MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81506-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

GOMPERZ, HEINRICH

TITLE:

WELTANSCHAUUNGSLE-
HRE; EIN VERSUCH DIE

PLACE:

JENA

DATE:

1905-

Master Negative #

93-81506-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

110
G58
Gomperz, Heinrich, 1873-1942 113-Q505
53917
.... Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. .... Jena und Leipzig, E. Diederichs, 1905-[illegible]

Vol. 1-2[illegible] 24cm.

At head of title: Heinrich Gomperz.

"Verzeichnis der ... angeführten Werke," vol. 1, p. [413]-416: vol. 2, pt. 1, p. [294]-297.

Contents. — 1. Bd. Methodologie. 1905. xv, [1], 416 p. 3 illus. — 2. Bd. Noologie. 1. Hälfte. Einleitung und Semasiologie. 1908. viii, 297 p.

129749

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/20/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Gomperz, Heinrich.
V. 1.

Bibliographic Irregularities in the Original Document
List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____Page(s) missing/not available:_____

_____Volumes(s) missing/not available:_____

_____Illegible and/or damaged page(s):_____

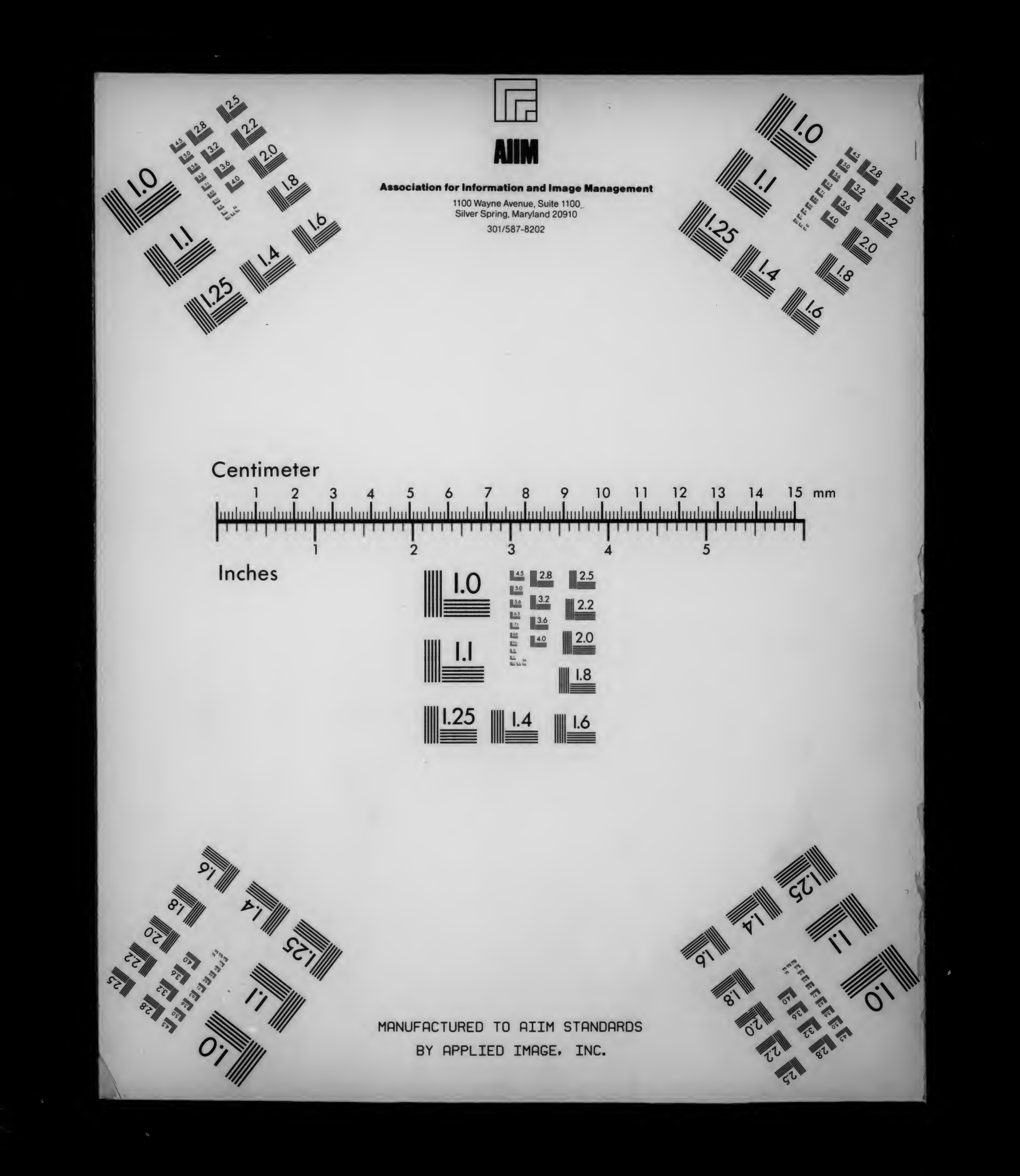
_____Page(s) or volumes(s) misnumbered:_____

_____Bound out of sequence:_____

_____Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: Emory University, Title Page, 55-56, 414-416.

_____Other:_____

FILMED IN WHOLE
OR PART FROM A
COPY BORROWED
FROM EMORY
UNIVERSITY


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

110 G58

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund

Given anonymously

HEINRICH GOMPERZ

WELTANSCHAUUNGS-LEHRE

EIN VERSUCH DIE HAUPTPROBLEME DER ALLGEMEINEN THEORETISCHEN PHILOSOPHIE GESCHICHTLICH ZU ENTWICKELN UND SACHLICH ZU BEARBEITEN

ERSTER BAND

METHODOLOGIE

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1905

DEN MANEN
IMMANUEL KANTS
ZUR HUNDERTSTEN WIEDER-
KEHR SEINES TODESTAGES
DEM 12. FEBRUAR 1904
DARGEBRACHT

Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, den Produkte eines exemplarischen Urhebers auf Andere haben können; welches nur soviel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, daraus jener selbst schöpfte und seinen Vorgängern nur die Art, wie sie sich dabei benehmen, abzulernen. (Kant)

ZUM GELEIT

Aequae interpretationi studemus, ne male cogitasse nobis persuadeamus eos, qui non satis accurate locuti. Nos, huius aequitatis tenaces, multiplici experimento didicimus, si a compilatoribus discesseris (qui aliorum echo sunt: reddentes, quae non intelligunt, verba, eaque saepius mutila), plerumque bene cogitasse vel eos, in quorum verbis manifestus latet error, parum commoda dictione exprimentes, quae in idea, quam intuebantur, continentur. *Chr. Wolff*

Plus veritatis inest virorum egregiorum dictis quam vulgo putatur, etsi quid insit pervideri nequeat, nisi ea aliunde jam fuerint perspecta.
Chr. Wolff

Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen.
Kant

Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs, und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte, oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil der menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist. Was die übrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Großen zu übersehen, an einem oder andern kleinen Teile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Wert des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Teilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urteil ist, was die Entscheidung des wahren Wertes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung. – – – – – – In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum Voraus darauf gefaßt machen, daß mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft sein werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend sein, von Andern in manchen Stücken eines Bessern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. *Kant*

MAY 19 '05
372811

Es ist gar kein Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft, ... welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche geraten würde, wenn nicht Andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren Andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen, und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen. *Kant*

Resultate vieljähriger Forschungen bedürfen vieler Worte, um vorgetragen zu werden, aber der Vortrag, der alle diese Worte auf Einen langen Faden reihet, ist nicht das Wissen selbst, welches in beinahe ungeteilter Ueberschauung die ganze Kette der allmählich ausgebildeten Gedanken trägt und festhält. *Herbart*

Jede Philosophie ist notwendig gewesen, und noch ist keine untergegangen, sondern alle sind als Momente eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten. *Hegel*

Und so, nachdem jeder lebensfähige Schößling der Untersuchung sich von dem gemeinsamen Stamme zur Selbständigkeit abgezweigt hatte, blieb der Philosophie das mißliche Los, nur den noch unentwirrbaren Teil aller Aufgaben als ihr unbestrittenes Eigentum zu behalten. Auf dieses Altenteil gesetzt, ist sie dennoch lebendig geblieben, stets die alten schweren Rätsel von neuem überdenkend und immer auch wieder in stillen Stunden von denen aufgesucht, welche die Hoffnung auf Einheit des menschlichen Wissens festhielten. *Lotze*

VORREDE

JEDE wahre Produktion geht in einem rauschartigen Zustande vor sich. Sie wird nicht nur von Gefühlen übermäßiger Kraft begleitet, sondern auch das Produkt stellt sich in ganz einseitiger Weise als ein unvergleichliches und einzigartiges dar. Handelt es sich um das Erzeugen wissenschaftlicher Gedanken, so werden demnach auch diese zunächst mit dem Anspruche auftreten, die überlieferten Probleme entscheidend und Ein für alle Mal umzugestalten. Verfliegt jedoch der Rausch, dann erscheinen dieselben Einfälle im besten Falle als leise Verschiebungen wohlbekannter Ansichten. Und in diesem Augenblick macht sich dann wohl dringend das Bedürfnis fühlbar, das Dasein des Produkts durch vernünftige Erwägungen, wenn nicht zu rechtfertigen, so doch zu entschuldigen. Ist dieses Produkt dazu noch ein so umfangreiches wie das Werk, dessen erster Teil hier vorliegt, so mag jenes Bedürfnis wohl besonders unabweislich scheinen. Dennoch wäre es kaum rätlich, auf seine Befriedigung sich einzulassen. Denn in Wahrheit sind es doch nicht alle diese Erwägungen, die das Individuum zum Schaffen treiben und zwingen, sondern das Produzieren ist eine natürliche Funktion gleich mancher anderen — eine Funktion, die nicht eher zur Ruhe kommt, als bis das Produkt sich entfaltet und gegliedert, und bis es in der ihm angemessenen äußeren Form sich verkörpert hat. Das Schaffen geistiger Werke dürfte deshalb in dieser Beziehung nicht sehr viel anders zu beurteilen sein als das Erzeugen leiblicher Kinder: in beiden Fällen ist es weder nötig noch möglich, durch Gründe darzutun, warum — im Interesse der Menschheit oder anderer idealer Güter — gerade dieser und kein anderer Produktionsprozeß eingeleitet werden mußte. Man würde nur sich selbst und Andere belügen, wollte man vorgeben, hiebei so erhabene Ziele im Auge gehabt zu haben. Vielmehr wird es genügen müssen, darauf hinzuweisen, daß die Produktion mit all ihren Selbsttäuschungen doch recht sehr den Eindruck einer teleologischen Veranstaltung macht: ohne solche Täuschungen nämlich würde wohl überhaupt nichts geschaffen, weder Bedeutendes noch Unbedeutendes; das große Ganze aber bedarf — nicht nur bedeutender Menschen und Leistungen, sondern auch unbedeutender Werke gewiß nicht weniger als unbedeutender Individuen. Irgend eine Stelle im Haushalte dieses Ganzen nimmt daher schließlich wohl jede Leistung ein;

in welche jener Gruppen sie jedoch gehört, das kann zuletzt nur sie selbst durch ihre eigenen Qualitäten bestimmen, und so verfehlen im Grunde alle Erläuterungen, mit denen man sie ausstatten möchte, ihr Ziel. Auch ich beschränke mich deshalb an dieser Stelle auf einige sachliche Bemerkungen über Anlage und Einrichtung des vorliegenden Buches.

Dem ersten Bande sollen noch drei weitere folgen, deren jeder einen jener Hauptteile enthalten wird, in welche am Ende dieses Bandes (§ 41) die Weltanschauungslehre gegliedert wurde. Doch ist es möglich, daß der 4. Band eine weitere Teilung wird erfahren müssen. Ueber die Zeitfolge, in der die einzelnen Bände erscheinen werden, vermag ich eine bindende Erklärung nicht abzugeben. Nur so viel kann ich sagen, daß mir das ganze Werk in einem ausführlichen Entwurfe abgeschlossen vorliegt, und daß ich hoffen dürfte, in je Einem Jahre Einen jener Bände bis zur Veröffentlichung fördern zu können, wenn ich nicht mit der Möglichkeit rechnen müßte, durch meine akademische Lehrtätigkeit und andere wissenschaftliche Verpflichtungen und Neigungen von der Beschäftigung mit dieser Hauptarbeit zeitweilig abgezogen zu werden.

Der Text gliedert sich zunächst in kurze Paragraphen und in ausführliche Erläuterungen zu denselben, diese Erläuterungen selbst wieder in groß und klein gedruckte Abschnitte. Beide Einrichtungen haben den Zweck, die sachlichen Hauptgedanken möglichst scharf und präzise hervorzuheben. Sowenig es indes möglich wäre, unter Vernachlässigung der Erläuterungen bloß aus den Paragraphen den Inhalt einer Erörterung kennen zu lernen, sowenig dürfte dies auch möglich sein, wenn man die klein gedruckten Abschnitte einfach übergeht. Eher könnte man in solcher Weise einen der Gedankengänge kurz rekapitulieren. Vor allem aber war es mir darum zu tun, die Aufmerksamkeit des Lesers gleich beim Eintritt in eine Auseinandersetzung auf die entscheidenden Hauptpunkte hinzulenken und ihm so für die oft vielverschlungenen Wege derselben eine feste Richtschnur an die Hand zu geben. Den kleingedruckten Partien insbesondere wurden einerseits die sachlichen Exkurse, andererseits die historischen und polemischen Erläuterungen vorbehalten.

Eingehende Namens- und Sachregister, welche *pari passu* mit der Arbeit selbst geführt werden, sollen das ganze Werk abschließen. Dieselben beruhen, ebenso wie die zahlreichen Verweisungen im Text, auf der Zählung der Paragraphen und ihrer Unterabteilungen, so daß etwa „§ 21. 9“ den 9. Abschnitt in der „Erläuterung“ zu § 21 bedeutet. Um das Auffinden der Schlagworte innerhalb dieser Abschnitte zu erleichtern, ist die Einrichtung getroffen worden, daß die Eigennamen in Versalien, die sachlichen *Termini* dagegen in gesperrtem Satze gedruckt sind. Endlich wurde die Anwendung zahlreicher Abkürzungen bei den Zitaten dadurch ermöglicht, daß dem Bande ein Literaturverzeichnis beigegeben ist, welches diese Abkürzungen angibt und, wo dies nötig ist, auch über die den Anführungen zu Grunde gelegten Ausgaben, Auflagen usw. orientiert.

Daß bei der Auswahl der berücksichtigten älteren und neueren Literatur Vollständigkeit in keinem Sinne angestrebt wurde, brauche ich wohl kaum besonders zu betonen: auch lange nicht alles, was mir bekannt geworden ist, habe ich erwähnt. Diese subjektive Vollständigkeit habe ich vielmehr nur soweit zu erreichen gesucht, als es sich um die Wahrung fremder Prioritätsansprüche handeln konnte. Im übrigen dagegen habe ich nur solches angeführt, was mir zur Verdeutlichung eines besprochenen sachlichen Standpunktes — gleichviel ob seiner Stärke oder seiner Schwäche — besonders geeignet schien. Wo es mir indes möglich war, im Vorbeigehen auf sonst wenig beachtete geschichtliche Zusammenhänge oder sachliche Analogien hinzuweisen, habe ich diese Gelegenheit nicht oft vorübergehen lassen. Endlich bemerke ich noch, daß ich mit 1. Juli 1903 die Berücksichtigung neu erscheinender Literatur einstellen mußte: von seither Veröffentlichtem ist es mir nicht mehr möglich gewesen, Kenntnis zu nehmen; und ich fürchte sehr, daß ich, um mich nicht ins Grenzenlose zu verlieren, an dieser Beschränkung auch für die folgenden oder doch jedenfalls die nächstfolgenden Bände werde festhalten müssen.

Da ich die Korrekturen ohne Hilfe besorgen mußte, ist die Rubrik „Errata“ leider ziemlich reichhaltig geworden. Und dabei habe ich nur wirklich sinnstörende Fehler in ihr verzeichnet, harmlose Buchstabenvertauschungen usw. dagegen vernachlässigen zu sollen geglaubt.

Gern würde ich hier den Leser noch über meinen „Standpunkt“, meine „Richtung“ orientieren: wird doch durch solch eine vorgängige Orientierung das Studium eines Buches fast immer sehr viel leichter — und nicht selten ganz überflüssig. Allein ich würde meine Absicht selbst verfälschen, wollte ich sie durch irgend eines der gangbaren Schlagworte zum Ausdruck bringen. Denn so sehr ich bemüht war, in die großen Gedankensysteme der Vergangenheit nach meinen Kräften einzudringen, von ihnen zu lernen und das Wertvolle in ihnen

aufzuspüren, hervorzuheben und nutzbar zu machen, von einem ausschließlichen Bekenntnis zu Einem derselben hoffe ich mich doch ebenso frei erhalten zu haben wie von einem unkritischen und systemlosen Eklektizismus. Tritt daher jemand an dieses Buch mit dem Bestreben heran, vor allem seine „eigentliche" Absicht zu erkennen, d. h. ihm möglichst rasch und zuversichtlich seine Stelle in dem Fachwerk der überlieferten Schulmeinungen anzuweisen, so kann ich diesem Wunsche leider in keiner Weise entgegenkommen. Denn mit all diesen Schulmeinungen habe ich mich — wie zum Teil in den folgenden Bänden noch deutlicher als in diesem werden wird — im Interesse meiner eigenen Meinung gleich ernstlich auseinandergesetzt und, vor die Wahl gestellt, von ihnen allen richtig verstanden und gemeinsam bekämpft oder von jeder einzelnen einseitig interpretiert und gegen die anderen ausgespielt zu werden, müßte ich deshalb die erstere Alternative vorziehen.

Zum Schlusse noch Eins. Die Fertigstellung des Manuskripts, und wiederum der Beginn des Druckes, hat sich so lange verzögert, daß die Zueignung fast um ein Jahr verspätet erscheint. Trotzdem glaubte ich nicht, darauf verzichten zu müssen, mein Werk unter den Schutz dieses großen Namens zu stellen. Denn der Versuch, KANT nicht durch Worte, sondern durch die Tat zu huldigen, oder — was im Grunde dasselbe ist — zu ihm eine wahrhaft historische Stellung einzunehmen, scheint gerade in der Jubiläumsliteratur nicht allzu häufig gemacht worden zu sein. Ich meine damit die Stellung: ehrfürchtig verstehen — und furchtlos weiterschreiten!

WIEN IM NOVEMBER 1904 H. GOMPERZ

INHALTSVERZEICHNIS DES ERSTEN BANDES

ALLGEMEINE EINLEITUNG IN DIE WELTANSCHAUUNGSLEHRE: AUFGABE, VORBEGRIFFE, METHODEN UND EINTEILUNG DIESER DISZIPLIN (METHODOLOGIE)

1. DIE AUFGABE DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE

Seite

§ 1 Der Name der Disziplin 2

1) Einheitlichkeit derselben — 2) Unzulänglichkeit der bisherigen Namen — 3) Abgrenzung der Disziplin — 4) Die „cykliche Natur" des Erkennens.

§ 2 Die Wissenschaft im allgemeinen 5

1) Provisorische Definition — 2) Wissenschaft im objektiven und subjektiven Sinne — 3) Weitere Erläuterungen.

§ 3 Ihre biologische Bedingtheit 6

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

§ 4 Das Prinzip ihrer Differenzierung 8

§ 5 Ihre zwei allgemeinsten Interessen 9

1) Feststellung und Ordnung der Tatsachen — 2) Verstehen, Begreifen, Erklären — 3) Abstrakte und normative Wissenschaften — 4) Vereinigung beider Interessen — 5) Das Allgemeine und das Besondere.

§ 6 Unanwendbarkeit derselben auf die sekundäre Wissenschaft der Weltanschauungslehre 14

1) Sterilität der Weltanschauungslehre — 2) Die gedankliche Tatsachennachbildung als Selbstzweck — 3) Die Weltanschauungslehre eine sekundäre Wissenschaft.

§ 7 Definition der Weltanschauungslehre nach ihrer Aufgabe 17

1) Die Widerspruchslosigkeit als das Interesse der Weltanschauungslehre — 2) Ihr Verhältnis zur Psychologie — 3) Ihr Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Metaphysik — 4) Weiteres zum Gottes- und Unsterblichkeitsproblem — 5) Uebereinstimmende Ansichten — 6) Lipps — 7) Herbart — 8) Hegel — 9) Heraklit und Aenesidem.

§ 8 Konsequenzen dieser Aufgabe für die Methode 31

1) Kritische und unkritische Rezeption der Ueberlieferung — 2) Beispiele — 3) Anknüpfung an die Geschichte der kosmotheoretischen Probleme — 4) Umbildung der Begriffe und Verifikation der Lösungen — 5) Provisorischer Charakter der kosmotheoretischen Lösungen.

§ 9 Uebergang zu den Vorbegriffen 42

Seite

2. DER SUBSTANZBEGRIFF

§ 10 Orientierung über den Substanzbegriff 44

1) Das Ding und die Qualitäten — 2) Zurückstellung der ontologischen Fragen — 3) Vorstellung, Eigenschaft und Qualität — 4) Die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Dinges — 5) Analytische und genetische Ausdrucksweisen.

§ 11 Der animistische Substanzbegriff 54

1) Die Dingbelebung als Tatsache — 2) Die Dingbelebung als Begriffsbildung der Praxis — 3) Die Tragweite der Dingbelebung — 4) Die Vitalität als Substanz — 5) Uebereinstimmende Ansichten — 6) Münsterberg — 7) Animismus und Association — 8) Dingbelebung und Naturwissenschaft — 9) Berechtigung dieses Widerspruchs — 10) Die jonische Naturphilosophie — 11) Die Wurzeln des Widerspruchs.

§ 12 Der metaphysische Substanzbegriff 77

1) Animismus und Metaphysik — 2) Metaphysik und Naturwissenschaft — 3) Die Materie — 4) Geschichtliches — 5) Die Seele — 6) Geschichtliches — 7) Stoff und Form — 8) Geschichtliches — 9) Stufen der Transcendenz — 10) Geschichtliches — 11) Metaphysik und Psychologie — 12) Zwei Formen des psychologischen Arguments — 13) Geschichtliches — 14) Kritik der ersten Form — 15) Kritik der zweiten Form — 16) Der Begriff des Empirischen — 17) Geschichtliches.

§ 13 Der ideologische Substanzbegriff 98

1) Psychologie und Ideologie — 2) Geschichtliches — 3) Praxis und Ideologie — 4) Die Verbindung als Substanz — 5) Der Komplex als Ding — 6) Herbart und Hegel — 7) Ehrenfels — 8) Schuppe.

§ 14 Der kritizistische Substanzbegriff 109

1) Entwickelung desselben — 2) Geschichtliches — 3) Kritik der kategorialen Beziehung — 4) Geschichtliches — 5) Kritik der Substanzkategorie — 6) Geschichtliches.

§ 15 Der pathempirische Substanzbegriff 117

1) Die Totalimpression im allgemeinen — 2) Ihr genetisches Verhältnis zu den Qualitäten — 3) Geschichtliches — 4) Phylogenetisches — 5) Psychophysisches — 6) Das analytische Verhältnis von Totalimpression und Qualitäten — 7) Der pathempiriche Substanzbegriff — 8) Sein Verhältnis zum animistischen Substanzbegriff — 9) Zum metaphysischen — 10) Zum ideologischen — 11) Geschichtliches — 12) Zum kritizistischen — 13) Verifikation des pathempirischen Substanzbegriffes.

3. DER IDENTITÄTSBEGRIFF

§ 16 Orientierung über den Identitätsbegriff 132

1) Numerische und spezifische Identität — 2) Geschichtliches — 3) Identität des von Einem und Mehreren, zugleich und nacheinander Erlebten — 4) Erlebnis und Gegenstand — 5) Identität auf Grund kontinuierlichen und auf Grund intermittierenden Erlebens — 6) Das Identitätsproblem.

Seite

§ 17 Der animistische Identitätsbegriff 138

1) Seine personale Form — 2) Seine konszientiale Form — 3) Seine Ueberwindung.

§ 18 Der metaphysische Identitätsbegriff 141

1) Seine substantielle Form — 2) Geschichtliches — 3) Seine attributive Form — 4) Geschichtliches — 5) Seine Ueberwindung.

§ 19 Der ideologische Substanzbegriff 144

1) Die Identität als Vorstellungsinhalt — 2) Geschichtliches — 3) Die Lehre von der Momentanvernichtung — 4) Geschichtliches — 5) Die Ueberwindung des ideologischen Identitätsbegriffes.

§ 20 Der kritizistische Identitätsbegriff 153

1) Entwickelung desselben — 2) Geschichtliches — 3) Widerlegung desselben — 4) Geschichtliches.

§ 21 Der pathempirische Identitätsbegriff 156

1) Der Prozeß des Wiedererkennens — 2) Seine einzelnen Phasen — 3) Rekognition und Parität — 4) Geschichtliches — 5) Wiedererkennen und Identifizierung — 6) Cornelius — 7) Die Endopathie — 8) Geschichtliches — 9) Erläuterndes zur Endopathie — 10) Endopathie und Animismus — 11) Endopathie und Aesthetik — 12) Der pathempirische Identitätsbegriff — 13) Geschichtliches — 14) Sein Verhältnis zum animistischen Identitätsbegriff — 15) Zum metaphysischen — 16) Zum ideologischen — 17) Ausblicke auf eine andere Würdigung des letzteren — 18) Verhältnis zum kritizistischen Identitätsbegriff — 19) Verifikation des pathempirischen Identitätsbegriffes — 20) Identität und Einheit.

4. DER RELATIONSBEGRIFF

§ 22 Orientierung über den Relationsbegriff 179

1) Provisorischer Charakter der Erörterung — 2) Allgemeine und spezielle Relationen — 3) Die 3 Teilprobleme des Relationsproblems — 4) Objektivität und Subjektivität der Relationen.

§ 23 Der animistische Relationsbegriff 186

§ 24 Der metaphysische Relationsbegriff 186

1) Sachliches — 2) Geschichtliches zur substantiellen Form — 3) Geschichtliches zur attributiven Form.

§ 25 Der ideologische Relationsbegriff 191

1) Sachliches — 2) Locke — 3) Neuere Denker — 4) Hobbes und die beiden Mill.

§ 26 Der kritizistische Relationsbegriff 199

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

Seite

§ 27 Der pathempirische Relationsbegriff 207

1) Sachliches — 2) Geschichtliches — 3) Verifikation.

5. DER FORMBEGRIFF

§ 28 Orientierung über den Formbegriff 217

1) Der allgemeine Formbegriff — 2) Provisorischer Charakter der Erörterung — 3) Form und Gestalt.

§ 29 Der animistische Formbegriff 219

§ 30 Der metaphysische Formbegriff 220

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

§ 31 Der ideologische Formbegriff 223

1) Die Form als Gestaltqualität — 2) Geschichtliches — 3) Platon — 4) Die Form als cönästhetischer Inhalt — 5) Geschichtliches — 6) Die Leugnung der Form — 7) Geschichtliches — 8) Cornelius — 9) Herbart und Hegel.

§ 32 Der kritizistische Formbegriff 242

1) Allgemeines — 2) Geschichtliches — 3) Kritik der „Anschauungsformen" — 4) Die Apriorität der Formen — 5) Geschichtliches.

§ 33 Der pathempirische Formbegriff 274

1) Sachliches — 2) Geschichtliches — 3) Verifikation.

6. DIE DIALEKTISCHE METHODE

§ 34 Die 5 Stufen der kosmotheoretischen Entwickelung 284

1) Psychologie und Weltanschauungslehre — 2) Die kosmotheoretische Entwickelung im allgemeinen — 3) Ihre 5 Stufen im einzelnen — 4) Geschichtliches.

§ 35 Ihre dialektische Behandlung 296

1) Die 3 Seiten der Dialektik — 2) Die Ausgleichung der Widersprüche — 3) Die Verifikation der Resultate — 4) Vorblick auf die „Reflexion".

7. DIE PATHEMPIRISCHE METHODE

§ 36 Pathempirismus und Psychologismus 305

§ 37 Analytische und genetische Psychologie 310

1) Introspektion und Experiment — 2) Psychogenese und Weltanschauungslehre — 3) Psychogonie und Psychologie — 4) Geschichtliches — 5) „Geistige Chemie" — 6) Methodologisches zur Psychogenese.

§ 38 Die Einteilung des Psychischen in Vorstellung und Gefühl . . 344

1) Das pathempirische Einteilungsprinzip — 2) Begehrungsvermögen und Gefühl — 3) Geschichtliches — 4) Intellekt und Gefühl — 5) Geschichtliches —

Seite

6) Spontaneität und Passivität — 7) Uebergang von Vorstellungen in Gefühle — 8) Die Beziehung auf das äußere Objekt — 9) Organempfindung und Gefühl — 10) Geschichtliches — 11) Die Reduktion der Gefühle auf Organempfindungen und der Pathempirismus — 12) Psychologische Kritik der Reduktionstheorie — 13) Die hedonische Gefühlstheorie — 14) Geschichtliches — 15) Sensation und Reflexion.

§ 39 Die Charakterisierung der Vorstellung durch das Gefühl . . . 378

1) Die Notwendigkeit der Charakterisierung — 2) Die Charakterisierung als ausschließliche wechselseitige Zuordnung — 3) Die 4 Arten der Charakterisierung: Endopathie, Adjektion, Determination und Konkomitanz — 4) Die Charakterisierung keine Relation — 5) Die Charakterisierung im weiteren und engeren Sinne — 6) Geschichtliches.

8. DIE EINTEILUNG DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE

§ 40 Das Prinzip dieser Einteilung 395

1) Die Einteilung nach der Tradition — 2) Die Einteilung nach den Kategorien — 3) Kategorienlehre, Grammatik und Psychologie — 4) Geschichtliches.

§ 41 Die 3 Teile der Weltanschauungslehre 408

1) Ontologie und Kosmologie — 2) Ihre Abgrenzung — 3) Die Noologie — 4) Anordnung dieser 3 Teile.

LITERATURVERZEICHNIS 413

ERRATA

Die folgenden, sinnstörenden Fehler sind vor dem Lesen zu verbessern:

S. 5, Zeile 2 von unten, lies „vorläufigen und annähernden".
S. 7, Zeile 5 von oben, lies „der Frage" statt „die Frage".
S. 7, Zeile 16 von unten, lies „dieselben werden uns".
S. 83, Zeile 8 von oben, lies „anderen" statt „andere".
S. 97, Zeile 5 von unten, lies „spontanen" statt „aktiven".
S. 103, Zeile 9 von unten, lies „derselben" statt „desselben".
S. 106, Zeile 3 von unten, lies „n + 1te" statt „n + 1ten".
S. 111, Zeile 4 von oben, lies „Stellen" statt „Stelle".
S. 126, Zeile 1 von oben, ist „einige" zu streichen.
S. 176, Zeile 22—23 von oben, lies „auszieht" statt „aus zieht".
S. 187, Zeile 12 von oben, lies „ἄνισον, ταὐτόν".
S. 207, Zeile 7 von unten, lies „Ja!" statt „Ja,".
S. 249, Zeile 3 von unten, lies „involviert" statt „involviere".
S. 372, Zeile 13 von unten, lies „uns etwa" statt „etwa uns".
S. 381, Zeile 12 von unten, lies „haftet" statt „haften".
S. 401, Zeile 11 von unten, lies „daß dieselbe" statt „daß eine solche".

ALLGEMEINE EINLEITUNG IN DIE WELTANSCHAUUNGSLEHRE

AUFGABE / VORBEGRIFFE / METHODEN UND EINTEILUNG DIESER DISZIPLIN (METHODOLOGIE)

ERSTES KAPITEL

DIE AUFGABE DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE

§ 1

DIE heute bald Metaphysik bald Erkenntnistheorie genannte, oft auch in Metaphysik und Erkenntnistheorie zerfällte philosophische Disziplin wird im folgenden als Weltanschauungslehre oder Kosmotheorie bezeichnet werden.

ERLÄUTERUNG

1) Daß nach einem zusammenfassenden Namen für die Untersuchungen der bezeichneten Art in der Tat ein Bedürfnis besteht, wird schwerlich geleugnet werden. Zu beweisen freilich ist dasselbe nur durch die Aufzeigung einer einheitlichen Aufgabe dieser Untersuchungen; und da wir eben erst im Begriffe sind, eine solche Aufgabe aufzusuchen, so kann jener Beweis an dieser Stelle nicht erbracht werden. Indem ich daher das Vorhandensein eines solchen Bedürfnisses einstweilen als zugestanden annehme, habe ich hier nur einerseits die Unangemessenheit der landläufigen Bezeichnungen darzutun, andererseits die Angemessenheit des von mir vorgeschlagenen Ausdruckes zu verteidigen.

2) Daß nun zunächst mit dem Namen Erkenntnistheorie das Auslangen nicht gefunden werden kann, liegt auf der Hand. Denn schon der Gebrauch vieler Autoren, die Erkenntnistheorie neben der Metaphysik als einen besonderen Zweig unserer Wissenschaft zu bearbeiten, verrät das Gefühl von der Unzulänglichkeit jener Benennung. In der Tat setzt diese fast alle hier vorkommenden Probleme einer einseitig subjektivierenden Betrachtung aus, und greift damit ihrer Lösung vor; denn Fragen wie z. B. die nach der substantiellen Natur der Seele oder nach der Freiheit des Willens haben offenbar zunächst gar nichts mit unserer Erkenntnis zu schaffen, sondern beziehen sich ihrem Sinne nach auf Dinge und Vorgänge. Aber auch dem Terminus Metaphysik stehen schwerwiegende Bedenken entgegen.

Ursprünglich freilich deckt er sich fast völlig mit dem Begriffe, um den es uns hier zu tun ist. Denn da bezeichnet er nur die in den Ausgaben nach den physikalischen Schriften stehenden Bücher des ARISTOTELES (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), und in ihnen werden wirklich die Probleme der Weltanschauungslehre abgehandelt. Allein ein Witz der Geschichte hat dem Worte eine Nebenbedeutung gegeben, von der es kaum mehr befreit werden kann: nämlich die einer Untersuchung, die sich hauptsächlich mit Wesenheiten befaßt, welche außerhalb der menschlichen Erfahrung ihre Stätte haben sollen; und da nun der Name diese jenseits der Natur gelegene Sphäre (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) zu bezeichnen vortrefflich geeignet ist, so wird es wohl empfehlenswert sein, ihn auf jene philosophische Denkrichtung einzuschränken, welche grundsätzlich die Erfahrung überschreitet. Nun stellt uns allerdings ARISTOTELES auch noch einen anderen Ausdruck zur Verfügung; denn er selbst nennt unsere Disziplin die Erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία, *philosophia prima*). Allein so brauchbar diese Bezeichnung in sachlicher Hinsicht wäre: sprachlich schiene sie uns kaum erträglich. Nun könnte man noch daran denken, einfach von theoretischer Philosophie zu sprechen. Und ganz richtig würde damit unser Gebiet abgegrenzt gegen jenes andere, wo nicht die Anschauung (θεωρία), sondern das Verhalten (πρᾶξις) vorzugsweise in Frage steht. Doch so würde es sich zu weit erstrecken: die ganze Logik und Psychologie mindestens pflegen wir der „theoretischen Philosophie" zuzurechnen, während die „erste Philosophie" zwar auch mit diesen beiden Wissenschaften teils empfangend teils austeilend in enge Beziehungen tritt, unmöglich aber mit ihren Problemen als solchen sich beschäftigen kann. Die herkömmlichen Namen scheinen also wirklich dem oben angenommenen Bedürfnisse nicht zu genügen.

3) Soll aber nun eine Weltanschauungslehre dieses befriedigen, so muß sie zunächst gegen zwei mögliche Mißverständnisse sichergestellt sein. Einmal nämlich könnte sie ihrem Namen nach gehalten werden für eine Lehre von den Weltanschauungen, nämlich von ihrer historischen, ökonomischen oder psychologischen Bedingtheit. Derartige Untersuchungen nun sind ebenso wünschenswert wie bisher selten und unzulänglich; aber sie gehören, wenn sie sich mit Einzelfällen befassen, in die Geschichte der Philosophie, wenn mit allgemeinen Regeln, in die Geschichtsphilosophie, Gesellschaftswissenschaft oder Seelenlehre. Die Weltanschauungslehre in unserem Sinne aber hat eine völlig andere Aufgabe: sie will nicht gegebene Weltanschauungen erklären, sondern selbst eine Weltanschauung begründen; und

hinsichtlich der gegebenen Weltanschauungen ist es ihr nicht darum zu tun, ihre Bedingtheit aufzuzeigen, sondern vielmehr, ihre Wahrheit zu prüfen. Sie ist, mit Einem Worte, nicht eine beschreibende und vergleichende, sondern eine kritische und dogmatische Disziplin. Aber nicht nur die Art ihrer Beziehung zu den Weltanschauungen, auch das Wort *Weltanschauung* selbst bedarf der Klarstellung. Denn es wird heute vielfach in einem etwas verschwommenen Sinne gebraucht, in dem es zwar einerseits die Stellung des Individuums zu den allgemeinsten Fragen der Erkenntnis, zugleich aber auch die letzten Prinzipien seines Verhaltens gegen Dinge und Ereignisse bezeichnen soll, ja gerade vorwiegend den Reflex der praktischen Stellungnahme in das Gebiet der theoretischen Ueberzeugung. Diesem Gebrauche nun schließen wir uns nicht an, sondern halten für die Anschauung den Sinn des griechischen θεωρία fest, während uns eine praktische Stellungnahme höchstens Auffassung heißen kann. Aber auch dasjenige, was angeschaut resp. aufgefaßt wird, scheint danach eine verschiedene Benennung zu gewinnen; denn dasselbe Ereignis, das uns eine Tatsache heißt, sofern bloß auf sein objektives Stattfinden gesehen wird, bezeichnen wir als ein Erlebnis, sobald die subjektive Reaktion des Individuums dagegen ins Auge gefaßt wird. Das Ganze dieser Ereignisse schließt sich deshalb dem Menschen das eine Mal zu seiner Welt, das andere Mal zu seinem Leben zusammen. Und so grenzen wir denn die Weltanschauungslehre ab gegen die Lebensauffassungslehre, in ähnlichem Sinne wie man seit langem die theoretische der praktischen Philosophie entgegenzusetzen pflegt, nur daß auf beiden Seiten die deutschen Ausdrücke ein engeres und allgemeineres Gebiet umgrenzen sollen.

4) Diese Abgrenzung ins einzelne durchzuführen ist aber an dieser Stelle ebensowenig möglich wie eine endgültige Rechtfertigung des (übrigens auch schon von DÜHRING[1]) gebrauchten) Ausdrucks *Weltanschauungslehre* aus inneren Gründen. Erst ganz am Ende unserer Untersuchungen nämlich wird sich uns der Begriff der Welt in jenem prägnanten Sinne darstellen, der ihn als den abschließenden in dieser Wissenschaft erscheinen läßt. Muß aber bis dahin der Name der Disziplin einen einigermaßen willkürlichen und konventionellen Charakter behalten, so ist um so weniger daran zu denken, aus ihm ihre Aufgabe abzuleiten. Dies wollen wir vielmehr in der Weise versuchen, daß wir zunächst den Begriff der Wissenschaft im allgemeinen fest-

[1]) Logik S. 9.

stellen; dann das Prinzip kennen lernen, das der Unterscheidung der Einzelwissenschaften voneinander zu Grunde liegt; und endlich von diesem auf die Weltanschauungslehre die Anwendung machen. Allein natürlich wäre dies nicht möglich, wenn nicht eine gewisse vorläufige und ungefähre Kenntnis von dem Gegenstande der Kosmotheorie vorausgesetzt werden dürfte. Denn wer gar nicht wüßte, mit Fragen von welcher Art sie sich beschäftigt, der könnte nie das unterscheidende Merkmal auffinden, das sie anderen Wissenschaften gegenüber abgrenzt, und also auch nie zu einer genaueren Bestimmung ihrer Aufgabe gelangen. Von dieser „cyklischen Natur des Erkennens" hat eben SCHLEIERMACHER[1]) mit Recht bemerkt, daß sie kein eigentliches „Erwerben" zulasse, sondern nur eine „allmähliche Verklärung, indem deutlicher, bestimmter, sicherer wird, was man auf einer niedrigeren Stufe des Bewußtseins auch schon hatte". Diese einstweilige Vorstellung von der Aufgabe der Weltanschauungslehre nun sollte erweckt werden durch den Hinweis auf das Gebiet der sogenannten Metaphysik und Erkenntnistheorie; ihre genauere Bestimmung aber (welche indes jene Vormeinung keineswegs durchaus bestehen lassen muß, sie vielmehr im einzelnen sehr wohl auch abändern und berichtigen kann) haben wir nunmehr auf dem oben angedeuteten Wege in Angriff zu nehmen.

§ 2

Die Weltanschauungslehre ist eine Wissenschaft, d. h. — im objektiven Sinne — ein Zusammenhang von Gedanken (Begriffen, Sätzen, Beweisen usw.), die sich auf Tatsachen in solcher Weise beziehen, daß sie als deren Nachbildung erscheinen; im subjektiven Sinne aber ein Inbegriff von menschlichen, auf die Herstellung solcher Gedankenzusammenhänge gerichteten Tätigkeiten.

ERLÄUTERUNG

1) Das Wort SCHLEIERMACHERS, das wir im vorigen Paragraphen angeführt haben, findet hier erst recht seine Anwendung. Denn alle Begriffe, die in der obigen Erklärung vorkommen, können ihre nähere Bestimmung erst in der Weltanschauungslehre selbst erfahren. Dies gilt, wie von jenen des Objektiven und Subjektiven, so auch von denen des Gedankens und der Tatsachennachbildung. Sie sind daher hier nur in einem vorläufig annähernden, gemeinverständlichen Sinne zu verstehen.

[1]) Dial. § 1, Zusatz.

2) Auch die Unterscheidung eines objektiven und subjektiven Sinnes der Wissenschaft soll hier noch nicht dogmatisch eingeführt, sondern nur hypothetisch berücksichtigt werden. Denn die Frage, ob Gedanken und Gedankenzusammenhänge lediglich als Bewußtseinserlebnisse der denkenden Individuen existieren, oder ob sie auch unabhängig von diesen ein eigenes Sein haben, ist selbst ein Hauptproblem der Weltanschauungslehre. Je nach der Entscheidung desselben wird die gegebene Erklärung der Wissenschaft im objektiven Sinne entweder als solche bestehen bleiben können, oder gleichfalls in die Sprache des Subjektivismus übersetzt werden müssen. Einstweilen halten wir uns an den gemeinen Sprachgebrauch, der ohne Zweifel zwar auch Nachdenken, Bücherschreiben und Experimentieren zur Wissenschaft rechnet, aber doch in einem ganz anderen Sinne als etwa eine Begriffsbestimmung, einen Lehrsatz oder einen Beweis.

3) Was aber die gegebenen Erklärungen selbst betrifft, so sprechen sie von einem Zusammenhange von Gedanken, weil niemand einen einzelnen Gedanken eine Wissenschaft nennen wird, und von einer Nachbildung von Tatsachen durch Gedanken, weil uns weder ein bloßes Stück Wirklichkeit jemals eine Wissenschaft heißt, noch auch ein Gedankenzusammenhang, dem gar nichts Wirkliches entspricht. Daß aber im subjektiven Sinne alle, oder wenigstens alle menschliche Wissenschaft (zu der doch die Weltanschauungslehre offenbar gehört) eine menschliche Tätigkeit voraussetzt, und zwar eine solche, welche die Herstellung wissenschaftlicher Gedankenzusammenhänge zum Ziele hat, bedarf wohl — in jenem provisorischen und approximativen Sinne, in dem alle diese Erklärungen einstweilen noch zu verstehen sind — keiner besonderen Nachweisung.

§ 3

Wie jede menschliche Tätigkeit, so dient auch die Wissenschaft im subjektiven Sinne (§ 2) der Lebensförderung oder Bedürfnisbefriedigung.

ERLÄUTERUNG

1) Diese These, welche die biologische Bedingtheit der Wissenschaft behauptet, möchte ich in einem möglichst allgemeinen und, wenn ich so sagen darf, harmlosen Sinne verstanden wissen. Keinesfalls soll sie späteren Erörterungen irgendwie vorgreifen, und ebensowenig dasjenige zurücknehmen, was oben (§ 1. 3) über den Unterschied des theoretischen Erkennens und des praktischen Verhaltens

bemerkt wurde. Allein, möge man auf diesen noch so viel Gewicht legen, unleugbar bleibt doch, daß auch das Erkennen ein Verhalten, das Anschauen ein Auffassen, das Absehen von jeder Stellungnahme selbst ein Stellungnehmen ist. Tätigkeiten setzen Bedürfnisse voraus, die sie befriedigen können. Durch diese Feststellung wird die Frage nach der sogenannten Willensfreiheit gar nicht präjudiziert; denn sie besagt nicht, daß die Bedürfnisse, welche in jedem Einzelfalle befriedigt werden, stets stärker sein müßten als andere Bedürfnisse, denen andere Tätigkeiten entsprechen würden. Daß aber die Freiheit in dem Vermögen bestehe, auch etwas tun zu können, woran der Handelnde überhaupt gar kein Interesse habe, behauptet niemand — ausgenommen höchstens die von den Bestreitern der Willensfreiheit behufs leichterer Widerlegung fingierten Verteidiger derselben. Ebensowenig ist gemeint, daß die Bedürfnisse, deren Befriedigung die wissenschaftliche Tätigkeit dient, in einem prägnanten Sinne praktische sein müßten. Auch rein theoretische Bedürfnisse würden der hier vertretenen These genügen; obwohl es in Wahrheit vermutlich so stehen dürfte, daß die Betätigung der Intelligenz ursprünglich der Erhaltung und Sicherung des Lebens dient, später aber, wenn einmal die Organe resp. Gewohnheiten des Denkens ausgebildet sind, auch schon als bloße Funktion resp. Ausübung derselben eine biologisch wertvolle Leistung vollzieht. Am allerwenigsten endlich soll durch die unbedenkliche Verwendung biologischer Begriffe für die folgenden Untersuchungen ein materialistischer oder auch nur realistischer Ausgangspunkt erschlichen werden. Im Gegenteil: dieselbe wird uns in ihrem Verlaufe an einen Punkt führen, an dem uns schon die bloße Existenz lebender Wesen, also beseelter organischer Körper zum Problem geworden sein wird; und dort werden wir deshalb auf die Verwendung biologischer Begriffe entschlossen verzichten müssen. Allein die Erörterung würde sich selbst vernichten, wollte sie alle Fragen zugleich behandeln; und solange wir daher einen inneren Grund zum Zweifel nicht auf unserem Wege gefunden haben, müssen wir auf dem Standpunkte der gemeinen Weltansicht, als auf dem gemeinsamen Ausgangspunkte aller wissenschaftlichen Untersuchungen stehen bleiben. Auf diesem aber wird die Behauptung, wissenschaftliche Tätigkeit sei nicht in jeder Beziehung und durchaus unnütz, wohl schwerlich einem ernstlichen Einspruch begegnen.

2) Die hier vertretene biologische Auffassung der Wissenschaft bezw. des Denkens überhaupt kann auf eine ansehnliche Geschichte auch dann zurückblicken, wenn von den spezifisch psychologischen Formen der Lehre vom

sogenannten Primat des Willens abgesehen wird. Denn von der Wahrnehmung zeigt schon ARISTOTELES [1]), daß sie ursprünglich nur zur Unterscheidung des Schädlichen und Nützlichen (φοβερὸν καὶ ἄφοβον) bestimmt ist; und ganz ebenso läßt auch DESCARTES [2]) das Vermögen der Sinneswahrnehmung dem Geiste nach der „Ordnung der Natur" nur eingepflanzt sein, um ihm die für den Menschen „passenden oder schädlichen" Dinge anzuzeigen. Aber viel allgemeiner spricht schon HOBBES [3]) aus: das Wissen sei da wegen des Könnens, der Lehrsatz wegen der Aufgabe, jedes Wissen wegen einer Tat oder eines Werkes. In moderner Form tritt dann dieser Gedanke ungefähr gleichzeitig bei COMTE und SCHOPENHAUER auf, wenn jener [4]) alle intellektuellen Prozesse als Mittelglieder zwischen Perzeption und Reaktion auffaßt, dieser [5]) die Intelligenz als eine zum Bestande der Gattung erforderliche Funktion. Ausgestaltet finden wir sodann diese Anschauung bei MACH [6]), und besonders bei AVENARIUS, der [7]) den gemeinsamen Grundcharakter aller Bedürfnisbefriedigungen von den animalischen bis zu den metaphysischen klar und scharf hervorhebt. Zu derselben Schlußfolgerung aber ist auch, von ganz anderen (später zu berührenden) Voraussetzungen ausgehend, RICKERT gelangt [8]): „Es muß also die Form jeder empirischen Wissenschaft in letzter Hinsicht von einem, Werte anerkennenden Subjekt abhängig gedacht werden." Doch diese Formulierung leitet uns bereits zu dem Gegenstande unserer nächsten Betrachtung hinüber.

§ 4

Je nach den Bedürfnissen, welche die Wissenschaft befriedigt, und welche in dieser Hinsicht Interessen heißen können, differenzieren sich die verschiedenen Einzelwissenschaften, indem sie dieselben Tatsachen durch andere Gedanken und in anderen Zusammenhängen nachbilden.

ERLÄUTERUNG

Schon ARISTOTELES sagt [9]), der Naturforscher und der Dialektiker würden den Zorn ganz verschieden definieren: jener nämlich werde ihn erklären als ein Aufwallen des Herzblutes und der Herzwärme, dieser aber als ein Verlangen nach Leidvergeltung oder etwas dergleichen. Dieser Sachverhalt geht aber durch alle Gebiete der Wissenschaft. Der schiefe Turm zu Pisa ist für den Physiker „eine in einem bestimmten Gleichgewichtszustande befindliche Masse", und fällt deshalb für ihn unter Einen Begriff mit irgendwelchen schiefen Baum-

[1]) De an. II. 9, p. 421 a 15. [2]) Med. 6 (Oeuvres S. 122). [3]) De corp. I. 1. 6 (Opp. Lat. I. S. 6). [4]) Phil. pos. III. S. 839. [5]) W. a. W. u. V. II. cap. 19 (WW. II. S. 237). [6]) z. B. Anal. S. 39. [7]) bes. Kr. d. r. Erf. II. S. 226 ff. [8]) Grenzen S. 664. [9]) De an. I. 1, p. 403 a 29.

stämmen, Bergfelsen u. dergl.; für den Kunsthistoriker aber ist er „ein romanischer Bau", und wird als solcher zusammengestellt mit Objekten, die in physikalischer Hinsicht mit ihm nicht die geringste Aehnlichkeit haben. Ebenso wird die Armbewegung des Totschlägers für den Physiologen eine „Muskelbewegung", für den Kriminalisten ein „strafbarer Tatbestand" sein, und dementsprechend wird ihn jener etwa mit einem darauf folgenden „Ermüdungszustand", dieser mit „schwerem Kerker" zusammenstellen. Endlich vergegenwärtige man sich, wie ein und derselbe Strom für den Physiker „eine Wassermasse von bestimmtem Gewicht, Gefälle und Geschwindigkeit", für den Chemiker „ein Wasser mit einem bestimmten alkalischen Lösungsgehalt", für den Geographen eine „Landesgrenze", für den Nationalökonomen einen „Verkehrsweg", für den Literarhistoriker einen „Gegenstand patriotischer Poesie" darstellt, und wie ihn demgemäß der erste mit anderen Strömen, der zweite mit anderen Quellen, der dritte mit Gebirgen, der vierte mit Eisenbahnen, der fünfte mit Fahnen und Wappen zusammenzustellen veranlaßt werden kann. Man wird dann nicht zweifeln, daß die Wissenschaften sich nicht nach „Gegenständen", „Stoffgebieten" usw. unterscheiden, sondern nach den in ihnen herrschenden Interessen. Die Mannigfaltigkeit dieser Interessen aber brauchen wir hier nicht ins einzelne zu verfolgen, sondern es wird uns in dieser Hinsicht eine allgemeinste Erwägung genügen.

§ 5

Die Interessen, welche die Einzelwissenschaften beherrschen, sind im allgemeinen stets solche an der Feststellung und an der Ordnung der Tatsachen.

ERLÄUTERUNG

1) Auch hier das Vorläufige dieser Ueberlegungen betonend, erinnere ich zunächst daran, daß es uns früher (§ 3. 1) wahrscheinlich schien, jedes theoretische Bedürfnis diene ursprünglich der Erhaltung und Sicherung des Lebens, vermöge aber weiterhin, als Funktionsbedürfnis der zu jenem primären Zwecke entwickelten Organe oder Kräfte, einen selbständigen biologischen Wert zu gewinnen. Unter dieser Voraussetzung würde leicht zu begreifen sein, daß diese theoretischen Bedürfnisse zunächst auftreten müssen als die doppelte Forderung an den (menschlichen oder tierischen) Organismus, einerseits die Bestandteile seiner Umgebung kennen, andererseits aber deren Zusammenhang verstehen zu lernen; und ebenso, daß dann

aus der ersten Forderung sich entwickeln müßte eine Begierde zum Wissen, auch in solchen Fällen, in welchen der gewußte Umstand nicht mehr unmittelbar auf das Leben des wissenden Subjektes einen Einfluß auszuüben scheint; und aus der zweiten Forderung ein Verlangen nach Verständnis, auch da, wo die verstandene Beziehung nicht mehr direkt für das Verhalten des verstehenden Individuums von Bedeutung ist. Aber auch unabhängig von der Haltbarkeit dieser genetischen Hypothese zeigt die konkrete Mannigfaltigkeit des theoretischen Verhaltens, daß jede wissenschaftliche Einzeluntersuchung, die zu einem Ergebnisse gelangt, entweder das Bedürfnis nach Kenntnis oder das nach Verständnis des Wirklichen, also entweder den Tatsachenhunger oder den Verständnisdurst befriedigt.

2) Es besteht aber nun jede Befriedigung der ersten Art in einem Feststellen neuer, jede der zweiten in einem Wiedererkennen alter Tatsachen. Die erstere Behauptung bedarf keines Beweises: niemand wird meinen, es könnte je durch Aufzeigung des schon Bekannten als solchen die Neugierde gestillt werden. Aber auch das letztere ist nun eine naheliegende Einsicht, die wohl in ihrer allgemeinsten Fassung von AVENARIUS [1]) dargelegt worden ist: die Aussicht von einer Bergspitze wird „verständlich", wenn jeder Gipfel, den sie umfaßt, als identisch erkannt wird mit einem schon früher (sei es durch unmittelbare Anschauung, sei es durch seinen Namen, seine Stellung auf der Karte etc.) bekannten, und ebenso die Entstehung eines Gedichtes, wenn sein Urheber als identisch mit einem sonst aus der Geschichte bekannten Individuum erkannt würde; ebenso aber hört auch ein nur einmal beobachtetes Tier oder ein singuläres paläontologisches Fundstück auf, „unbegreiflich" zu sein, wenn sie erwiesen werden als einer schon bekannten Gattung zugehörig; und ebenso wären die Röntgenstrahlen erst dann „erklärt", wenn in ihnen ein schon anderweitig bekannter Typus des Geschehens nachgewiesen werden könnte (wie etwa die Planetenbewegung „erklärt" heißt durch die Identifizierung mit der Bewegung terrestrischer Projektile). Nur ist darauf zu achten, daß in den letzten beiden Fällen nicht eine numerische, sondern nur eine spezifische Identität vorliegt; denn während jene Berggipfel und Autoren der Zahl nach dieselben Individuen waren, sind diese Tiere und Bewegungen bloß der Art nach gleich. Diese Unterordnung unter einen bekannten Typus (des Seins resp. des Geschehens) ist also eine besondere Art des „Verstehens", die wir einstweilen als Begreifen resp. als Erklären

[1]) Kr. d. r. Erf. II. S. 221 ff.

bezeichnen wollen. Geordnet aber sind die Tatsachen in beiden Fällen: das eine Mal, indem sie als der Zahl nach dieselben zusammenfallen, das andere Mal, indem sie als der Art nach gleich zusammengestellt sind.

3) Noch könnte es zweifelhaft scheinen, ob wirklich alle wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen in dieser Weise entweder auf Feststellung oder Ordnung von Tatsachen abzielen. Und zwar sind es namentlich die „abstrakten" Wissenschaften wie Logik und Mathematik einerseits, die „normativen" Wissenschaften wie Ethik und Politik andererseits, welche diesem Zweifel Nahrung geben können; denn bei den übrigen scheint ein Bedenken überhaupt nicht zu besorgen. Nun ist aber hinsichtlich der letzteren klar, daß das „Normative" an ihnen sich überhaupt der wissenschaftlichen Behandlung entzieht; denn diese kann nur einerseits die Wertungen als Tatsachen feststellen, oder auch „begreifen" und „erklären"; andererseits unter Voraussetzung gewisser Zwecksetzungen jene Mittel ausfindig machen, welche deren Verwirklichung ermöglichen; in beiden Richtungen aber wird sie nicht anders als überall sonst verfahren können. Was nun aber Logik und Mathematik betrifft, so ist daran zu erinnern, daß wir oben (§ 2. 2) die Frage offen lassen mußten, ob „Gedanken" lediglich als Bewußtseinserlebnisse oder noch in anderer Weise existieren; von Zahlen und Raumgebilden aber wird dasselbe gelten wie von anderen „Begriffen", nur daß hier noch die Möglichkeit hinzutritt, sie könnten lediglich Eigenschaften körperlicher Objekte sein. Dementsprechend werden wir auch hier nur sagen können, daß logische und mathematische Untersuchungen entweder Eigenschaften und gesetzmäßige Beziehungen zwischen objektiven Gedanken, Zahlen und Raumgebilden zu ermitteln suchen, oder aber gewisse Regeln des psychischen Geschehens, oder endlich (was die Mathematik betrifft) Eigenschaften physischer Gegenstände: in allen diesen Fällen aber würden durch sie ganz ebenso Tatsachen festgestellt oder geordnet wie etwa in der Mineralogie oder Mechanik, und in keinem würde also unsere allgemeine Bestimmung des wissenschaftlichen Interesses berührt.

4) Obwohl dies zum Verständnis des Folgenden nicht mehr unbedingt erfordert wird, soll doch gleich hier betont werden, daß die Alternative: Feststellung oder Ordnung, sich höchstens auf die einzelne wissenschaftliche Untersuchung, nie aber auf eine ganze Wissenschaft beziehen kann, als welche vielmehr stets Untersuchungen von beiderlei Art in sich schließt. Schon dem hypothetischen Organismus, von dem unsere Betrachtung ausging, wäre ja für seine biologischen Zwecke in gar keiner Weise gedient

mit der Kenntnis eines schlechthin „unverständlichen“ Objektes, d. h. eines solchen, das ihm weder seiner Individualität noch seiner Art nach bekannt wäre, in Bezug auf dessen Eigenschaften und Wirkungsweisen sich deshalb gar nichts ausmachen, und demgegenüber sich also auch gar kein zweckmäßiges Verhalten feststellen ließe. Und ebensowenig hätte natürlich für ihn eine Ordnung ein Interesse, deren Glieder gar nie als Bestandteile seiner Umgebung auftreten würden — davon abgesehen, daß ja die Kenntnis einer solchen Ordnung ihm (wenigstens auf natürlichem Wege) überhaupt nicht vermittelt werden könnte. Ebenso aber verhält es sich auch noch in der Wissenschaft: auch sie hat ebensowenig ein Interesse an dem schlechthin ungeordneten Wirklichen wie an der schlechthin unverwirklichten Ordnung. Ja man kann geradezu sagen: wenn es ohne Zweifel zum Begriffe des Wissens gehört, daß etwas von etwas gewußt werde, so kann ebensowenig etwas gewußt werden, ohne daß etwas davon, wie etwas, daß nicht von etwas gewußt würde; dasjenige aber, wovon etwas gewußt wird, wird stets eine Tatsache im weitesten Sinne, dasjenige, was davon gewußt wird, stets eine Ordnungsbeziehung sein, da nur entweder Identität mit einem Besonderen oder Zugehörigkeit zu einem Allgemeinen prädiziert werden kann. Dann aber kann zwar die einzelne wissenschaftliche Untersuchung entweder von dem Subjekt ausgehen, und von ihm ein Prädikat auszusagen trachten, oder von dem Prädikat, um zu ihm ein Subjekt zu suchen; aber die abgeschlossene Wissenschaft wird stets Subjekt und Prädikat verbunden enthalten, und das heißt: das Wirkliche als ein Geordnetes, und die Ordnung als eine verwirklichte. Dies bestätigt sich durchaus, wenn man weiter die wechselseitige Bedingtheit beider Untersuchungsweisen bedenkt; denn nur durch die Kenntnis der Teile kann das unvollständige Verständnis der Ordnung des Ganzen ergänzt, nur durch das Verständnis der Ordnung des Ganzen kann die unzulängliche Kenntnis der Teile erweitert werden: jenes Verfahren nennen wir die Induktion, dieses die Deduktion. Schon SCHLEIERMACHER [1]) hat dies ausgesprochen: „Die Richtigkeit der Kombination beruht auf zwei Operationen, der heuristischen und der architektonischen, und diese sind auch durcheinander bedingt. . . . Die heuristische ist durch die architektonische bedingt; denn nur nach einem bestimmten, eine Mehrheit des Wissens umfassenden Schematismus kann von Einem Punkt aus ein anderer bestimmt gesucht werden. Ebenso aber die architektonische durch die heuristische; denn nicht jede unbestimmte Vielheit läßt sich in eine abgeschlossene Ordnung bringen; es muß erst das Fehlende gesucht werden.“

5) Es scheint aber deshalb notwendig, besonders zu betonen, daß es sich hier nur um einen Unterschied der Operationen, und nicht um einen solchen der Wissenschaften handelt, weil jüngst ein breit angelegter Versuch unternommen worden ist, diese letztere These zu vertreten und durchzuführen. Hebt man nämlich aus dem allgemeinen Begriffe des Verstehens

[1]) Dial. § 234.

jene beiden Fälle heraus, die wir oben als Begreifen resp. Erklären bezeichnet haben, so kann man das Verhältnis von Tatsache und Ordnung näher präzisieren als das des Besonderen und des Allgemeinen. Und nun behauptet RICKERT [1]), es sei die eigentümliche Aufgabe der Naturwissenschaft, die Wirklichkeit zu betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, die der Geschichtswissenschaft aber, sie zu betrachten mit Rücksicht auf das Besondere. Wie man sieht, sind hier die Ausdrücke Natur und Geschichte in einem sehr weiten Sinne genommen: jener soll auch das Psychische bedeuten, sofern die typischen Formen seiner Erscheinung und die gesetzlichen Formen seiner Folge in Betracht gezogen werden; dieser auch das Anorganische, sofern auf die bloße Tatsächlichkeit seines individuellen Vorkommens gesehen wird. Die Klassifikation der religiösen Gefühle wäre also eine naturwissenschaftliche, die Enumeration der Planetoiden eine geschichtswissenschaftliche Aufgabe. So wenig nun zu bestreiten ist, daß der moderne Sprachgebrauch den Ausdruck „Natur“ wirklich nicht auf die Bezeichnung des Physischen einschränkt, und daß der antike Sinn des „Historischen“ in der Tat alles umfaßt, wovon man „Kunde“ haben kann, so wird man sich dennoch schwer entschließen, das „Natürliche“ vom „Physischen“ zu trennen, und das Gebiet des „Geschichtlichen“ so unermeßlich auszudehnen. Indes, dieser terminologischen Schwierigkeit wäre ja leicht zu begegnen: man brauchte ja nur den Ausdrücken RICKERTS die anderen: Ordnungswissenschaften und Tatsachenwissenschaften, zu substituieren. Was hier Anstoß erregt, ist vielmehr diese Trennung der Wissenschaften selbst, und nach dem Obigen glaube ich nicht, daß dieser Anstoß durch RICKERTS mannigfache Zugeständnisse und seine Anerkennung eines „relativ Historischen“ in den Naturwissenschaften behoben werden kann. Denn eine absolute Ordnungswissenschaft und ebenso eine absolute Tatsachenwissenschaft scheinen mir dem Begriffe der Wissenschaft zu widersprechen, der verlangt, daß etwas gewußt, d. h. angeschaut und begriffen (resp. erklärt) werde. Aber das schlechthin Allgemeine wäre auch ein schlechthin Unanschauliches, und das schlechthin Besondere ein schlechthin Unbegreifliches (resp. Unerklärliches). An beiden aber hat die Wissenschaft kein Interesse: dort hätte sie Prädikate, die sie von keinem Subjekt aussagen könnte; hier Subjekte, von denen sie kein Prädikat auszusagen vermöchte. In der Tat setzen die allgemeinen Fallgesetze der Mechanik ebenso sehr die besonderen fallenden Körper voraus, wie der individuelle Michelangelo der Kunstgeschichte die Allgemeinbegriffe des Menschen, der Plastik usw.; und wenn die Religionsgeschichte den Charakter Buddhas „begreiflich“ oder die Entwickelung Luthers „erklärlich“ machen will, so ordnet sie diese besonderen Tatsachen ganz ebenso den allgemeinen psychischen Typen und Gesetzen unter, wie die Astronomie die allgemeinen Gesetze der Anziehung

[1]) Grenzen S. 248 ff.

und Bewegung auf besondere Fälle anwenden muß, um eine „Störung" des Uranus oder den Umlauf der Jupitermonde zu „erklären". Kurz, obwohl wir die Tendenz der RICKERTschen Aufstellungen für eine relativ berechtigte halten und ihr auch späterhin einigermaßen gerecht zu werden hoffen, und obwohl wir auch an dieser Stelle betont haben, daß Feststellung und Ordnung der Tatsachen wirklich die Grundtendenzen aller Wissenschaften ausmachen, so müssen wir doch, wenn diese Unterscheidung dazu verwandt werden soll, die Wissenschaften selbst einzuteilen, mit MÜNSTERBERG [1]) entgegnen: „Gegenstand der Wissenschaft ist ... weder das Vereinzelte, noch auch bloß das Allgemeine, sondern das Einzelne, wie es unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen sich darstellt, samt dem Allgemeinen, wie es gedacht werden muß, um alles Einzelne in Beziehungen zu setzen. Das Einzelne, wie es unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen erscheint, und das Allgemeine selbst ist daher nirgends zu trennen; beides gehört zusammen, und eine Scheidung zwischen der Wissenschaft des Einzelnen und der des Allgemeinen hat keine prinzipielle Bedeutung."

§ 6

Dagegen zeigt ein Blick auf die Probleme der Weltanschauungslehre, daß ihre Beantwortung weder zur Feststellung noch zur Ordnung von Tatsachen irgend etwas beiträgt. Vielmehr beziehen sie sich ausschließlich auf die gedankliche Nachbildung schon anderweitig festgestellter und geordneter Tatsachen, so daß hier zum Selbstzweck geworden ist, was in den anderen Wissenschaften zwar auch stattfindet (§ 2), aber doch nur als Mittel zur Befriedigung anderer Interessen (§ 5). Die Weltanschauungslehre ist demnach eine sekundäre Wissenschaft, und das sie beherrschende Interesse kann nur ein solches sein, welches das Vorhandensein anderer, primärer Wissenschaften schon voraussetzt.

ERLÄUTERUNG

1) Ich erinnere hier zunächst an dasjenige, was schon oben (§ 1. 4) bemerkt wurde: eine vorläufige und annähernde Vorstellung von der Aufgabe einer Wissenschaft ist unerläßlich, um diese Aufgabe näher zu bestimmen. Demnach kann hier vorausgesetzt werden, daß dem Leser einige Hauptprobleme der Weltanschauungslehre gegenwärtig sind; dann wird ihm aber auch die einleitende These dieses Paragraphen alsbald einleuchten: daß nämlich die Auflösung dieser Probleme weder über Einzeltatsachen noch über Zusammenhänge von solchen einen Aufschluß gewähren kann. Ob z. B. die Gegenstände unserer Sinneswahrnehmung Dinge oder Erscheinungen sind — die

[1]) Prinzipien S. 108.

Beantwortung dieser Frage hat auf unsere Kenntnis dieser Gegenstände nicht den geringsten Einfluß: der extreme Idealist nimmt nicht mehr und nicht weniger wahr als der naive Realist; beide unterscheiden sich voneinander weder theoretisch in Bezug auf ihr Wissen, noch praktisch in Bezug auf ihr Verhalten. Oder ob die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes auf einer realen Produktion der Wirkung durch die Ursache, auf einer empirischen Succession ähnlicher Vorgänge, oder auf einer apriorischen Kausalkategorie beruht — dies macht hinsichtlich unserer Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeit nicht das mindeste aus: dem Aprioristen sind weder mehr noch weniger solcher Gesetze bekannt als dem Empiristen. Dasselbe Ergebnis würde sich durchgehends herausstellen: in der Weltanschauungslehre bezieht sich das Problem des Raumes nicht auf geometrische, das der Seele nicht auf psychologische, das der Materie nicht auf chemische, das der Kraft nicht auf physikalische Fragen. Und jene Fälle, wo es sich vielleicht anders verhalten könnte, werden wir eben deshalb sehr bald aus dem Aufgabenkreise dieser Disziplin ausscheiden. So streng glauben wir das Prinzip der Unfruchtbarkeit gleich von Anfang an aussprechen und im ganzen Verlaufe der Untersuchung durchführen zu müssen: wohl wissend, daß wir damit auf die Teilnahme vieler Anhänger nicht nur des „gesunden Menschenverstandes", sondern auch eines an spruchsvolleren „Positivismus" oder „Pragmatismus" für unser Unternehmen verzichten; aber auch überzeugt, daß zu neuen Erkenntnissen kein anderer Weg führt als der der Beobachtung und Bearbeitung von Tatsachen, und daß deshalb eine ihrem Wesen nach spekulative Wissenschaft nur dann ihr selbständiges Dasein behaupten kann, wenn sie von vornherein darauf verzichtet, Erfolge von solcher Art in Aussicht zu stellen. Woher aber eine solche sterile Spekulation überhaupt ihr Recht auf Existenz ableiten könne, dies wird hoffentlich dem Unvoreingenommenen bald genug klar werden.

2) Fragen wir uns nämlich jetzt, worauf sich denn die Probleme der Weltanschauungslehre im allgemeinen beziehen, so werden wir nach den obigen Beispielen zunächst jedenfalls erwidern müssen: auf die gedankliche Nachbildung gegebener Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge. Gegeben sind die Objekte der Sinneswahrnehmung und die Gesetze ihrer Veränderung, und gefragt wird nun, ob jene zu denken seien als Dinge oder als Erscheinungen, diese als Produktionen, Successionen, Kategorien. Und ebenso hinsichtlich aller anderen Punkte. Nun erinnern wir uns aber: gedankliche Nachbildung war ja das Wesen jeder Wissenschaft (§ 2). Allein dort war sie ein Mittel.

Denn das Interesse der Wissenschaft im allgemeinen haftete an der Feststellung und Ordnung der Tatsachen (§ 5). Dies also waren die Zwecke. Und die Angemessenheit jenes Mittels zu diesen Zwecken läßt sich leicht einsehen. Offenbar nämlich diente die gedankliche Nachbildung zunächst der Herausarbeitung der Ordnung; und diese wiederum gab Anlaß zu neuen Feststellungen. Denn unmittelbar zu neuen Fakten kann natürlich niemand dadurch gelangen, daß er die alten Fakten in Gedanken abbildet; wohl aber kann dadurch eine Ordnung derselben vorläufig zum Bewußtsein gebracht werden, und so der Antrieb entstehen, neue Daten aufzusuchen, die sich als fernere Glieder ihr einfügen und sie so vervollständigen können: wie wenn etwa der Historiker gewisse einzeln überlieferte Ereignisse vorstellt als erfüllend gewisse Teilstrecken einer Zeitreihe, und nun Anlaß nimmt, nach weiteren Ereignissen zu suchen, welche die Lücken dieser Zeitreihe ausfüllen könnten; oder wenn der Chemiker, eine Reihe einzelner Beobachtungen zusammenfassend, ein Element denkt als eine bestimmte Stellung in der Reihe der Elemente einnehmend, und nun hierdurch angeregt wird, die Verwandtschaftsbeziehungen desselben zu anderen Zwischengliedern jener Reihe experimentell festzustellen.

3) Die gedankliche Nachbildung also, die in den anderen Wissenschaften Mittel ist, wird in der Weltanschauungslehre zum Selbstzweck. Damit erweist sie sich aber als eine sekundäre Wissenschaft; denn erst muß die gedankliche Nachbildung zu irgendwelchen Zwecken überhaupt in Vollzug gekommen sein, ehe sie an sich selbst zum Problem werden kann. Wie aber kann sie dies auch dann noch werden? Nach dem oben (§ 3) über die biologische Bedingtheit alles theoretischen Verhaltens Ausgeführten offenbar nur dadurch, daß an dem Prozeß der gedanklichen Nachbildung selbst ein Interesse entsteht, d. h. dadurch, daß dieser Prozeß, wenn er lediglich im Dienste der Einzelwissenschaften vollzogen wird, eine Hemmung der praktischen oder theoretischen Funktionen und damit eine Schädigung des organischen oder intellektuellen Lebens nach sich zieht, und so das Bedürfnis nach einer Beseitigung dieser Hemmung erzeugt. So viel also läßt sich jetzt schon einsehen: die Weltanschauungslehre setzt den Bestand der Einzelwissenschaften voraus, und hat die Aufgabe, einem Mißstande abzuhelfen, welcher anläßlich der von diesen Wissenschaften vollzogenen gedanklichen Tatsachennachbildungen sich geltend macht; worin aber dieser Mißstand, und damit auch das die Aufgabe der Weltanschauungslehre bestimmende Interesse näher bestehe, das wird sich jetzt wohl ohne große Schwierigkeit feststellen lassen.

§ 7

Dieses die Weltanschauungslehre beherrschende und ihre Aufgabe bestimmende Interesse erweist sich nun näher als das der Widerspruchslosigkeit, und die Weltanschauungslehre kann deshalb definiert werden als jene Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, einen widerspruchslosen Zusammenhang aller jener Gedanken herzustellen, die von den Einzelwissenschaften sowie vom praktischen Leben zur Nachbildung der Tatsachen verwendet werden.

ERLÄUTERUNG

1) Daß die Widerspruchslosigkeit in der Tat ein Interesse im Sinne des vorigen Paragraphen darstellt, und demnach geeignet ist, die Weltanschauungslehre zu beherrschen und abzugrenzen, wird kaum bestritten werden; denn auch ohne hier schon auf den Begriff des Widerspruches des näheren einzugehen, können wir seine biologische Bedeutsamkeit einsehen. Denken wir nämlich die theoretischen Funktionen hervorgegangen aus den praktischen (§ 3. 1), so entspricht, wie das Wissen der Sicherheit und Entschiedenheit, so der Widerspruch der Unsicherheit und Unentschiedenheit des Verhaltens, also der Ratlosigkeit; dächten wir sie aber auch als selbständig und ursprünglich, so müßte doch die Unvollziehbarkeit eines widerspruchsvollen Gedankens eine empfindliche Störung des intellektuellen Lebens, und also gewiß auch eine Stockung der entsprechenden organischen Prozesse bedeuten. Es bleibt also nur übrig, zu zeigen, daß die gedankliche Nachbildung der Tatsachen in Leben und Einzelwissenschaften in der Tat zu Widersprüchen führt, die innerhalb jener Teilgebiete nicht ausgeglichen werden können, und daher zu dieser Ausgleichung einer besonderen Disziplin bedürfen. Nun ist aber von vorneherein zweierlei klar. Zunächst bilden Einzelwissenschaften und Praxis dieselben Tatsachen je nach ihren speziellen Interessen durch andere Gedanken in anderen Zusammenhängen nach (§ 4), und bei dem Mangel jeder regulierenden Instanz läßt sich gar nicht absehen, wie bei diesem Verfahren der Fall ausgeschlossen werden könnte, daß hiebei widersprechende Ergebnisse zu Tage treten sollten. Sodann aber können solche Widersprüche, wenn sie einmal aufgetreten sind, innerhalb der einzelnen Teilgebiete unmöglich zur Ausgleichung gelangen, da ja ihre Quelle eben der Gegensatz der durch die verschiedenen Interessen geforderten Nachbildungsweisen ist, dieser aber natürlich demjenigen nie zum Bewußtsein kommen

kann, der stets nur Einer solchen Nachbildungsweise sich bedient und bedienen muß. Daß nun aber in der Tat dieser Vormeinung auch der wirkliche Sachverhalt entspricht, dafür möge hier nur Ein Beispiel Zeugnis ablegen, da wir einerseits keinen Grund haben, allzuviel spätere Ausführungen vorwegzunehmen, und da dasselbe andererseits bedeutsam und eindrucksvoll genug ist, um den entscheidenden Punkt ins klare zu bringen. Der Physiker denkt fast jeden einzelnen Wahrnehmungsinhalt, im Zusammenhange mit anderen vorhergehenden und nachfolgenden Wahrnehmungsinhalten, als einen körperlichen Gegenstand; der Psychologe dagegen denkt denselben Wahrnehmungsinhalt, im Zusammenhange mit vorhergehenden und nachfolgenden Phantasievorstellungen, Affekten usw., als einen Bewußtseinszustand. Aber daß dieselbe Tatsache sowohl das eine wie das andere sollte sein können, dies erscheint — jedenfalls so lange, als beide Begriffe in ihrer gewöhnlichen Bedeutung genommen werden — ohne Zweifel als ein Widerspruch. Und offenbar kann dieser weder von der Physik noch von der Psychologie aufgelöst werden; denn in der Physik als solcher kommt nichts von Bewußtseinszuständen, in der Psychologie als solcher nichts von körperlichen Gegenständen vor: in keiner von beiden Wissenschaften kann daher der dargelegte Widerspruch auch nur empfunden werden, und also gewiß erst recht nicht ausgeglichen. An diesem Einen Beispiele zeigt sich die Notwendigkeit einer schiedsrichterlichen Disziplin, und tritt eben damit auch die Aufgabe der Weltanschauungslehre hervor. Indem aber diese Aufgabe hiemit in der angegebenen Weise bestimmt ist, wird es erforderlich, das Gebiet unserer Wissenschaft in mehrfacher Hinsicht etwas genauer abzugrenzen.

2) Zunächst ist hier zurückzukommen auf jenen Gesichtspunkt, den wir im vorigen Paragraphen als das Prinzip der Sterilität ausgesprochen haben: die Weltanschauungslehre hat nicht die Aufgabe, Tatsachenfragen zu beantworten. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß in ihr von den Tatsachen gar nicht die Rede sein werde. Im Gegenteil: eben aus dem Bisherigen folgt, daß sie diesen (als zu deren Nachbildung ja jene Begriffe gebildet wurden, die ihren primären Gegenstand darstellen) zumindest ein sekundäres Interesse zuwenden muß. Nur hat sie — so scheint sich vorläufig zu ergeben — alle auf die Feststellung und Ordnung solcher Tatsachen sich beziehenden Sätze den Einzelwissenschaften zu entlehnen. Doch kann diese ideelle Aufgabentrennung offenbar in zwei Fällen reelle Störungen erleiden: es kann geschehen, daß die betreffenden Einzelwissenschaften sich überhaupt in einem verhältnismäßig unfertigen Zustande befinden; es kann aber auch geschehen, daß eine solche Wissenschaft — auch in einem ausgebildeteren Stadium ihrer Entwickelung — durch ihre eigenen Interessen nicht veranlaßt wird, gewissen Tatsachenfragen besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, während für die Weltanschauungslehre sich die hervorragende Bedeutsamkeit gerade dieser Fragen herausstellt. In beiden Fällen wird der Kosmotheoretiker von dem Grundsatze des bloßen Entlehnens notwendig abgehen und auf dem Gebiete der betreffenden Wissenschaft selbst arbeiten müssen; allein im ersten Falle nicht als Kosmotheoretiker, und auch im zweiten nicht, sofern er Kosmotheorie treibt, sondern nur, sofern er sie treiben will. Mit anderen Worten: wo sich die Notwendigkeit herausstellt, wird er auch auf diesen anderen Gebieten sich betätigen dürfen und müssen, dabei aber sich bewußt bleiben, daß diese Arbeiten nicht eigentlich zu seiner Wissenschaft gehören, und daß daher auch auf sie nicht deren Methoden, sondern jene der betreffenden Einzelwissenschaft anzuwenden sind. Nun wird sich im Verlaufe unserer Darstellung ergeben, daß insbesondere zu der Psychologie die Weltanschauungslehre wirklich in dem hier allgemein als möglich dargestellten Verhältnisse steht, und zwar in beiden Richtungen. Denn es wird sich zeigen, daß zwar einerseits besondere geschichtliche Gründe die Kosmotheorie in ihrer gegenwärtigen Lage nötigen, eine große Anzahl psychologischer Theoreme sich anzueignen; daß aber andererseits die Psychologie überhaupt sich in einem recht unbefriedigenden Zustande befindet, und daß sie überdies gerade den Fragen, die für die Weltanschauungslehre die entscheidenden sind, von sich selbst aus nur eine sehr geringe Aufmerksamkeit zuzuwenden pflegt. Die Folge dieser Sachlage wird sein, daß unsere folgenden Darlegungen sich zu einem sehr großen, wenn nicht geradezu zum größeren Teil auf psychologische Tatsachenfragen beziehen werden; auch werden sich diese Untersuchungen von den eigentlich kosmotheoretischen nicht immer äußerlich trennen lassen. Um so notwendiger wird es sein, sich stets gegenwärtig zu halten, daß ein psychologischer (und ebenso natürlich ein anderer einzelwissenschaftlicher) Satz für sich allein niemals ein Problem der Weltanschauungslehre auflösen kann: wäre es ja sonst eben kein kosmotheoretisches, sondern vielmehr ein psychologisches Problem! Wohl aber kann es geschehen, daß der Fortgang von der Lösung des psychologischen zu der des kosmotheoretischen Problems auf gewissen Gebieten allmählich zu einem einfachen und leichten schematischen Schritt herabsinkt: dann näm-

lich, wenn das Verhältnis beider Gebiete einmal im allgemeinen klar geworden ist, und deshalb die Schwierigkeiten der Untersuchung sich vorwiegend auf die Seite der psychologischen Vorarbeit zurückgezogen haben. So viel mag über diesen Punkt vorblickend hier am Platze gewesen sein.

3) Durch die Abgrenzung der Aufgabe unserer Disziplin ist aber auch ihr Verhältnis zu dem berührt worden, was man gemeinhin Philosophie nennt, und näher zu jenen Zweigen derselben, die wir oben (§ 1) als Metaphysik und Erkenntnistheorie kennen gelernt haben. In Bezug auf die „Philosophie" nun spricht eine alte und verbreitete Betrachtungsweise mit Recht aus, sie sei geschichtlich zuerst „Wissenschaft überhaupt" gewesen; allmählich hätte sich aus ihr die große Schar der „Einzelwissenschaften" ausgesondert; und der jeweils zurückbleibende Rest noch nicht verselbständigter Problemgruppen bilde in jedem Zeitpunkt den Problemkomplex der „Philosophie". Und wenn angenommen werden darf, innerhalb dieses Gebietes hätten sich heute die theoretischen von den praktischen Fragen schon klar genug geschieden, und innerhalb der theoretischen Philosophie hätten sich wiederum Logik und Psychologie einigermaßen selbständig gemacht, so bleiben dann insbesondere „Metaphysik" und „Erkenntnistheorie" als diejenigen philosophischen Disziplinen übrig, deren Verhältnis zur Weltanschauungslehre jetzt, wo die Aufgabe der letzteren bestimmt ist, einer nochmaligen Auseinandersetzung bedarf. Nun ist es klar, daß die Aufgabe, zwischen den verschiedenen Einzelwissenschaften einen widerspruchslosen Zusammenhang herzustellen, niemals die Aufgabe einer besonderen Einzelwissenschaft sein kann, da ja alsbald das Bedürfnis nach einer neuen Kontrollinstanz sich geltend machen müßte: die Weltanschauungslehre ist also jedenfalls ein Teil des „philosophischen" Problemresiduums im obigen Sinne, und es ist begrifflich undenkbar, daß sie je als Sonderwissenschaft aus demselben heraustreten könnte. Aber eine andere Frage ist es, ob jenes Residuum nicht gegenwärtig auch noch andere Problemgruppen enthält, die sich nicht auf den widerspruchslosen Zusammenhang der Sonderwissenschaften, sondern selbst auf Tatsachen beziehen. Diese Frage kann unmöglich verneint werden. Denn, wie immer es im übrigen stehen möge, zwei der ältesten und ehrwürdigsten Probleme jedenfalls, welche allgemein und unwidersprochen der Philosophie und speziell der „Metaphysik" zugerechnet werden, beziehen sich sicherlich nicht auf Gedankenverhältnisse, sondern auf Fakten. Ich meine die Frage nach dem Dasein

und Wesen Gottes, und die nach der Unsterblichkeit der Seele. Hier handelt es sich nicht, oder doch nicht vorwiegend, um die ideelle Formulierung bekannter, sondern um die reelle Feststellung unbekannter Tatsachen. Ob ein Berg ein Ding heißen solle oder eine Erscheinung, oder ob meine Seele als eine Substanz zu denken sei oder als ein Neben- und Nacheinander von Phänomenen — dies sind Fragen der Auffassung; aber ob ich 100 Jahre nach meinem Tode noch Erinnerungen an mein Leben haben werde, und ob die Welt von Gott geschaffen wurde oder nicht — das sind Fragen des Sachverhaltes, die auf Einer Linie stehen mit den anderen, ob Rom von Romulus gegründet wurde, und ob im Jahre 2000 eine Sonnenfinsternis stattfinden wird. Eben deshalb aber fallen diese Fragen als solche nicht in das Gebiet der Weltanschauungslehre; denn es ist ausgeschlossen, daß ein und dieselbe Wissenschaft Probleme so entgegengesetzter Art mit Erfolg bearbeiten könnte. Will man also fortfahren, diese und ähnliche Probleme als philosophische zu betrachten, und sie nicht etwa einer spekulativen Theologie und Psychologie überantworten, dann muß festgestellt werden, daß die Weltanschauungslehre nur ein Teilgebiet der Philosophie darstellt, und zwar auch dann, wenn aus dieser die praktische Philosophie, sowie Logik und Psychologie schon ausgeschieden wurden. Es zeigt sich aber nun weiter, daß ein ähnliches Verhältnis auch stattfindet zwischen jenen Problemgruppen, die man gemeinhin durch die Ausdrücke *Metaphysik* und *Erkenntnistheorie* zu bezeichnen pflegt. Jene Fragen nämlich, die Gott und Unsterblichkeit betreffen, wird man kein Bedenken tragen, metaphysische zu nennen; sicherlich aber wird niemand sie als erkenntnistheoretische ansprechen. Somit scheint es zunächst, als könnten wir einfach das Gebiet der Metaphysik definieren als jenen Rest wissenschaftlicher Probleme, der sich noch nicht zur Selbständigkeit erhoben hat; dasjenige der Erkenntnistheorie oder Weltanschauungslehre aber als jenen Teil dieses Gebietes, der sich nicht auf Fragen tatsächlicher Natur bezieht. Erinnern wir uns indessen jener Bedenken, die wir seinerzeit (§ 1. 2) gegen die Ausdrücke *Metaphysik* und *Erkenntnistheorie* vorbringen mußten, so werden wir vorziehen, uns einer etwas anderen Ausdrucksweise zu bedienen: nämlich jenes größere Gebiet der noch undifferenzierten Gesamtwissenschaft mag uns Allgemeine theoretische Philosophie heißen; einen Teil derselben macht dann die Weltanschauungslehre aus, deren Aufgabe wir in diesem Paragraphen festgestellt haben; und dieser letztere Begriff würde sich umfänglich mit dem der Erkenntnistheorie

decken, inhaltlich aber sich dadurch von ihm unterscheiden, daß die „Erkenntnistheorie“ eine einseitig-subjektivistische Betrachtungsweise des gemeinsamen Stoffgebietes bezeichnen würde, von der sich die Weltanschauungslehre jedenfalls vor dem Beginne der Untersuchung frei erhalten muß, die sie sich aber auch als Ergebnis derselben — wie hier vorgreifend bemerkt sein mag — schwerlich wird aneignen können.

4) Durch die im vorstehenden begründete Ausscheidung des Gottesproblems aus dem Gebiete der Weltanschauungslehre soll nicht ausgeschlossen werden, daß diese Wissenschaft Anlaß nehmen kann, sich mit dem Gottesbegriffe nach gewissen Seiten desselben gelegentlich zu beschäftigen. Da vielmehr dieser Begriff vielfach dazu verwendet wird, um kosmotheoretische Probleme angeblich aufzulösen, so wird sie ihn insofern in Betracht zu ziehen und die Durchführbarkeit jener Versuche zu prüfen haben. So z. B. bei den Fragen nach der Unendlichkeit, nach der Zweckmäßigkeit und nach der Einheit der Welt. Es wird sich jedoch bei all diesen Gelegenheiten herausstellen, daß der Begriff eines außerweltlichen persönlichen Gottes weder erforderlich noch tauglich ist, diese oder andere Probleme der Weltanschauungslehre der Auflösung näher zu bringen; und schon von vorneherein ist ja nicht abzusehen, wie ihrem Wesen nach innerweltliche Fragen durch die Heranziehung eines außerweltlichen Wesens sollten gefördert werden können. Was aber etwa über das Gottesproblem selbst anhangsweise beigebracht werden kann, wird seinen Ort passender bei einer der erwähnten Gelegenheiten finden als an dieser einleitenden Stelle der Untersuchung.

Aehnlich steht es mit dem Unsterblichkeitsproblem. Die Weltanschauungslehre wird zu zeigen haben, daß zur gedanklichen Nachbildung des menschlichen Bewußtseins der Begriff einer unkörperlichen Substanz nicht entbehrt werden kann, daß jedoch alle Folgerungen unzulässig sind, welche aus diesem Umstande auf eine Fortdauer des Bewußtseins nach dem Tode schließen wollen. Sie wird weiter feststellen müssen, daß die Annahme eines (wenigstens innerweltlichen) Bewußtseins, dem es an jedem materiellen Substrate gebräche, gewissen notwendigen Postulaten der Wissenschaft widersprechen würde. Damit ist jedoch gar nichts über die Tatsachenfrage ausgemacht, ob nicht wirklich auch nach dem Tode noch „psychophysische“ Prozesse fortdauern mögen, d. h. solche, die sowohl aus körperlichen wie auch aus geistigen Vorgängen sich zusammensetzen. Diese Annahme einer psychophysischen Unsterblichkeit ist nämlich nicht nur an sich denkbar, sondern auch geschichtlich in drei verschiedenen Formen vertreten. Die eine ist die Lehre vom „feinen Leib“, also die Meinung, die Bewußtseinsvorgänge seien an ein materielles Substrat von besonders ätherischer Natur gebunden, das in den „groben“ Leib bei der Geburt einfahre, diesem während des Lebens einwohne, ihn aber beim Tode wieder

verlasse; und diese Ansicht findet sich fast gleichartig bei ÇANKARA [1]) und anderen Vertretern des indischen Vedantasystems einerseits, bei LEIBNIZ [2]) andererseits. Eine zweite Möglichkeit würde repräsentiert durch die Meinung FECHNERS [3]), nach der das Bewußtsein im Tode auf einen unermeßlichen Komplex aller derjenigen körperlichen Vorgänge überginge, die wir als Wirkungen unserer leiblichen Handlungen denken müssen. Eine dritte endlich wäre die *doctrina perennis:* die Hypothese der Seelenwanderung, die Indern und Aegyptern, PYTHAGORAS und PLATON, PHILON und PLOTIN gemeinsam ist, und der bekanntlich auch LESSING [4]) sich zugeneigt hat. Und zwar ist es merkwürdig, daß diese Ansicht gerade bei ihrem ältesten Auftreten in den Upanishads des Veda [5]) gänzlich auf der Voraussetzung des naturgesetzlichen Stoffkreislaufs zu beruhen scheint; nämlich auf dem Gedanken: wie die Elemente des Leibes durch Vermittlung von Dunst, Regen und Pflanzen wieder eintreten in neue Tierleiber, so werde wohl auch die Seele denselben Weg gehen. Denn wenn man bedenkt, wie weit verbreitet heute die Anschauung ist, in jedem Stoffteil stecke auch schon ein Stück Bewußtsein, so wird man auch darauf gefaßt sein müssen, einen modifizierten Glauben an die Metempsychose sich bald erneuern zu sehen, der freilich nicht gerade eine streng individuelle Kontinuität der Einzelseele in sich zu schließen brauchte. Allein derartige Spekulationen — wir haben es schon oben betont, und vielleicht wiederholen wir es hier schon unter lebhafterer Beistimmung des Lesers — liegen der Weltanschauungslehre fern: nach unseren Festsetzungen hat sie nicht die Aufgabe, in die unermeßliche Weite der Konjekturen über das Mögliche sich zu verlieren, sondern vielmehr die, streng an das Wirkliche sich haltend, ein widerspruchsloses Denken der gegebenen Tatsachen möglich zu machen.

5) Diese Aufgabe, die wir der Weltanschauungslehre zuweisen mußten, ist als diejenige der Philosophie schon oft bezeichnet worden. Ganz in unserem Sinne führt schon SCHLEIERMACHER [6]) aus, solange „die verschiedenen Gebiete jedes für sich ihr Wesen treiben“, gebe es „bei der Berührung derselben Streit“. „Dadurch wird allmählich rege . . . das Verlangen, diesen Widerstreit aufzuheben und einen allgemeinen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gebieten des Wissens aufzusuchen . . .“, und dies sei „das Verlangen nach Philosophie“. Und so bleiben denn [7]) „alle einzelnen Wissenschaften unvollkommen, wenn nicht über ihnen eine Zentralwissenschaft schwebt, und diese ist eben die Philosophie“. Ebenso definiert WUNDT [8]) „die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat“. Allein daneben

[1]) Deussen, Sutra's, S. 474 u. 721 f. [2]) Theodicée § 90 f. u. Monadolog. § 72 ff. (WW. VI. S. 152 f. u. 619 f.). [3]) Zend-Avesta II, S. 185 ff. [4]) Erziehung des Menschengeschlechtes § 94 ff. (WW. X. S. 326). [5]) Chandog. Up. 5. 4—10; Brihadaran. Up. 6. 2. 9—16 (60 Up. S. 141 ff. u. S. 507 f.). [6]) Dial. § 12 Zusatz. [7]) Ibid. § 4 Zusatz. [8]) System S. 21.

fehlt es nicht an Versuchen, von dem Bedürfnisse nach Widerspruchslosigkeit auch noch einen anderen Gebrauch zu machen: bald es hinzustellen als das treibende Motiv jeder wissenschaftlichen Forschung überhaupt, bald es zu verwenden, um nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Weltanschauungslehre wenigstens einigermaßen näher zu bestimmen. Beides gilt uns als verfehlt.

6) Wenn zunächst LIPPS [1]), und nicht unähnlich, wenn auch minder bestimmt, AVENARIUS [2]) „alles Erkenntnisstreben" zurückführen möchte auf ein „Interesse an der Lösung eines Widerspruchs", so ist damit freilich vorerst nur auf einen unbestreitbaren Sachverhalt hingewiesen: ehe ich nämlich feststelle, ob sich etwas auf die eine oder auf die andere Weise verhalte, pflegen mir diese verschiedenen, einander widersprechenden Möglichkeiten vorzuschweben, und ohne dieses Motiv würde ich oft zu jener Feststellung mich kaum entschließen. Allein offenbar spielt die Unerträglichkeit des Widerspruches in beiden Fällen eine ganz verschiedene Rolle. Wenn sich der Fall, den LIPPS im Auge hat, ereignen soll, so ist dazu die erste Voraussetzung, daß ich bereits ein Interesse an der Feststellung (resp. Ordnung) des Sachverhaltes habe; denn nur dieses kann mich dazu bringen, jene verschiedenen Möglichkeiten überhaupt zu erwägen. Und wenn nun diese verschiedenen Möglichkeiten einander widersprechen, so hat dies nicht etwa zur Folge, daß ich das Bedürfnis empfinde, diesen Widerspruch auszugleichen. Denn daß beiden Möglichkeiten die Wirklichkeit entsprechen könnte, auf diesen Gedanken werde ich nie verfallen, und nur dieser Versuch, das Widersprechende zu denken, könnte jenes Bedürfnis entstehen lassen. Sondern eben, weil ich beide nicht zugleich als wirklich denken kann, werde ich sie abwechselnd so denken: und dieses ruhelose Alternieren wird freilich auch ein intellektuelles Mißbehagen erregen, das wir aber nicht als Widerspruch, sondern vielmehr als Zweifel zu bezeichnen pflegen. Mithin ergibt sich: bei der Forschung in der Einzelwissenschaft setzt der Widerspruch voraus ein Interesse an dem Faktum, und äußert seine Wirkung nur insofern, als er zum Zweifel Anlaß gibt; dagegen in der Weltanschauungslehre setzt er gar kein Interesse an dem Faktum voraus (denn dies wäre ja befriedigt durch jede der widersprechenden einzelwissenschaftlichen Nachbildungen, und ein neues Faktum kann die Kosmotheorie gewiß nicht aufzeigen), und gibt auch gar nicht zum Zweifel Anlaß (denn daß nicht beide widersprechende Gedanken wahr sein können, dies ist nicht zweifelhaft, sondern gewiß), sondern hier wird der Widerspruch primär und unmittelbar als unerträglich empfunden, indem zwei Wissenschaften uns zumuten, zwei widersprechende Gedanken zugleich als wahr zu denken. Wollte man übrigens selbst diese Verschiedenheiten vernachlässigen, so bliebe doch immer die ganze intellektuelle Lage charakteristisch genug bestimmt. Man könnte dann höchstens sagen: die Widersprüche der Un-

[1]) FWD S. 113. [2]) Kr. d. r. Erf. II.S. 296 f.

wissenheit führen zur Wissenschaft, die Widersprüche der Wissenschaften aber zur Philosophie.

7) Allein, wie gesagt, auch solche Versuche sind zu erwägen, die durch den Begriff des Widerspruches nicht nur die Aufgabe, sondern auch den Inhalt der Weltanschauungslehre bestimmen wollen. Ich denke dabei zunächst an HERBART. Auch für ihn [1]) ist „Herausschaffung des Widerspruches . . der eigentliche Aktus der Spekulation". Allein er versteht [2]) hierunter „innere Widersprüche", die „in den Formen unserer Erfahrung liegen", und die wir überwinden, indem wir von dem widerspruchsvollen Zeugnisse der Erfahrung fortschreiten zu der widerspruchslosen außerempirischen Realität. Wir werden gleich hören, daß man auch HERBART kaum mit der vollen Wucht dieses Gedankens belasten darf; doch ist es wichtig, schon hier durch eine einfachste Erwägung sich darüber klar zu werden, daß derselbe eine vollkommen verkehrte Voraussetzung einschließt. In der Erfahrung nämlich kann es überhaupt keinen Widerspruch geben — wenigstens so lange nicht, als diese beiden Ausdrücke in ihrem engeren (hier allein in Frage kommenden) Sinne gebraucht werden. Dies ist eigentlich ganz von selbst einleuchtend. Denn die Erfahrung ist nur ein Name für den Inbegriff der erfahrenen Tatsachen. Aber Tatsachen liegen ruhig nebeneinander, und können einander niemals widersprechen. Dies können vielmehr einzig und allein Gedanken. Und auch die Gedanken nicht als Tatsachen. So z. B. widersprechen einander ohne Zweifel die beiden Gedanken: „Die Erde kreist um die Sonne" und „Die Sonne kreist um die Erde". Aber auch dieser Widerspruch bezieht sich nur auf ihren logischen Gehalt, nicht auf ihre psychische Tatsächlichkeit; denn daß verschiedene Menschen beide Sätze zugleich für wahr halten, oder auch, daß derselbe Mensch sie abwechselnd für wahr hält, diese Tatsachen der Erfahrung involvieren nicht den leisesten Widerspruch. Aber auch, warum sich dies so verhalten muß, läßt sich einsehen, ohne uns schon hier zu einer eingehenderen Analyse des Erfahrungs- wie des Widerspruchsbegriffes zu nötigen. Widerspruch nämlich, im logischen Sinne des Wortes, wird offenbar nur da ausgesagt, wo der Versuch, einen Gedanken zu vollziehen, gemacht wird und sich als undurchführbar erweist; ein Versuch aber ist — wir gebrauchen die Worte noch immer in ihrer gewöhnlichen Bedeutung — eine Tätigkeit, und in unserem besonderen Falle gehört er zu jener geistigen Tätigkeit, die wir Denken nennen. Erfahrung dagegen — in dem Sinne, der hier allein in Betracht kommt — ist ein passives Erleben, ein rein rezeptives Hinnehmen des Tatsächlichen. Somit heißt: in der Erfahrung einen Widerspruch finden, soviel wie: im rein passiven Verhalten etwas erleben wollen, was seinem Begriffe nach nur bei aktivem Verhalten erlebt werden kann; und dies ist offenbar selbst ein Widerspruch.

[1]) Hauptpunkte der Metaphysik, Vorfragen I (WW. III. S. 7). [2]) Allg. Metaphysik, Einleitung (WW. III. S. 67).

In der Tat hat auch HERBART selbst davor zurückgescheut, die Widersprüche so ohne weiteres in die Erfahrung selbst zu verlegen, und er sagt deshalb wohl auch [1]), sie müßten „in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden, . . . stecken". Aber auch so noch ist seine Meinung, daß uns diese primären und unzulänglichen (weil widersprechenden) Begriffe von der Erfahrung aufgenötigt werden, und daß also sie für diese Widersprüche verantwortlich sei: eben deshalb kann ja die Spekulation diese Widersprüche nur dadurch lösen, daß sie über den gegebenen Schein hinaus zu dem nicht mehr gegebenen Sein, den „Realen", vordringt. Aber eben dies werden wir nicht zugeben können. Denn wir wissen ja: die Tatsachen drängen uns überhaupt keine Begriffe auf, und am wenigsten widersprechende; sondern unsere Interessen sind es, die uns zu ihrer gedanklichen Nachbildung veranlassen, und so wird es auch die Verschiedenheit dieser Interessen sein, die jene Widersprüche erzeugt. Jedes Einzelinteresse nämlich ist als solches auch einseitig: es stellt deshalb auch jede Tatsache nur mit einigen anderen zusammen, während sie doch in der Erfahrung mit allen im Zusammenhange steht; und mithin erfolgt auch die gedankliche Nachbildung stets in unzulänglicher Weise. Und diese unzulängliche Einseitigkeit ist es nun, die sich rächt, indem in den verschiedenen Wissenschaften mehrere Gedanken auftreten, welche dieselbe Tatsache nachbilden, von denen aber jeder den Anspruch erhebt, ihr ganzes Wesen wiederzugeben und zu erschöpfen, während er in Wahrheit nur Einer Seite desselben adäquat ist. Diese Vielheit der Einseitigkeiten also ist im letzten Grunde die Quelle jener Widersprüche, mit denen es die Weltanschauungslehre zu tun hat, und ihre Aufgabe muß demnach darin bestehen, diese vielen Einseitigkeiten in Eine Vielseitigkeit zusammenzufassen und aufzuheben, nämlich alle die Tatsachen nachbildenden Gedanken so lange umzubilden, bis sie sich ebenso in einen widerspruchslosen Zusammenhang vereinigen lassen, wie jene Tatsachen selbst in der Erfahrung von vorneherein zu einem solchen verknüpft sind.

8) Hier wird nun aber auch der Ort sein, einem wichtigen Grundgedanken HEGELS gerecht zu werden, und zwar sowohl im Sinne des Verständnisses wie der Kritik. Ich meine seine Ansicht von der Bedeutung der Widersprüche oder Gegensätze in der Philosophie. Schon in einer seiner allerersten Schriften [2]) heißt es: „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie", und weiter: „Festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung mög-

[1]) Hauptpunkte der Metaphysik, Vorfragen II (WW. III. S. 11). [2]) Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (WW. I. S. 172 ff.).

lich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand . . ." Soweit könnten wir nach dem Obigen uns durchaus zustimmend verhalten; allein das Nähere dieser Lehre, wie wir es am kompendiösesten in der enzyklopädischen Logik [1]) dargestellt finden, setzt neben vielen vortrefflichen Ergänzungen auch mannigfache Unklarheiten derselben ins Licht. Danach hat „das Logische . . . der Form nach drei Seiten: die abstrakte oder verständige, die dialektische oder negativ-vernünftige, und die spekulative oder positiv-vernünftige." „Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend. . . . Die Tätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen . . . Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu tun hat und dabei stehen bleibt." Hier ist, wie man sieht, das Verfahren der einzelwissenschaftlichen Gedankennachbildung, ihr einseitiges Herausheben der für besondere Interessen bedeutsamen Seiten der Tatsachen klar und richtig gekennzeichnet. „Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte. . . . Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. . . . In unserm gewöhnlichen Bewußtsein erscheint das Nichtstehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so daß das eine gilt und auch das andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigene Natur sich aufhebt, und durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht. So sagt man z. B., der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußeren Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen sind, lebendig und auch sterblich zu sein. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt. . . . Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist. . . . Der Charakter des Vernünftigen ist . . . überhaupt der, ein Unbedingtes, und somit seine Bestimmtheit in sich selbst

[1]) Enzyklopädie d. phil. Wiss. I, § 79—82 (WW. VI. S. 146 ff.).

Enthaltendes zu sein. In diesem Sinne weiß vor allen Dingen der Mensch vom Vernünftigen, insofern er von Gott . . . weiß." Das Spekulative ist „dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven) als aufgehoben in sich enthält, und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist." Diese Einheit der Gegensätze aber sei „das Absolute", und das Spekulative daher dasselbe, was man als das Mystische zu bezeichnen pflege. Denn auch das Mystische sei „die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen . . ., welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten." Diesen Darlegungen gegenüber nun werden wir notwendig eine zwiespältige Haltung einnehmen müssen: zustimmend ohne Scheu vor dem Anschein der Verstiegenheit, aber auch ablehnend ohne Scheu vor dem Anschein der Trivialität. Richtig ist, daß das einzelwissenschaftliche, oder, wenn man will, „verständige" Denken die Fakten durch einseitige Gedanken nachbildet, indem es sie erschöpfen möchte durch einzelne, abstrakte Bestimmungen; daß diese in ihrem wechselseitigen Konflikt sich als unvereinbar erweisen; daß daraus für das philosophische, oder, wenn man will, „vernünftige" Denken die Aufgabe erwächst, eine solche gedankliche Nachbildung der Tatsachen zu liefern, welche „die Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt, aufgehoben in sich enthält"; und daß für dieses philosophische Denken die Fülle der Tatsachen sich nicht mehr als eine Vielheit abstrakter Einzelbestimmungen, sondern als eine konkrete Totalität darstellen muß. Aber unrichtig ist: einmal, daß jene einzelnen abstrakten Verstandesbestimmungen sich selbst aufheben; und sodann, daß diese konkrete Totalität ein Unendliches und Absolutes sein müsse. Sie heben sich nicht selbst auf, sondern sie heben einander auf. Es mag sein, daß der organische Prozeß sowohl als Leben wie als Sterben sich auffassen läßt; und gewiß läßt sich jeder Wahrnehmungsinhalt sowohl als etwas Subjektives wie als etwas Objektives denken. Aber dies tritt nicht zu Tage durch Versenkung in den Begriff des Lebens oder des Subjektiven; sondern erst, wenn ein anderes Interesse uns die Begriffe des Sterbens und des Objektiven bilden und sie auf dieselben Daten der Erfahrung anwenden läßt. Freilich erfordern alle Begriffe entgegengesetzte Korrelate. Denn, wie schon HOBBES [1]) erkannt hat, setzt jeder Eindruck einen Wechsel voraus, kann keine Bewußtseinstatsache bemerkt werden, die sich nicht von einer anderen kontrastierend abhöbe, und also auch kein Merkmal den Inhalt eines Begriffes bilden, ohne daß auch auf ein entgegengesetztes Merkmal ein entgegengesetzter Begriff sich gründete. Allein nicht der eine Begriff, z. B. der des Objektiven, wird nun schon dadurch „aufgehoben", daß neben ihm ein anderer, etwa der des Subjektiven, besteht, sondern nur seine Anwendung auf die Tatsache erscheint einseitig, sobald sich zeigt, daß dasselbe Faktum auch durch diesen anderen Begriff (z. B. das „Ding" auch als „Bewußtseinstatsache") gedacht werden

[1]) De corp. IV. 25. 5 (Opp. Lat. I. p. 320 f.).

kann; denn bis dahin konnte ja der Begriff des Subjektiven an ganz anderen Fakten (etwa an „Phantasmen" oder „Affekten") eine hinreichende Grundlage zu besitzen scheinen. Dieses aber zeigt sich nun niemals durch bloße Begriffszergliederung, sondern allein durch ein nochmaliges und anders interessiertes Zurückgehen auf die Tatsachen. Wo deshalb HEGEL rein „dialektisch" einen Begriff in sein Gegenteil umschlagen läßt, liegt allemal eine Unklarheit zu Grunde. So gleich — und dieses Eine Beispiel muß hier genügen —, wo er jene Prinzipien ins Werk zu setzen beginnt, und das „reine Sein" gleichsetzt dem „Nichts" [1]). Denn der Schluß: *im reinen Sein ist noch gar nichts gedacht, das sein könnte; also ist darin schlechthin das Nichts gedacht,* steht offenbar nicht höher als der andere stünde: *ein Versprechen ist kein Versprechen; denn in dem bloßen Versprechen überhaupt ist doch noch gar nichts bestimmtes versprochen.* Aber offenbar ist nicht Nichts versprochen, sondern es wird bloß nicht bestimmt, was versprochen ist. Und ebenso wird auch im „reinen Sein" nicht Nichts gedacht, sondern es ist in diesem Begriffe nur unbestimmt gelassen, was als seiend zu denken ist. Dagegen hat nun jene ganze Gleichsetzung allerdings ihren guten Sinn, sofern mit ihr gesagt sein soll, da das bloße Sein Allem zukomme, was wir erfahren, so könne es (nach dem oben erwähnten Grundsatze des HOBBES) kein erfahrbares Merkmal anzeigen, und es werde somit durch seine Aussage von dem betreffenden Subjekte noch gar nichts ausgesagt. In diesem Sinne werden wir diesen Gedanken seinerzeit selbst zu erwägen haben. Allein offenbar führt zu ihm nicht eine Zergliederung des Seinsbegriffes, sondern die Beobachtung, daß er auf alle Fakten anwendbar ist, und also nicht eines vom andern unterscheiden kann. Ich sagte aber nun zweitens: die konkrete Totalität, zu der das „vernünftige" Denken hinführen soll, brauche kein Unendliches und Absolutes zu sein; denn auch schon die Erfahrung selbst, als der Inbegriff der Tatsachen, ist eine solche konkrete Totalität. Freilich ist hier eine Mehrdeutigkeit der Ausdrücke zu beachten. In gewissem Sinne nämlich kann allerdings auch die Erfahrung, im Gegensatze zu den sie einseitig nachbildenden Gedanken, sowohl ein Unendliches heißen wie ein Absolutes. Ein Unendliches, weil jedes Faktum, wie wir noch sehen werden, hinsichtlich einer unbegrenzten Zahl von Merkmalen und Beziehungen begrifflich nachgebildet werden kann, während jeder solche nachbildende Begriff nur eine endliche (und meistens recht kleine) Zahl von Bestimmungen beachten, und also stets ein endlicher Begriff sein wird. Und ein Absolutes, sofern das Faktum (dem mehrfach erwähnten Prinzip zufolge) nach seinen Merkmalen nur begriffen werden kann relativ zu anderen Merkmalen, und überdies nach seinen Beziehungen nur relativ zu anderen Beziehungsgliedern, während es an sich ganz ohne solche Relativität als ein absolutes Faktum erfahren wird. Allein es liegt auf der Hand, daß nicht dies allein HEGELS Meinung ist, sondern daß er, nicht ohne diese Aequi-

[1]) Enzykl. I. § 87 (WW. VI. S. 169 ff.). Vgl. Log. (WW. III. S. 77 ff.).

vokationen zu benutzen, ein an sich ganz richtiges Formalprinzip in ein höchst anfechtbares Materialprinzip verkehrt. Ein Materialprinzip nämlich wäre es, wenn man durch solche vorläufige Betrachtungen über die Eigenschaften des menschlichen Denkens schon zu einer Einsicht darein gelangen könnte, als was denn die „vernünftige", die Gegensätze aufhebende „Spekulation" die Totalität des Konkreten werde zu denken haben. Das Formalprinzip dagegen stellt lediglich fest, daß die Weltanschauungslehre jene Widersprüche der einseitig „verständigen" Gedanken auszugleichen hat; was aber das Ergebnis dieses „vernünftigen" Denkens sein werde, das kann sich offenbar erst am Ende, und nicht schon am Anfang der Untersuchung herausstellen.

9) Uebrigens darf ich diese kurze Besprechung der berüchtigten Lehre von der Identität der Gegensätze nicht abschließen, ohne zu erwähnen, daß HEGEL schwerlich der erste Vertreter dieser „metalogischen" Ansicht heißen kann. Denn auch abgesehen von jenen oft widersprechenden Aussagen der Mystiker über das Absolute, an die sie nicht unabsichtlich sich anlehnte, und die uns später einmal beschäftigen werden, hat schon HERAKLIT über dieses Thema viel gerätselt. Und wenn freilich von seinen Äußerungen einige [1]) nur die Relativität der Gegensätze hervorzuheben scheinen (A ist in gewisser Hinsicht B, in anderer aber auch das diesem entgegengesetzte C: z. B. dasselbe für den Einen gut, für den Andern schlecht; für den Einen oben, für den Andern unten; schön für einen Affen, häßlich für einen Menschen usw.), andere [2]) den Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen an demselben Objekt (Leben und Sterben, Kalt und Warm, Naß und Trocken etc.), noch andere endlich [3]) die heilsame Bedeutung des reellen Streites einander entgegenwirkender Kräfte, so ist doch sehr zweifelhaft, ob auch für das Bewußtsein des Ephesiers diese Motive deutlich unterschieden waren. Und in der Tat bleiben einige solche Gleichsetzungen [4]) zurück, die viel eher einen „mystischen" als einen „verständigen" Eindruck machen (z. B. Eines ist Tag und Nacht, dasselbe Gerade und Krumm), ja ganz wie ein Ausspruch HEGELS klingt der Satz [5]): „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger". Jedenfalls aber scheint aus diesen „dunkeln" Reden, in Verbindung mit anderen skeptischen Schwierigkeiten, AENESIDEM den Schluß gezogen zu haben, daß das wahre Wesen der Dinge über den Satz des Widerspruches erhaben sei. Wenigstens bezeugt von ihm SEXTUS EMPIRICUS [6]), er sei von der skeptischen Behauptung, daß an den Dingen entgegengesetzte Eigenschaften erscheinen, zu der des HERAKLIT fortgeschritten, daß sie in der Tat entgegengesetzte Eigenschaften besäßen; und nur so kann wohl auch die (nicht nur von SEXTUS, sondern ebenfalls von TERTULLIAN [7]) berichtete) Tatsache verstanden werden, daß AENESIDEM trotz seiner sonstigen skeptischen Ansichten auch dogmatische Lehren vertreten hat [8]). Und so wird ihm denn wohl die

[1]) Frgg. 58 u. 61, 60, 82 f. (Diels). [2]) Frgg. 20 u. 126. [3]) Frgg. 51, 53, 80. [4]) Frgg. 57 u. 59. [5]) Frg. 67. [6]) Pyrrh. I. 210. [7]) De anima 9 u. 14. [8]) Die Einwendungen,

Priorität hinsichtlich des fragwürdigen Versuches verbleiben, den Widerspruch von unseren Gedanken über die Tatsachen auf die Tatsachen selbst zu übertragen.

§ 8

Aus dieser Bestimmung ihrer Aufgabe ergibt sich auch schon für die Methode der Weltanschauungslehre die wichtige Folgerung, daß sie nicht unmittelbar von den Tatsachen ausgehen kann, vielmehr ihren Untersuchungen stets Begriffe und die zwischen ihnen hervortretenden Widersprüche, kurz also Probleme zu Grunde legen muß: und zwar zunächst solche Probleme, die sich aus dem Nebeneinanderbestehen des praktischen Lebens und der einzelnen Wissenschaften unmittelbar ergeben, dann aber auch jene, welche die Weltanschauungslehre selbst in ihrer geschichtlichen Entwickelung ausgebildet hat. Sie hat dann diese ihr überlieferten Begriffe soweit umzubilden, daß sie einerseits zur Nachbildung der Tatsachen tauglich bleiben, daß aber andererseits die zwischen ihnen bestehenden Widersprüche gehoben werden: das Zusammentreffen dieser beiden Bedingungen kann dann als die Verifikation für die gelungene Auflösung der betreffenden Probleme angesehen werden, welche Auflösung jedoch wegen des stetigen Fortganges der praktischen und einzelwissenschaftlichen Begriffsbildung stets nur als eine einstweilige, und nie als eine endgültige gelten kann.

ERLÄUTERUNG

1) Daß niemand die Weltanschauungslehre, als eine ihrem Begriffe nach sekundäre Wissenschaft, von vorne anfangen könne; und daß es unmöglich sei, die Aufgabe, gedankliche Widersprüche auszugleichen, in der Weise zu lösen, daß man die widersprechenden Gedanken links liegen läßt und sich unmittelbar an die Tatsachen hält — dies sind formell selbstverständliche Folgerungen aus dem bisher Erörterten, die als solche kaum einer näheren Begründung bedürften. Allein inhaltlich widerstreiten sie so verbreiteten, starken, begreiflichen und in vieler Hinsicht schätzenswerten Neigungen, daß jene formelle Korrektheit ihnen wenig nützen möchte. Ist es doch nicht nur im allgemeinen das natürliche Bestreben junger Kräfte, frischer Geister und selbständiger Persönlichkeiten, eigene und neue Wege zu eröffnen, sondern scheint doch auch die besondere Lage der Weltanschauungslehre diesem Bestreben unzweideutig entgegenzukommen! Seit mehr als

die in neuerer Zeit gegen die angeführten Zeugnisse geltend gemacht worden sind, halte ich nicht für entscheidend. Doch ist hier nicht der Ort, diese Frage eingehend zu erörtern.

2000 Jahren brütet sie über den alten Fragen, und ist so weit davon entfernt, sie beantworten zu können, daß vielmehr ihr einziger unzweifelhafter Fortschritt in dem Aufwerfen neuer, noch schwierigerer Fragen zu bestehen scheint. Liegt da etwas näher, als die Forderung: „die philosophische Erkenntnis auf eine neue Grundlage zu stellen“ [1]), und endlich „statt auf diesen oder jenen Philosophen einfach auf den natürlichen Ausgangspunkt selbst zurückzugehen, und — statt an Bücher — unmittelbar an die Sachen anzuknüpfen“ [2])? So bildet sich ganz verständlicherweise die Auffassung aus, gerade die schiefen Begriffe der bisherigen Philosophie, ihre starren Vorurteile und verknöcherten Formeln seien es, die uns in der lebendigen Erfassung der Wirklichkeit behindern, und uns statt dessen in dem unendlichen Kreise unlösbarer Scheinprobleme herumtreiben. Darum weg von der Theorie, und zurück zur Erfahrung! „Wer als Psychologe etwas leisten will — ist ganz in diesem Sinne kürzlich geäußert worden [3]) — darf der philosophischen Weltanschauung nicht nur keinen freien, sondern sogar überhaupt gar keinen Spielraum gewähren, weil nur eine einzige Weltanschauung, nämlich diejenige, welche nichts als reine Erfahrung zuläßt, sich mit der Erfahrung überhaupt, und insbesondere mit der wissenschaftlichen Psychologie verträgt.“ Werden nun, solchen sthenischen Ausbrüchen gegenüber, die schlichten Worte SCHLEIERMACHERS [4]) noch irgend ein Gewicht haben können, nach denen „sich einem Jeden die gegebenen Begriffe aufdrängen, und an sie angeknüpft werden muß, wenn man sich nicht aus der Gemeinschaft des Erkennens heraussetzen will“? Gewiß nicht im Streite der wirkenden Kräfte; denn die Weisheit ist nie stärker als das Ungestüm. Aber sollten sie es denn überhaupt haben für eine besonnene Abwägung? Man mache sich noch einmal die Sachlage klar!

Wir haben gesehen (§ 7. 7): Tatsachen können keine Widersprüche enthalten. Aber ebensowenig auch Fragen und Antworten, Probleme und Lösungen. In der bloßen Tatsache liegt überhaupt nichts von Gedanken. Vielleicht ist es notwendig, noch besonders zu betonen: auch nicht der Gedanke der Tatsächlichkeit. Denn auch die Tatsache als Tatsache, die Erfahrung als Erfahrung denken, ist eben schon ein Denken, und dieses Denken über die Tatsache ist ganz etwas anderes als das bloße Erfahren derselben. Da nun doch jener ganze „Rückgang auf die Tatsachen“, dieser ganze „Standpunkt der reinen Erfahrung“ offenbar in Anspruch genommen wird für ein philosophisches oder wissenschaftliches, also jedenfalls denkendes Verhalten (und nicht etwa für ein nach Kuh-Art genießendes, nach Maler-Art betrachtendes oder nach Schwärmer-Art ergriffenes), so muß auch für dessen Vertreter angenommen werden, daß sie nicht bei dem bloßen Dasein der Tatsachen es bewenden, sondern sich über sie Gedanken machen wollen. Doch ist hier vielleicht noch eine Bemerkung einzuschalten. Denn man könnte einwenden, diese Gedanken seien doch selbst Tatsachen. Darauf ist zu sagen: gewiß sind sie auch Tatsachen (mögen sie nun subjektiv oder objektiv gefaßt werden — § 2. 2). Aber ein Denken machen sie aus — nicht sofern sie selbst Tatsachen sind, sondern sofern sie auf andere Tatsachen sich nachbildend beziehen (§ 2). Im übrigen wäre dieser Einwand für den Gegner am verhängnisvollsten; denn auch die starren Formeln und verknöcherten Begriffe der Philosophen sind ja in diesem Sinne Tatsachen, die zur Erfahrung gehören; wird also dennoch behauptet, sie führten ab von dem Standpunkte der reinen Erfahrung, so wird ihr Denkwert offenbar nicht nach ihrer Tatsächlichkeit bemessen, sondern nach ihrem Inhalt. Ebenso werden also auch die Gedanken der Vertreter einer Tatsachenphilosophie zu beurteilen sein. Auch ihr Inhalt wird noch nicht in der Erfahrung gelegen haben, sondern sich nur nachbildend auf sie beziehen.

Nun fragt sich weiter: wenn denn für jeden philosophischen, wissenschaftlichen, denkenden Standpunkt noch neben den Tatsachen Gedanken über diese Tatsachen vorausgesetzt werden, wie werden sich diese Gedanken zu jenen Tatsachen verhalten? Darauf kann hier vorläufig und allgemein nur geantwortet werden: nachbildend, aber nicht wie die Kopie zum Original, sondern wie das Porträt zum Menschen. Es ist nämlich von vornherein klar, daß ein Gedanke über eine Tatsache nicht einfach diese Tatsache noch einmal sein kann. Dies wäre weder möglich noch vorteilhaft: jenes nicht, weil doch ein Gedanke (eben als solcher) etwas ganz anderes ist als die gedachte Tatsache (die sehr häufig kein Gedanke sein wird); dieses nicht, weil der Denkende damit gar nicht über die ursprünglich gegebene Tatsache hinausgekommen wäre, und also umsonst gedacht hätte. Vielmehr kann der Gedanke immer nur eine Auffassung der Tatsache sein: er kann sie vielleicht in irgend einem Sinne „wiedergeben“, aber doch höchstens so, wie die flächenhafte Zeichnung den plastischen Körper, nämlich nach irgend einer Richtung hin durchgehend verändert. Und zwar ist (nach § 5. 2) dieses „Auffassen“ ein „Verstehen“, in den

[1]) F. J. SCHMIDT, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie, S. 71. [2]) AVENARIUS, Kr. d. r. Erf. I. S. X. [3]) WILLY, Die Krisis in der Psychologie, S. 2. [4]) Dial. § 292.

wichtigsten Fällen aber ein „Begreifen“ oder „Erklären“: es hebt nämlich aus der „besonderen“ Tatsache einen „allgemeinen“ Zug heraus. Der Gedanke kann dann ein Begriff heißen. Eine solche speziell begriffliche Auffassung aber ist überall da notwendig, wo der Gedanke soll ausgesprochen werden können. Denn bekanntlich bedeuten die Worte, aus denen die menschliche Rede besteht, nur in Ausnahmsfällen („Eigennamen“) besondere Tatsachen, in allen anderen Fällen aber allgemeine Begriffe. Wo immer also aussprechbare Gedanken über Tatsachen vorhanden sein sollen, da müssen diese Tatsachen begrifflich aufgefaßt werden.

Nun ist aber unleugbar, daß die Menschen die begriffliche Auffassung der Tatsachen ebenso, ebendann und ebendort erlernen, wie, wann und wo sie den Gebrauch der Worte sich aneignen: also in jenem Prozesse des Sprechenlernens, der in den Kinderjahren beginnt, um hinsichtlich der feineren und mehr technischen Ausdrücke relativ spät sich zu erschöpfen. Damit ist aber gesagt, daß die Begriffe dem menschlichen Individuum ganz in derselben Weise überliefert werden wie die Worte. Das will nicht heißen, daß das Individuum dieser Ueberlieferung in absoluter Gebundenheit gegenüberstehe: es wird vielmehr neue begriffliche Auffassungen ebenso zu bilden vermögen wie neue Wortbedeutungen, ja beide Operationen werden in aller Regel Hand in Hand gehen. Allein es leuchtet aus der Erfahrung ein, daß dieser sprachlichen und begrifflichen Spontaneität, gegenüber der entsprechenden Rezeptivität, ein verhältnismäßig sehr beschränktes Feld eröffnet ist: kein Denker redet ausschließlich in neuen Ausdrücken, und ebensowenig denkt irgend einer ausschließlich in neuen Begriffen; aber selbst da, wo er solche einführt, muß doch sein Denken, ehe er zu ihnen gelangt, also auch das Denken, durch das er zu ihnen gelangt, in den überlieferten Begriffen stattgefunden haben — wenigstens verlautet nichts von Wunderkindern, die eine neue wissenschaftliche oder philosophische Terminologie früher ausgebildet hätten, ehe sie noch ihre Muttersprache erlernt hatten.

Wenn dem aber so ist — und der Leser kann die lächerliche Selbstverständlichkeit der vorstehenden Bemerkungen nicht peinlicher empfinden als der Verfasser —, dann sind wir Alle an die überlieferten Begriffe gebunden, ob wir wollen oder nicht. Unsere Freiheit bezieht sich vielmehr nur auf die Frage, ob wir diesen Tatbestand anerkennen, und, wenn wir ihn anerkennen, ob wir die überlieferten Begriffe nach Bedarf berichtigen wollen oder nicht; und da das starre bewußte Festhalten an der Tradition im Ergebnis von dem ebenso

starren unbewußten sich gar nicht unterscheidet, so können wir schließlich sagen: in Bezug auf die überlieferten Formen der begrifflichen Tatsachenauffassung haben wir nicht die Wahl zwischen Rezeption und Innovation, sondern nur zwischen kritischer und unkritischer Rezeption. Und nun scheint mir klar, daß hinter jenem scheinbaren Radikalismus, der mit der Tradition zu brechen und unmittelbar auf die Tatsachen der Erfahrung zurückzugehen vorgiebt, sich in Wahrheit immer eine unkritische Rezeption überlieferter begrifflicher Auffassungen verbirgt. Denn irgendwelche Gedanken über die Tatsachen müssen doch auch bei diesen Radikalen vorkommen; diese Gedanken aber, da sie nicht vom Himmel gefallen sein können, müssen entweder selbst der Tradition entnommen sein, oder doch fortgebildet von überlieferten Ausgangspunkten aus, so daß also jedenfalls eine Rezeption stattgefunden hat. Diese Rezeption kann aber keine kritische gewesen sein, da ja den in Rede stehenden Denkern das Bewußtsein derselben so sehr fehlt, daß sie vielmehr behaupten, nur die Tatsachen selbst auszusagen, nichts zuzulassen als „reine Erfahrung“ usw.; also bleibt nur übrig, daß ihrem Denken eine unkritische Rezeption der Begriffsüberlieferung zu Grunde liegt oder doch vorangegangen ist.

2) In der Tat bestätigen die praktischen Beispiele diese theoretische Vormeinung nur zu sehr. Was als vollkommen neue, selbständige und epochemachende Weltanschauung unter verächtlichen Seitenblicken auf die „Fachphilosophen“, die „gelehrten Herrn“, „Philosophieprofessoren“ etc. gewöhnlich geboten wird, sind meist Reminiszenzen an irgendwelche uralte Theoreme, gewöhnlich materialistischer, doch auch idealistischer, pantheistischer oder theistischer Färbung. Aber selbst viel ernsteren Denkern hat meiner festen Ueberzeugung nach der Bruch mit der Tradition (mag er auch individualpsychologisch durchaus unvermeidlich gewesen sein) sachlich stets mehr geschadet als genützt. Ich habe oben Willy erwähnt: wenn man bedenkt, wie unendlich problematisch der Begriff der *Erfahrung* ist, von dem, wie wir noch sehen werden, ohne die vielfältigsten Distinktionen überhaupt kein eindeutiger Gebrauch gemacht werden kann, so wird man kaum umhin können zu glauben, daß ihm gegenüber weit weniger die enthusiastische Bejahung des genannten Forschers als vielmehr sorgfältigste und zurückhaltendste Kritik am Platze gewesen wäre; denn welchen Sinn kann es haben, der „philosophischen Weltanschauung“ die der „reinen Erfahrung“ entgegenzusetzen, wenn doch fast alle philosophischen Streitfragen sich auch als solche über die Tragweite des Erfahrungsbegriffes ausdrücken lassen? Aehnlich ist es F. J. Schmidt mit dem Begriffe des *Bewußtseins* ergangen; denn in sein Werk, das jedenfalls eine der allerbedeutendsten erkenntnistheoretischen Arbeiten der jüngsten Zeit ist, hat er die Voraus-

setzung [1]), der allgemeine Erfahrungszusammenhang müsse auch ein Bewußtseinszusammenhang sein (wie ich glaube, das πρῶτον ψεῦδος seines Standpunktes), doch wohl aus eben jenem „Psychologismus" herübergenommen, den er [2]) hinter sich zu lassen meint.

Aber auch AVENARIUS selbst kann meines Erachtens von einer derart unkritischen Rezeption überlieferter Begriffe nicht freigesprochen werden. Ohne Zweifel hat er die Psychologie, sowohl die der einzelnen Bewußtseinszustände durch die Lehre von den „Charakteren", als auch jene des seelischen Geschehens durch die von der „abhängigen Vitalreihe", auf eine vollkommen neue Grundlage gestellt, und muß ganz ohne Rivalen als die bedeutendste philosophische Erscheinung seit HEGEL anerkannt werden. Aber zu diesen Leistungen hat der Bruch mit der Tradition gar nichts beigetragen; seine erkenntnistheoretischen Resultate dagegen scheint mir dieser Bruch von vorneherein zur Unklarheit und Unfruchtbarkeit verurteilt zu haben. Die Sache ist wichtig genug, um sie hier in Kürze zu erörtern, womit zugleich auf die obigen Ausführungen eine Probe im Großen gemacht werden mag.

Die „Kritik der reinen Erfahrung" geht von einer Grundannahme aus, die [3]) als die „empiriokritische Voraussetzung" bezeichnet wird, und [4]) folgendermaßen lautet: „Es stehe ein beliebiger Bestandteil unserer Umgebung in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen, daß, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen". Von dieser Annahme meint AVENARIUS [5]), sie solle „der Idee nach alles Material in sich schließen, woraus sich die philosophischen Systeme und speziellen Erkenntnistheorien entwickeln; aber — dem Ideal nach — nichts, wozu es System und Theorie erst machen"; und er sucht deshalb genau zu präzisieren, was jene „empiriokritische Voraussetzung" enthalte und was nicht. Aber aus eben diesen Präzisierungen will ich hier zeigen, daß sie vielmehr alle Hauptbegriffe eines kosmotheoretischen Systems involviert, und somit, da ein Bewußtsein hiervon durchaus fehlt, diese Hauptbegriffe unkritisch rezipiert. Das Mittelstück der ganzen Annahme bildet „ein solches Verhältnis", daß, wenn R (der Umgebungsbestandteil) gesetzt ist, E (die Erfahrungsaussage) erfolgt. Dieses Verhältnis wird dann weiter so umschrieben, daß R die Voraussetzung von E [6]), E von R abhängig [7]), durch R bedingt [8]) sei. Wenn es dann [9]) weiterhin heißt, darin liege keinerlei Begriff von Kausalität, so ist dies zwar formell richtig; allein offenbar sind die Begriffe von Bedingtheit und Ursächlichkeit einander so nahe verwandt, daß auch in Bezug auf den zweiten nicht mehr frei ist, wer sich einmal gebunden hat, auf einen bestimmten Sachverhalt den ersten anzuwenden. Ferner kommen in der empiriokritischen Voraussetzung „Umgebungsbestandteile" vor: auch sie, hören wir [10]), involvieren weder den

[1]) Grundzüge S. 89. [2]) Ibid. S. 71. [3]) I. S. 11. [4]) Ibid. S. 3. [5]) Ibid. S. 21. [6]) Ibid. S. 3. [7]) Ibid. S. 18. [8]) Ibid. S. 19. [9]) Ibid. S. 23. [10]) Ibid. S. 23.

Begriff der Dingheit noch den der Realität. Allein, wenn es [1]) von ihnen heißt, sie würden nicht „als vage Phantome und leere Schemen" angenommen, sondern „in all ihrer physikalischen und chemischen . . . Bestimmtheit und Veränderlichkeit", so sind dies nur andere Worte dafür, daß sie als wirkliche Dinge und reale Körper vorausgesetzt werden. Was endlich die „Aussagen" betrifft, so wird zwar [2]) behauptet, es werde hier „mit diesen Wörtern keine besondere Theorie" verbunden; aber alsbald [3]) erfahren wir, dieselben würden supponiert „nicht als bloße Geräusche und Klänge . ., sondern als Worte, d. h. als lautliche Symbole für Wahrnehmungen, Erinnerungen, Gedanken etc.", welche somit [4]) den „Inhalt einer Aussage" bilden und als E-Werte bezeichnet werden — weshalb dann freilich mit verbaler Korrektheit versichert werden kann [5]), es sei damit noch keinerlei Begriff des Bewußtseins eingeführt. In Wahrheit aber ist damit bereits ein kosmotheoretisches System in den Grundlinien fertig: wir haben eine körperliche Sphäre, eine seelische Sphäre und eine sprachliche Sphäre, und zwischen den beiden ersten ein Verhältnis der Bedingtheit, zwischen den beiden letzten ein solches der Symbolisierung. Die „reine Erfahrung" ist also hier ganz ebenso wie in jeder anderen „Weltanschauung" einer Fülle von „begrifflichen Auffassungen" unterzogen worden, und zwar von Auffassungen eines ziemlich ehrwürdigen Alters und einer reichen Vorgeschichte; aber sie sind nicht als solche erkannt und erscheinen deshalb als die einzig möglichen: die unkritische Rezeption ist vollzogen.

Und dieser Sachverhalt hat sich in einer höchst eigentümlichen Weise gerächt. AVENARIUS ist nämlich im Verlaufe seiner Untersuchungen über diese vorerst unkritisch rezipierten Begriffe hoch hinausgewachsen: er hat z. B. (wenigstens grundsätzlich) erkannt, daß es an relativ zufälligen Nebenumständen liegt, ob die menschlichen Individuen einen E-Wert als „vages Phantom und leeres Schemen" oder als „reales Ding und körperlichen Gegenstand" bezeichnen, und ob sie zwischen zwei E-Werten ein Verhältnis der „Bedingtheit" aussagen oder nicht. Und da er nicht daran zweifelt, daß für die Aussagen des empiriokritischen Beobachters ganz dieselben Prinzipien gelten wie für die der beobachteten Individuen (da eben auch er ein solches Individuum ist), so würde hieraus die Notwendigkeit folgen, nun die anfänglich eingeführten Begriffe durch zweckmäßigere, das Wesentliche mehr berücksichtigende Auffassungen zu ersetzen. Daran aber hindert ihn die unkritische Natur der ursprünglichen Begriffsrezeption; und so ist die „Kritik der reinen Erfahrung" zu einem widerspruchsvollen Ganzen geworden, in dem die Ergebnisse die eigenen Voraussetzungen aufheben.

3) Wir vertreten also gegenüber den eben bekämpften Richtungen durchaus den Grundsatz der kritischen Rezeption. Ehe wir aber näher bestimmen, worin hierbei die Kritik bestehe, ist erst noch zu erläutern, woher die begrifflichen Auffassungen stammen, die über-

[1]) Ibid. S. 12. [2]) Ibid. S. 3. [3]) Ibid. S. 14. [4]) Ibid. S. 15. [5]) Ibid. S. 23.

nommen und umgebildet werden sollen. Nach den Erörterungen der früheren Paragraphe könnte man glauben, sie seien stets unmittelbar aus dem praktischen Leben und den einzelnen Wissenschaften herüberzunehmen und dann mit Rücksicht auf ihre etwaigen Widersprüche weiter zu bearbeiten. Dies ist indes eine rein schematische Darstellung, die nur dann der Wirklichkeit entsprechen würde, wenn die Weltanschauungslehre eben erst neu zu begründen wäre. Denn nur dann könnten auch die Begriffe, mit denen wir operieren und deren Kritik daher geboten ist, lediglich jenen beiden Quellen entstammen. So aber würde eine Beschränkung auf Begriffe dieser Herkunft in Bezug auf alle spezifisch kosmotheoretischen Begriffe wiederum nur eine unkritische Rezeption verhüllen. Man darf also nicht hoffen, doch noch auf diese Weise sich eine eingehende Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition zu ersparen, daß man neben den „bloßen Tatsachen" auch noch die „positiven Wissenschaften" als Ausgangspunkte berücksichtigt. Denn wir könnten doch nicht umhin, bei der Bearbeitung dieser Daten auch der spezifisch philosophischen Begriffe uns zu bedienen; und ihnen wären wir kritiklos ausgeliefert, wenn wir nicht sie selbst vorher sorgfältig geprüft haben. Wie oft sich dies in der Tat ereignet, wenn Spezialforscher zu philosophieren beginnen, ist den Kundigen hinlänglich bekannt, und auch wir werden gelegentlich solche Beispiele kennen lernen. Es hilft also nichts: die Weltanschauungslehre muß in jedem Moment ihre eigene Geschichte den Hauptpunkten nach voraussetzen; sie muß ihre Probleme verfolgen von den ersten Widersprüchen, in die sich die Begriffe der Praxis und der Einzelwissenschaften verwickeln, durch alle Formen, in denen die Kosmotheorie selbst diesen Widersprüchen zu entgehen suchte, bis zu ihrem gegenwärtigen Stande; und erst, wenn sie auch hier noch Widersprüche der bisherigen kosmotheoretischen Begriffe nachweisen kann — sei es solche miteinander, sei es solche mit denen der Einzelwissenschaften oder der Praxis —, beginnt ihre eigene Arbeit. Erst hiedurch aber sind auch dieser Arbeit selbst Aufgaben und Ziele eindeutig vorgezeichnet.

4) Denn es fragt sich nun weiter: wie denn jene Ausgleichung der Widersprüche, die wir als die wahre Auflösung der kosmotheoretischen Probleme zu betrachten gelernt haben, eigentlich zu denken sei? Mit anderen Worten: worin denn die von uns postulierte kritische Rezeption der überlieferten Begriffe im Grunde bestehe? Darauf ist nach allem Bisherigen zu antworten: darin, daß diese Begriffe in einer solchen Weise umgebildet werden, welche zur Folge

hat, daß sie einerseits tauglich bleiben zur Nachbildung der Tatsachen, daß aber andererseits die zwischen ihnen bestehenden Widersprüche behoben werden. Diese Antwort ergibt sich aus unseren bisherigen Festsetzungen von selbst; doch scheint es zweckmäßig, sowohl ihre Voraussetzungen wie ihre Konsequenzen noch ein wenig ins Auge zu fassen. Zunächst nämlich mag die Möglichkeit dieses Verfahrens einer Erläuterung bedürfen. Dieselbe beruht darauf, daß die ursprüngliche, zu praktischen oder einzelwissenschaftlichen Zwecken erfolgende Begriffsbildung gewöhnlich von Zufälligkeiten nicht frei ist: Begriffe von sehr verschiedener Tragweite können gemeinhin die Tatsachen im Sinne des betreffenden Interesses gleich gut nachbilden; und da in diesem Stadium lediglich dieses Interesse in Betracht kommt, so werden normalerweise relativ zufällige Umstände darüber entscheiden, welche dieser Möglichkeiten verwirklicht wird. Infolgedessen werden in der Regel diese primären Begriffe mehr enthalten, als zur bloßen Nachbildung der Fakten erforderlich wäre. Diese logischen Ueberschüsse nun werden sich in den einzelnen Disziplinen gar nicht störend bemerklich machen; aber gerade sie werden es sein, die, im Konflikt der verschiedenen Wissenschaften, zu den oft erwähnten Widersprüchen führen werden. In der Eliminierung dieser Ueberschüsse wird deshalb auch wesentlich die kosmotheoretische Umbildung der Begriffe bestehen müssen: sie wird an ihnen alles dasjenige zu schonen haben, was zur Befriedigung der wissenschaftlichen Interessen unerläßlich ist; aber auch alles dasjenige zu entfernen, was, darüber hinaus, ein einseitiges Bild der Tatsachen bedingen muß. Sodann aber scheint mir sehr wichtig, daß erst durch diese doppelte Bestimmtheit des Umbildungsprozesses die Möglichkeit von eindeutigen Lösungen kosmotheoretischer Probleme geschaffen wird. An sich nämlich ist es ja klar, daß dasselbe Faktum unbegrenzt viele begriffliche Auffassungen, also auch die Erfahrung unzählige Weltanschauungen zulassen muß. Sowie nämlich ein und derselbe Mensch sowohl ein Franzose wie ein Dieb, sowohl ein Zwerg wie ein Pariser, sowohl ein Rechenkünstler wie ein Barbiergehilfe heißen kann, und sowie es sinnlos wäre, darüber zu streiten, welches von diesen er sei; so kann auch das Ganze der Erfahrung durch beliebig viele Gedankensysteme wiedergegeben werden, ohne daß es einen Sinn hätte, über ihre Berechtigung zu diskutieren. In der Tat ist der faktische Zustand der Philosophie dem hier fingierten nicht allzu unähnlich. Der Eine stellt dieses System auf, der Andere jenes; und jeder versichert, daß ihm das seinige besonders zusage und als das einzig

berechtigte erscheine. Allein für eine wissenschaftliche Tätigkeit bleibt dabei sehr wenig Raum. Denn da von vorneherein feststeht, daß die Wirklichkeit sehr wohl durch alle möglichen Gedanken begriffen werden kann, so ist hier eigentlich gar keine wissenschaftliche Frage gestellt; denn die Antwort kann nie verifiziert werden: es kann die eine richtig sein, und auch die andere. Dies wird ganz anders auf Grund unserer Voraussetzungen. Hier sind für die Auflösung kosmotheoretischer Probleme zwei Kriterien gegeben; und da die Untersuchung zunächst nur von einem ausgehen kann, so dient die Uebereinstimmung mit dem anderen als Verifikation. Liegt eine Auffassung vor, die überlieferte Widersprüche ausgleicht, so wird sie verifiziert durch den Nachweis, daß sie auch noch den Tatsachen adäquat ist. Ist eine Auffassung gegeben, die das letztere zu sein scheint, so wird sie verifiziert, indem gezeigt wird, daß sie auch die erstere Leistung vollzieht. Wir werden beide Wege gehen, in der Regel aber den zweiten: zuerst die herrschenden Widersprüche entwickeln; dann zu den Tatsachen eine entsprechende begriffliche Auffassung suchen; und endlich zeigen, daß sie jene Widersprüche ausgleicht. Dabei wird es nicht genug sein, darzutun, daß die Widersprüche der jeweils letzten kosmotheoretischen Entwickelungsphase behoben sind; sondern auf die ganze Geschichte des Problems zurückblickend werden wir nachweisen müssen, inwiefern jeder Lösungsversuch berechtigt war, und inwiefern er Elemente enthielt, die einerseits zur Nachbildung der Tatsachen nicht erforderlich und andererseits der Anlaß zum Auftreten von Widersprüchen waren. Und eine Ansicht werden wir deshalb nur dann als verifizierte Auflösung eines kosmotheoretischen Problems gelten lassen, wenn sie nicht nur eine korrekte gedankliche Nachbildung der Fakten ermöglicht, sondern auch als die Synthesis der berechtigten Elemente aller Lösungsversuche sich darstellt. Damit kehren wir zugleich zu dem Grundsatze HEGELS zurück, daß die früheren Systeme in den späteren „aufgehoben" sind, in jenem „gedoppelten Sinn" des Wortes [1]), „daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen". Denn [2]) „dies ist die wahre Bedeutung der . . . so oft mißverstandenen Widerlegung eines philosophischen Systems durch ein anderes": „ebensogut, als zuzugeben ist, daß alle Philosophien widerlegt worden sind", muß „zugleich auch behauptet werden, daß keine Philosophie widerlegt worden ist . . .". Denn „das Widerlegen einer Philosophie hat . . nur

[1]) Log. (WW. III. S. 110). [2]) Encykl. I. § 81, Zus. 2 (WW. VI. S. 167).

den Sinn, daß deren Schranke überschritten, und daß das bestimmte Prinzip derselben zu einem ideellen Moment herabgesetzt wird". Somit ist [1]) „die der Zeit nach letzte Philosophie . . das Resultat aller vorhergehenden Philosophien, und muß daher die Prinzipien aller enthalten".

5) Aber man wird sagen: was nützt es der jeweils letzten Philosophie, die Prinzipien aller ihrer Vorgängerinnen in sich zu enthalten, wenn doch auch ihre eigenen Prinzipien alsbald zu ideellen Momenten ihrer Nachfolgerin herabgesetzt sein werden? Und ist nicht in der Tat die ganze hier eingeführte Auffassung der Kosmotheorie darauf angelegt, sie statt auf die endgültige Erfassung der ewigen Wahrheit auf die Abstellung eines augenblicklichen geschichtlichen Notstandes hinzuordnen? Denn, wenn sie die überlieferten Begriffe nur soweit umzubilden hat, als notwendig ist, um sie mit den gerade bekannten Tatsachen zu versöhnen und die eben hervortretenden Widersprüche zu beheben, bleibt sie so nicht mit Bewußtsein auf der Grundlage einer zufälligen geschichtlichen Ueberlieferung stehen, die doch aller Wahrscheinlichkeit zufolge noch sehr viel mehr Unangemessenes enthalten dürfte, als eben jetzt offenbar wird? Heißt dies also nicht: die Weltanschauung zu einem Flickwerk aus Grundsatz erniedrigen, und an die Stelle eines einheitlich entworfenen Neubaus ein ewiges stückweises Umbauen setzen?

Auf solche Klagen wird zu erwidern sein, daß ja mit keinem Worte das Ausmaß der Begriffsumbildung in enge Grenzen eingeschlossen, und noch weniger davon abgeraten wurde, die einzelnen Umbildungen nach einheitlichen und durchgehenden Gesichtspunkten vorzunehmen. Dem vorliegenden Versuche wenigstens wird man diese beiden Vorwürfe sicherlich nicht machen können. Aber gewiß wird niemand, um nicht einen Bau den zufälligen Beschränkungen und Bedingungen einer bestimmten Standfläche auszusetzen, ihn in die Luft stellen. Uebrigens lehrt ein Blick auf die Geschichte der Weltanschauungen, daß auch diejenigen unter ihnen, welche die Wahrheit endgültig zu erfassen meinten, sich der rückschauenden Betrachtung nichtsdestoweniger nur als Versuche vorläufiger Annäherung an dieselbe darstellen. Es macht also weit eher den Eindruck, als ob hier lediglich die Anerkennung eines Tatbestandes gefordert würde, der auch da, wo er verkannt wird, vorhanden ist. Ja wenn man sich auf diese utilitarischen Erwägungen überhaupt einlassen wollte, so könnte in der hier vertretenen gegenüber der gewöhnlichen Ansicht mit mehr Recht ein Vorteil als ein

[1]) Ibid. § 13 (WW. VI. S. 21).

Nachteil für die jedesmalige Weltanschauung gefunden werden; denn wenn sie, dieser Ansicht zufolge, an die vorhergehenden gebunden ist, so bindet sie doch in demselben Sinne auch die nachfolgenden; und wenn es eine Bedingung ihrer Verifikation ist, die berechtigten Elemente jener in sich aufzunehmen, so wird eben damit auch diesen die Verpflichtung aufgelegt, ihre berechtigten Elemente zu rezipieren.

Indes, solche Gesichtspunkte sind überhaupt irrelevant. Es handelt sich nicht um das Erwünschte, sondern um das Mögliche. Und da müssen wir aus allem Bisherigen schließen: eine endgültige Auflösung kosmotheoretischer Probleme, oder wenigstens ein Wissen um eine solche Endgültigkeit, ist unmöglich. Wir werden später finden, daß dasselbe nicht nur in Bezug auf diese Probleme gilt, sondern ganz allgemein; hier aber kann der Beweis nur für den besonderen Fall geführt werden. Wenn nämlich die Weltanschauungslehre eine sekundäre Wissenschaft ist, deren Aufgabe in der Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhanges zwischen den Gedanken der primären Wissenschaften (und der Praxis) besteht, so könnte sie zu einem definitiven Abschluß doch nur dann geführt werden, wenn auch die Gedankenbildung in den Einzelwissenschaften zum Stillstande gelangte. Und nur ein Wissen um diesen Stillstand könnte ihr auch ein Wissen um ihren eigenen Abschluß vermitteln. Solange aber in den Einzelwissenschaften ganz neue Begriffe gebildet werden oder doch gebildet werden können, solange können auch neue Widersprüche auftreten — sei es zwischen diesen neuen Begriffen, sei es zwischen ihnen und den alten. Damit aber wären auch der Kosmotheorie neue Aufgaben gestellt, es würden neue Probleme entstehen, die wiederum nur durch neue Umbildungen der überlieferten Begriffe aufgelöst werden könnten. Daß nun dieser Prozeß jemals zu Ende gehen sollte, ist offenbar ebensowenig wahrscheinlich wie wünschenswert; daß aber gar eine Gewähr für ein solches Zuendegehen könnte geboten sein, wird niemand ernstlich behaupten wollen. Dann muß aber auch zugestanden werden, daß, ebenso wie niemand die Weltanschauungslehre von vorne anfangen kann, es auch unmöglich ist, sie zu Ende zu führen.

§ 9

Die im vorigen Paragraphen von der Aufgabe auf die Methode der Weltanschauungslehre gezogenen Folgerungen lassen offenbar eine nähere Ausführung nur dann zu, wenn sich in der geschichtlichen Entwickelung und deshalb auch im gegenwärtigen Stande der einzelnen kosmotheoretischen Probleme gewisse gemeinsame Züge nachweisen lassen. Diese aber können mit Vorteil nur an konkreten Beispielen solcher Entwickelungen und Lösungen aufgesucht werden. Diese Beispiele werden dann zugleich so auszuwählen sein, daß sie auch inhaltlich das Verständnis der folgenden Untersuchungen zu erleichtern geeignet sind. In dieser doppelten Absicht behandeln wir daher in den folgenden Kapiteln einige Vorbegriffe der Weltanschauungslehre.

ERLÄUTERUNG

Dieser Paragraph bedarf zu seiner Erläuterung nur weniger Bemerkungen. Natürlich könnte, wenn gar kein schematischer Parallelismus in der Entwickelung der einzelnen Probleme zu erwarten wäre, auch alsbald zur Einteilung dieser Probleme fortgeschritten und ohne weitere methodologische Vorarbeiten zu deren Einzeluntersuchung geschritten werden. Daß jedoch der hier eingeschlagene Weg, wenn er gangbar ist, sich mehr empfiehlt, ist wohl ohne weiteres einleuchtend. Daß dies aber in der Tat der Fall sei, kann nur der Erfolg beweisen.

Die Auswahl der Vorbegriffe selbst ist selbstverständlicherweise zum größten Teil eine willkürliche. Ich kann bloß versichern, daß ich sie nicht ohne die reiflichste Erwägung aller Umstände vorgenommen habe.

Nur Eines ist hier noch mit Nachdruck zu betonen. So wünschenswert es auch aus sachlichen Gründen sein mag, die ausgewählten Begriffe schon vorweg zu behandeln: sie werden dadurch doch aus ihrem natürlichen Zusammenhange gerissen, und eine vollständige Einsicht in ihr Wesen ist deshalb unmöglich, solange die Untersuchung nicht weiter vorgeschritten ist. Diese Begriffe können deshalb hier nur nach gewissen Seiten erörtert werden; andere und oft nicht minder wichtige Seiten derselben müssen dabei, und noch für geraume Zeit, im Dunkeln bleiben. Man halte sich deshalb in den nächstfolgenden Untersuchungen an dasjenige, was klar hervortritt; vieles, was zunächst ganz vernachlässigt scheint, wird später seine Beleuchtung empfangen. Ein für alle Mal sei also hier gesagt, daß die folgenden Kapitel gar nicht den Anspruch erheben, die Probleme, welche sie behandeln, endgültig aufzulösen, sondern nur auf den Weg leiten wollen, auf dem diese Auflösung zu erreichen sein mag. In diesem Sinne sind sie entworfen, und in ihm sind sie deshalb auch aufzufassen.

ZWEITES KAPITEL

DER SUBSTANZBEGRIFF

§ 10

DER Substanzbegriff, dessen Geschichte und Klärung im folgenden erörtert werden sollen, gilt uns hier als ein Korrelat des Dingbegriffes. Unter einem Ding verstehen wir aber eine solche einheitliche und beharrliche Gruppe, zu welcher wir mehrere und wechselnde, sinnlich wahrnehmbare Qualitäten zusammenzufassen pflegen; und das Substanzproblem bezieht sich nun auf die Frage, ob eine solche Gruppe noch neben jenen Qualitäten ein Element enthalte, das im Gegensatze zu der Mehrheit und dem Wechsel dieser letzteren ihre Einheit und Beharrlichkeit begründe: dieses hypothetische Element nämlich nennen wir die Substanz. Dagegen sehen wir hier mit Bewußtsein von der Frage ab, ob das „Ding" bloß ein „subjektives" oder auch ein „objektives" Sein besitze, und ob demgemäß auch die „Qualitäten" als physische Eigenschaften oder bloß als psychische Vorstellungen zu betrachten sind.

ERLÄUTERUNG

1) Ein Stück Zucker ist ein Ding. Wenn wir über dasselbe Aussagen machen sollen, so werden wir etwa seine weiße Farbe, seinen süßen Geschmack, seine Würfelform, seine Rauhigkeit, seine Größe, sein Gewicht und vielleicht noch andere dergleichen sinnlich wahrnehmbare Qualitäten erwähnen können. Das Ding ist also jedenfalls auch eine Gruppe solcher Qualitäten. Allein es fragt sich, ob es nicht noch etwas anderes sei? Die Qualitäten nämlich sind eine Mehrheit, und sie wechseln; das Ding aber gilt uns als beharrlich, und als Einheit. Das Stück Zucker z. B. kann gelb werden; es kann (etwa durch Eintauchen in eine Flüssigkeit) einen bittern Geschmack gewinnen; es kann in eine andere Form gebracht, geglättet, verkleinert werden; es kann auch (indem es z. B. auf einen hohen Berg gebracht wird) einen Gewichtsverlust erleiden. Trotzdem aber in all diesen

Fällen seine Qualitäten wechseln, heißt es uns doch in ihnen allen dasselbe Stück Zucker. Ebenso fassen wir es aber auch trotz der Mehrheit seiner Qualitäten als Ein Ding auf; und zwar nicht in jener ganz willkürlichen Weise, in der wir etwa dieselben Pferde bald als zwei Individuen, bald als Ein Paar betrachten können; sondern unserem Sprachgebrauche würde es ebenso entschieden widersprechen, jede der genannten Qualitäten selbst ein Ding, und also das Stück Zucker eine Gruppe von Dingen zu nennen, wie auch andererseits, die genannten Qualitäten etwa erst mit der Durchsichtigkeit und Glätte der gläsernen Zuckerdose zu Einem Dinge zusammenzufassen. Da somit die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel der Qualitäten, die es enthält, wesentlich zu seinem Begriffe zu gehören scheinen, so entsteht die Frage, ob nicht vielleicht das Ding außer diesen Qualitäten noch ein anderes, und zwar ein einheitliches und beharrliches Element enthalten möge, welches den Grund dafür abgeben könnte, daß auch das Ding selbst als ein einheitliches und beharrliches gedacht wird. Ein solches Element nimmt nun eine, bald näher zu besprechende Denkrichtung wirklich an, und bezeichnet es als die Substanz des Dinges. Deshalb nennen wir dieses ganze Problem (welches ja an sich auch das Dingproblem heißen könnte) das Substanzproblem, und mit seiner Entstehung, Entwickelung und Auflösung werden wir es zunächst zu tun haben. Hier sollte nur, um von vorneherein für diese Erörterungen einen Richtpunkt der Aufmerksamkeit zu gewinnen, dieses Problem ganz vorläufig umschrieben werden; ehe wir aber sie selbst weiter verfolgen, werden erst noch einige Hilfsbegriffe, deren Einführung hier unerläßlich war, etwas näher zu bestimmen sein.

2) Ist zunächst das Problem einmal in dieser Weise umschrieben, so ist es damit zugleich abgegrenzt gegen ein verwandtes und vielleicht noch wichtigeres Problem, nämlich gegen die Frage nach der Daseinsweise der Dinge: ob sie „real" oder „bloß phänomenal", ob sie „objektive Wirklichkeit" oder „bloß subjektiver Schein", ob sie „physische Stoffe" oder „bloß psychische Bewußtseinsgebilde" seien. Gerade in diesem Zusammenhange wird ja von den Philosophen der Ausdruck *Ding* häufig gebraucht, er steht dann dem anderen Ausdruck *Erscheinung* gegenüber. So aber gebrauchen wir ihn hier nicht. Uns interessiert an dieser Stelle nur die innere Struktur des Dinges: das Verhältnis des Ganzen zu seinen Elementen; und vollkommen in der Schwebe bleibt seine äußere Position: sein etwaiges Verhältnis zu einem „an und für sich existierenden Objekt" und einem „er-

kennenden Subjekt". Aber diese ontologische Zurückhaltung kann sich naturgemäß nicht nur auf das Ganze beziehen, sie muß sich auch auf die Elemente erstrecken. Die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten nämlich, von denen oben die Rede war (das Weiß, Süß, Rauh usw. des Zuckers), wird natürlich als physische Eigenschaften anzusehen geneigt sein, wer das Ding selbst als einen „materiellen Körper" betrachtet; wer dagegen dieses „bloß" für eine „Bewußtseinserscheinung" nimmt, wird jene naturgemäß für psychische Vorstellungen erklären — wenn wir einstweilen das Wort *Vorstellung* als zusammenfassenden Ausdruck für „Empfindungen" und „Phantasmen" verwenden dürfen; denn eine andere Art, von Qualitäten wie den genannten ein Bewußtsein zu haben, scheint nicht denkbar, als daß sie entweder in der „Empfindung" unmittelbar wahrgenommen oder in der „Phantasie" vorgestellt würden. Aber auch für jenes hypothetische Element, das wir vorgreifend Substanz genannt haben, muß die Frage der Daseinsweise ebenso *in suspenso* bleiben. Denn, wenn es überhaupt anzunehmen ist, so kann es natürlich, ebenso wie die Qualitäten und das Ding selbst, immer noch „subjektiv" oder „objektiv" sein; und auch, wenn es sich zunächst nur von der einen dieser beiden Seiten sollte fassen lassen, so muß doch die Möglichkeit gewahrt bleiben, es auch von der anderen aus zu bestimmen. Gesetzt z. B., es stellte sich heraus, daß für jenen Standpunkt, für den die Qualitäten lediglich Vorstellungen sind, die Substanz sich als ein anderweitiges psychisches Element nachweisen ließe, so bliebe doch die Frage vollkommen offen, ob sie sich und als was sie sich an dem physischen Objekt darstellen würde für jenen anderen Standpunkt, für den die Qualitäten auch physische Eigenschaften bedeuten. Wir haben also gleich hier einen jener oben (§ 9) in Aussicht genommenen Fälle, wo ein Begriff an dieser Stelle der Untersuchung nur bis zu einem gewissen Punkte geklärt werden kann; und es wird nützlich sein, diesen Umstand während der folgenden Erörterungen im Auge zu behalten.

3) Die Notwendigkeit, diese ontologische Frage offen zu lassen, bringt aber auch für unsere ganze Untersuchung einen recht empfindlichen Mißstand terminologischer Natur mit sich: sie zwingt uns nämlich, den Ausdruck *Qualität* in einem nicht ganz eindeutigen Sinne zu gebrauchen. Auf jenem gewöhnlichen Standpunkte nämlich, für welchen die Dinge als „objektiv" und „real" gelten, nennen wir die weiße Farbe, den süßen Geschmack, die Rauhigkeit usw. Eigenschaften des Zuckers. Andererseits bezeichnen wir durch diese selben Worte auch unsere Empfindungen resp. Phantasmen, also kurz: unsere Vorstellungen von diesem Stoffe (genauer und vorsichtiger: die Inhalte dieser Vorstellungen; doch sei uns hier und im folgenden gelegentlich die kürzere Ausdrucksweise gestattet, die wir nicht verfehlen werden, seinerzeit eingehend zu prüfen und zu rechtfertigen). Aber offenbar nicht in demselben Sinne. Denn die Eigenschaft unterliegt zwar grundsätzlich dem Wechsel, solange aber dieser nicht eintritt, wird sie gedacht als eine dauernde Beschaffenheit des Dinges: wir betrachten es als je Eine Eigenschaft des Zuckers, weiß, süß, rauh etc. zu sein; und diese Eigenschaften denken wir beharrend als ein und dieselben, solange das Ding sich nicht verändert, und keineswegs eingeschränkt auf jene einzelnen Momente, in denen wir das Ding mit seinen Eigenschaften vorstellen. Dagegen unsere Vorstellungen scheinen uns durchaus auf diese Weise eingeschränkt: mein jetziges Sehen der weißen Farbe, mein jetziges Schmecken des süßen Geschmackes, mein jetziges Tasten der Rauhigkeit mag inhaltlich ganz gleich sein einer früheren Empfindung; dennoch gilt es uns als eine andere Empfindung. Kurz, Vorstellungen nennen wir auch im besten Fall spezifisch gleich, die Eigenschaft aber auch im schlechtesten numerisch identisch. Und somit kann die Qualität nicht einfach und schlechthin im selben Sinne verstanden werden, wenn wir sie das eine Mal als unsere Vorstellung von dem Ding, das andere Mal als seine Eigenschaft bezeichnen. So sicher indes dies ist, so tritt doch diese Differenz nur insofern hervor, als auf eine Mehrheit von Zeitmomenten reflektiert wird. Im einzelnen Moment dagegen fallen Eigenschaft und Vorstellung durchaus zusammen; und eben nur für dieses gemeinsame Gebiet der beiden Begriffssphären soll hier das Wort *Qualität* gebraucht werden. Es eignet sich aber hierzu, weil es lange nicht so entschieden wie *Eigenschaft* auf ein korrelates Objekt sich bezieht, an dem, und lange nicht so entschieden wie *Vorstellung* auf ein korrelates Subjekt, für das die Qualität vorhanden wäre, sondern vielmehr in erster Linie die inhaltliche Bestimmtheit ausdrückt, die einer Tatsache im Gegensatze zu anderen Tatsachen eignet. Diese inhaltliche oder eben qualitative Bestimmtheit ist aber dieselbe, ob sie nun als Eigenschaft auf ein Objekt oder als Vorstellung auf ein Subjekt bezogen werde: die Eigenschaftsqualität Weiß und die Vorstellungsqualität Weiß weisen gar keinen Unterschied auf; und eben nur diese ihre gemeinsame Bestimmtheit bezeichnen wir hier als Qualität. Daraus folgt nun freilich, daß wir auch die Begriffe *Ding* und *Substanz* zunächst nur klären können für den einzelnen Moment; und also auch das Substanzproblem nur auflösen, insofern es die Einheit des Dinges gegenüber

der Mehrheit seiner Qualitäten zum Gegenstande hat, nicht aber sofort auch, sofern es mit der Beharrlichkeit des Dinges gegenüber dem Wechsel seiner Qualitäten sich beschäftigt; denn nur jene, nicht aber diese Seite des Problems läßt sich erörtern, ohne die zeitliche Erstreckung zu beachten. Und wir hätten also hier ein zweites Moment, hinsichtlich dessen unsere Erörterung des Substanzbegriffes eine nur unvollständige und vorläufige bleiben müßte. Indes wäre einerseits diese Beschränkung auch aus anderen Gründen nicht zu vermeiden, und andererseits eröffnet sich auch so die Aussicht auf ihre baldige Aufhebung. Denn die Beharrlichkeit des Dinges kann nicht verstanden werden ohne Verwendung des Identitätsbegriffes; dieser aber kann hier noch nicht analysiert werden, sondern wir werden ihm als dem zweiten Vorbegriffe der Weltanschauungslehre alsbald nach Abschluß dieses Kapitels im nächsten eine eigene Erörterung widmen. Ist aber erst einmal klar geworden, was wir unter Beharrlichkeit des ganzen Dinges verstehen, dann kann wohl nur mehr eine recht leichte Anwendung dieses Begriffes auf die Qualität erforderlich sein, um auch den Begriff der Eigenschaft zur Klarheit zu bringen. Wenn wir daher nur erst in diesem Kapitel dartun können, wie sich im einzelnen Moment das Ding zu seinen Qualitäten verhält, und im folgenden, was unter seinem identischen Beharren zu verstehen ist, dann wird sich fast von selbst auch die Einsicht ergeben, wie die Qualität eben dadurch, daß sie Qualität eines identisch beharrenden Dinges ist, zeitlich auseinandergezogen und so zur dauernden Eigenschaft gestempelt wird.

4) Das Ding wurde oben definiert als eine Gruppe sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten. Auch diese Bestimmung bedarf einiger Erläuterungen. Zunächst ist der Begriff der Wahrnehmung hier nicht zu urgieren: es handelt sich nicht um Wahrnehmung im Gegensatze zur Empfindung, also nicht um jenen Sinn des Wortes, in welchem vielfach die Wahrnehmung von Gegenständen entgegengesetzt wird der Empfindung von Qualitäten. Vielmehr zeigt schon diese Redeweise, daß im Sinne dieses Sprachgebrauches hier vielmehr gerade von Empfindung zu sprechen wäre, da es uns ja eben auf das Bewußtsein von Qualitäten ankommt. *Sinnlich wahrnehmbar* soll hier vielmehr nichts anderes bedeuten als das griechische αἰσθητός oder das lateinische *sensibilis*; und sprachliche Rücksichten vor allem lassen die hier gewählte Bezeichnung angezeigter erscheinen als etwa die andere: sinnlich empfindbar. Uebrigens werden wir auch in der Folge den hier abgelehnten Gebrauch des Ausdruckes *Wahrnehmung* uns

nicht aneignen, diesen vielmehr stets so verwenden, daß durch ihn jene Unmittelbarkeit hervorgehoben wird, die den Empfindungen im Gegensatze zu den Phantasmen, und überhaupt den „primären“ gegenüber den „sekundären“ Bewußtseinstatsachen zukommt. Weil aber diese Unmittelbarkeit in der sogenannten „inneren Wahrnehmung“ auch intellektuelle und emotionelle Prozesse auszeichnen kann, so ward hier hinzugefügt: sinnlich wahrnehmbar, was also nur ein anderer Name für die sogenannte „äußere Wahrnehmung“ sein soll.

Ferner möchte ich aber hier diesen Ausdruck auch nicht in einem strengen, technischen Sinne verstanden wissen. Wir haben z. B. oben neben Farbe und Geschmack auch Größe, Gestalt und Gewicht als sinnlich wahrnehmbare Qualitäten angeführt. Bei späteren Gelegenheiten dagegen wird festzustellen sein, daß diese drei „Eigenschaften“ in keiner Weise als Empfindungsqualitäten sich deuten lassen. Indes kam es hier nicht an auf eine scharfe Abgrenzung der Empfindungsqualitäten, sondern auf eine solche der sinnlich wahrnehmbaren Dinge; und da es einleuchtet, daß „Eigenschaften“ wie die genannten (nämlich Größe, Gestalt und Gewicht) sich nur an solchen Qualitätsgruppen finden, welche auch sinnlich wahrnehmbare Qualitäten enthalten, so scheint jene Absicht, die durch die Einführung des Begriffes „sinnlich wahrnehmbar“ verwirklicht werden sollte (und die ich gleich näher darlegen werde), erreichbar, ohne daß von dem gewöhnlichen zu einem strengeren Sprachgebrauche übergegangen werden müßte. Freilich könnte nun jemand einwenden, das Substanzproblem selbst werde verwirrt, wenn dieser Punkt im Dunkeln bleibe; denn dieses frage ja gerade nach einem Elemente des Dinges, das nicht sinnliche Qualität sei; und wenn daher solche Elemente uns bekannt seien, so müßten sie zu allererst ins Licht gerückt werden. Auch käme diese Einwendung dem entscheidenden Punkte in der Tat recht nahe; denn wenn wir die Substanz sinnlich wahrnehmbarer Dinge vorzugsweise auch als Stoff oder Materie zu bezeichnen pflegen, so ist leicht einzusehen, daß dieser Begriff zu den „Eigenschaften“ der Größe, der Gestalt und des Gewichts in einem näheren Verhältnisse steht, als etwa zu denen der Farbe oder des Geschmacks. Indes ist es unmöglich, die Darstellung eines Gegenstandes von allen Seiten zugleich anzufangen, und die eingehende Beschäftigung mit jenen Begriffen würde uns weit von unserem derzeitigen Gegenstande abführen. Es muß deshalb hier die Bemerkung genügen, daß ja auch Größe, Gestalt und Gewicht eine Mehrheit von „Eigenschaften“ darstellen, und zwar, wie oben gezeigt, von solchen, deren Wechsel die beharrliche Identität

des Dinges ebenfalls nicht aufhebt. Sie können deshalb, weder einzeln noch zusammen, den Substanzbegriff erschöpfen. In welchem Zusammenhange sie aber dennoch speziell mit dem Begriffe der materiellen Substanz stehen mögen, dies auszuführen, wird sich später Gelegenheit ergeben. Einstweilen können wir sie ohne Schaden in einem weiteren und minder strengen Sinne zu den Qualitäten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zählen.

Die wichtigste Frage aber bleibt hier, weshalb überhaupt der Begriff des Dinges auf den einer Gruppe sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten, und d. h. auf den des Körperlichen, eingeschränkt wurde. Dies ist durchaus nicht etwa deshalb geschehen, weil ich der Meinung wäre, daß das Substanzproblem nur in Bezug auf Körperliches mit Recht aufgeworfen werden könnte. Vielmehr bezieht sich die Frage, ebensowohl wie auf das Verhältnis physischer Eigenschaften zur Materie, auch auf das der Bewußtseinstatsachen zum Ich und auf das der Worte eines Satzes zu seinem Sinn. Allein diese letzteren Begriffe haben so viel mehr Problematisches an sich, daß die Einfachheit dringend gebot, zunächst an den klarsten und deutlichsten Fall sich zu halten. Damit war aber auch die Notwendigkeit gewisser terminologischer Festsetzungen gegeben, die um so bedenklicher sind, als der Sprachgebrauch hier nirgends scharfe Grenzen anerkennt, vielmehr die vor allem in Betracht kommenden Ausdrücke: Ding, Sache, Gegenstand, Objekt, alle bald in einem engeren, bald in einem weiteren Sinne verwendet. Wir wollen nun in der Folge das genaue Korrelat der Substanz allgemein als Gegenstand bezeichnen, so daß unter diesen Begriff nicht nur Gruppen sinnlicher Qualitäten, sondern auch solche psychischer Phänomene und logisch bedeutungsvoller Zeichen fallen können, sofern diese Gruppen als einheitlich und beharrend gedacht werden, und mithin auch auf sie das Substanzproblem Anwendung findet. Ein Ding dagegen nennen wir solche Gruppen nur dann, wenn die sie konstituierenden Elemente wenigstens grundsätzlich der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind — was nicht ausschließt, daß von solcher Wahrnehmung im einzelnen Falle vielleicht gar nicht die Rede sein kann: sei es, daß das betreffende „Ding", wie etwa ein Atom, die Grenzen unserer Wahrnehmungsfähigkeit überschreitet, sei es, daß es, etwa wie ein Centaur, überhaupt nur für die Phantasie existiert. Jedes Ding ist also nach diesem Sprachgebrauch ein körperlicher Gegenstand — wenn auch nicht ein Körper. Denn dem Ding, als einem Gegenstande, ist wesentlich die Einheit und Beharrlichkeit des Ganzen gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel seiner (sinnlich wahrnehmbaren) Elemente; dem Körper aber nur diese sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner Elemente selbst. Darum hat es einen guten Sinn, zu fragen, inwiefern ein Stück Zucker Ein Ding sei; aber keinen, wenn darüber verhandelt würde, inwiefern es Ein Körper sei; denn die Einheit ist dem Körper zufällig, und ein Stück Zucker kann (als Körper) ebensowohl auch für eine Mehrheit aneinander gelagerter Zuckerstückchen gelten; an die Beharrlichkeit aber stellt dieser Begriff jedenfalls so viel geringere Ansprüche, daß der Zucker auch nach seiner chemischen Verwandlung in Fett noch „derselbe Körper" heißen kann, während ihn nach dieser Umwandlung niemand mehr als „dasselbe Ding" bezeichnen wird. Worauf nun diese subtilen Begriffsverschiedenheiten beruhen mögen, dies wird sich bei späteren Anlässen herausstellen: hier genügt uns die Feststellung, daß uns in diesem Kapitel das allgemeine Substanzproblem vertreten wird durch die Frage nach der Substanz eines Dinges oder körperlichen Gegenstandes. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß auch die Substanz desselben nur als materielle Substanz oder als Stoff in Betracht käme. Vielmehr bleibt die Möglichkeit vollkommen offen, daß etwa auch die Form, Struktur, Organisation dieses Stoffes, und insbesondere bei den lebenden, organischen Körpern das Bewußtsein, die Lebenskraft oder Seele ihre Einheit und Beharrlichkeit fundieren könnten. Ja vielleicht wird sich uns sehr bald herausstellen, daß gerade hier der Ursprung des Substanzbegriffes zu suchen ist.

5) Doch vorerst ist noch einer der oben gebrauchten Ausdrücke zu erläutern. Es wurde nämlich gesagt, wir pflegten die sinnlichen Qualitäten zu Dingen zusammenzufassen. Hiedurch wird einer so unheilvollen Zweideutigkeit der Weg eröffnet, daß mir eine Erklärung unerläßlich scheint, obzwar wir an einer späteren Stelle auf diesen Gegenstand noch einmal werden zurückkommen müssen. Derartige Ausdrücke lassen nämlich einen buchstäblichen und einen übertragenen Sinn zu, und die Weltanschauungslehre gerät in die verhängnisvollste Verwirrung, wenn beide nicht scharf auseinandergehalten werden, wie dies nur allzu häufig zu geschehen pflegt. Der buchstäbliche Sinn ist ein zeitlicher: ihm zufolge wird in solchen Sätzen behauptet, daß ein Vorgang des Zusammenfassens, Entstehens, Beziehens usw. wirklich einmal stattfinde oder stattgefunden habe. Der übertragene Sinn ist ein beschreibender: ihm zufolge sagen solche Ausdrücke nur, es seien zwei Objekte von solcher Beschaffenheit, daß das eine entstünde, wenn mit dem anderen die betreffende Veränderung vorgenommen würde oder vorgenommen

werden könnte. Ich verdeutliche zunächst diesen Unterschied an einem sehr gewöhnlichen Beispiel. Wenn zwei Photographien denselben Kopf in zwei verschiedenen Größen darstellen, so sagt man wohl, die eine sei eine Vergrößerung der anderen. Hier liegt derselbe Doppelsinn vor. Jenes Wort kann bedeuten, die Photographie A sei in der Tat durch (photographisch-reproduktive) Vergrößerung der Photographie B entstanden; es kann aber auch bloß bedeuten, daß sie auf diese Weise hätte entstehen können. Im zweiten Falle kann dasselbe Verhältnis ebensogut auch ausgedrückt werden durch den Satz, B sei eine Verkleinerung von A. Im ersten Falle dagegen schließen sich beide Aussagen offenbar aus: es kann in diesem Sinne nur entweder A durch Vergrößerung von B, oder B durch Verkleinerung von A entstanden sein, oder es kann auch eine ganz andere Entstehung beider Bilder stattgefunden haben, indem etwa zwei Aufnahmen desselben Kopfes in verschiedener Größe mögen gemacht worden sein. Ebenso kann z. B. vom Glauben gesagt werden, er entstehe durch Abschwächung des Wissens. Aber dies kann wiederum einmal heißen, das Wissen sei dem Glauben gegenüber (in der Entwickelung des Individuums oder der Menschheit) die frühere Erscheinung; und ein anderes Mal, man werde zu einem korrekten Begriffe des Glaubens gelangen, wenn man sich das Wissen abgeschwächt denke. Und auch hier wird man im letzteren Falle ganz dasselbe Verhältnis ebensowohl auch ausdrücken können durch den Satz, das Wissen entstehe durch eine Verstärkung des Glaubens; im ersteren dagegen sind beide Behauptungen schlechthin unvereinbar: es kann nur entweder das Wissen aus dem Glauben, oder der Glaube aus dem Wissen, oder es können auch beide unabhängig voneinander, oder beide aus einem dritten Phänomen entstanden sein. Nun möchte man denken, eine so klare Distinktion könne sich keinem Auge verbergen. Allein dem ist nicht so. Vielmehr beruht ein großer Teil aller psychologischen und auch kosmotheoretischen Untersuchungen auf der Vermengung dieser beiden Gesichtspunkte, und insbesondere auf der Uebung, die beschreibende Bedeutung derartiger Sätze in die zeitliche hinüberzuspielen. Indem nämlich begreiflicherweise jede zusammenfassende Beschreibung mit möglichst einfachen Elementen zu operieren sucht, bietet sie unausgesetzt den erklärenden Theorien Anlaß dazu, diese einfachen Elemente auch für die früheren auszugeben und den „Aufbau“ des komplizierten Ganzen im Sinne der Struktur in einen solchen im Sinne der Konstruktion umzudeuten. Und dieser Unfug wird begünstigt durch den Umstand, daß eine solche

Uebertragung in manchen Fällen das Richtige trifft. Ein Haus z. B. besteht aus Ziegeln usw., und es ist auch entstanden, indem man einen Ziegel auf den anderen gelegt hat. Der menschliche Leib aber besteht zwar aus Knochen, Muskeln, Sehnen, Gefäßen, Nerven etc., aber er ist keineswegs so entstanden, daß diese Teile wären zusammengestückelt worden, und die anatomische Zergliederung kann deshalb unmöglich die embryologische Beobachtung ersetzen. Ebensowenig folgt daraus, daß chemische Verbindungen aus chemischen Elementen (oder Moleküle aus Atomen) bestehen, daß sie auch durch deren Zusammentreten müßten entstanden sein, da grundsätzlich ebensowohl auch die Verbindungen vor den Elementen könnten vorhanden gewesen sein (eine Annahme, die nur wegen der für frühe Entwickelungsepochen vorauszusetzenden hohen Temperaturen ihre Bedenken hat); und ähnlich verhält sich die Gesellschaft zum Individuum, das Wort zu den Einzellauten und der Satz zu den Worten. Es ist deshalb von der äußersten Wichtigkeit, den zeitlichen und den beschreibenden Sinn solcher Ausdrücke auseinanderzuhalten. Und wenn wir den letzteren, weil er vorzüglich auf die Beschreibung des Ganzen nach seinen Teilen sich bezieht, den analytischen nennen wollen, so müssen wir ihm den ersteren, als den genetischen, aufs entschiedenste entgegensetzen. Auch ist zu beachten, daß die Analyse es kaum vermeiden kann, Ausdrücke von primär genetischer Bedeutung zu verwenden, also die Beschreibung der Struktur eines Gebildes in die Form einer fiktiven Konstruktion desselben zu kleiden, wie dies an den obigen Beispielen von der Vergrößerung eines Bildes und der Verstärkung des Glaubens deutlich wird; allein eine derartige begriffliche Rekonstruktion ist doch etwas ganz anderes als eine wahrhaft geschichtliche Konstruktion. Indem wir nun ein Zurückkommen auf diesen Punkt, und speziell auf seine Bedeutung in der Psychologie, uns vorbehalten, wenden wir das eben Bemerkte auf unsern besonderen Fall an. Wir sagten, die sinnlichen Qualitäten würden zusammengefaßt zu Dingen. Dies ist lediglich im analytischen Sinne gemeint. Denn nur so viel ist ohne weiteres klar, daß, um ein Ding zu beschreiben, jedenfalls auch die dasselbe konstituierenden Qualitäten aufgezählt werden müssen. Daß jedoch das Ding aus seinen Qualitäten entstanden sei, also ihnen als den früheren gegenüber eine spätere Bildung darstelle — zu dieser genetischen Behauptung haben wir jedenfalls bisher nicht das geringste Recht; ja wenn wir bedenken, daß wir Qualitäten, die nicht Qualitäten eines Dinges wären, überhaupt nicht kennen, so wird uns zweifelhaft werden, ob eine derartige Meinung

überhaupt einen verständlichen Sinn enthalte. Und so bemerke ich auch schon für alle Folge, daß solche Ausdrücke, welche in dieser Hinsicht eine doppelte Auslegung zulassen, stets analytisch zu verstehen sind, wenn nicht besonders bemerkt wird, daß sie genetisch aufzufassen seien.

§ 11

Für die Praxis ist das Ding vor allem ein Wirksames und Brauchbares, d. h. etwas, das spontan Einiges tut und Anderes sich gefallen läßt: also ein Lebendiges. Diese in Wirksamkeit und Brauchbarkeit sich äußernde Lebendigkeit kommt aber einerseits nur dem Dinge zu, und keineswegs seinen Qualitäten; und sie bleibt andererseits in der Regel auch bestehen, wenn diese sich ändern. Für diesen Standpunkt begründet daher auch diese Lebendigkeit ohne weiteres die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel seiner Qualitäten. Wir nennen ihn einstweilen den animistischen.

Die Naturwissenschaft dagegen, die es nicht, wie die Praxis, mit dem Einzelfall zu tun hat, sondern mit Gruppen ähnlicher Einzelfälle, und welche die Gesetzmäßigkeiten jener Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten nachweist, betrachtet diese letzteren in ihren Einzelerscheinungen nicht als eine spontane Aeußerung der Dinge, sondern als ein notwendiges Geschehen an ihnen, und demgemäß gelten ihr auch die Dinge selbst (zunächst mit Ausnahme der Menschen- und Tierleiber) nicht als lebendig, sondern als tot.

Auf diese Weise entsteht also ein Widerspruch, der auch den Substanzbegriff über seine animistische Form hinaustreibt.

ERLÄUTERUNG

1) Wie fast auf alle in diesem Paragraphen berührten Punkte, werden wir auch gleich auf die hier behauptete ursprüngliche Dingbelebung bei späteren Gelegenheiten wiederholt zurückkommen müssen, und beschränken uns deshalb an dieser Stelle auf eine summarische Darlegung. Diese mag ausgehen von der allbekannten Tatsache, daß alle primitiven Kulturstufen ihre religiösen Anschauungen auf das Prinzip der Naturvergottung gründen. Denn wenn wir erwägen, daß auf solchen Kulturstufen die Zahl der Kunstprodukte gegenüber jener der Naturobjekte eine verschwindend kleine ist; und daß überdies eine große Anzahl der ersteren, nämlich alle Werkzeuge (einschließlich der Kleidungsstücke und Schmuckgegenstände), wenigstens sobald sie in Funktion sich befinden, zunächst überhaupt nicht als besondere Dinge,

sondern vielmehr als erweiternde Bestandteile der menschlichen Persönlichkeit sich darstellen; so werden wir zugeben müssen, daß die allgemeine Dingbelebung kaum mehr als jenes Prinzip besagt. Auch wird immerhin des Doppelzeugnisses unserer Sprachen gedacht werden dürfen, sofern dieselben einerseits auch den unbelebten Dingen Geschlechtsunterschiede beilegen, andererseits alle Vorgänge als Tätigkeiten ausdrücken; denn wenn hier auch ohne Zweifel vielfache Analogiebildungen mitgewirkt haben, so kann es doch kaum ein Zufall sein, daß gerade jene Sprachformen, die unmittelbar Merkmale und Aeußerungen des Lebens bezeichnen, für alle anderen paradigmatisch geworden sind. Daß auch noch unsere Kinder zu einer solchen belebenden Auffassung ihrer Umgebung neigen (etwa den Tisch schlagen, an dem sie sich gestoßen haben, ganz wie einst Xerxes den Hellespont gepeitscht haben soll), ist gleichfalls bekannt genug. Dafür aber, daß diese Neigung auch in reiferen Entwickelungsstadien sich erhalten und entfalten würde, wenn nicht der Einfluß der erwachsenen Umgebung hemmend sich einmischte, bieten einen hinreichenden Beleg die merkwürdigen Erfahrungen, die in dieser Beziehung an Kaspar Hauser gemacht wurden, nachdem er aus seiner absolut einsamen Jugendgefangenschaft befreit worden war, und die nach A. Feuerbachs Bericht Beneke[1]) mit folgenden Worten wiedergibt: „Kaspar Hauser wunderte sich über nichts mehr, als daß die an den Häusern in Nürnberg gemalten oder ausgehauenen Pferde, Einhörner, Strauße etc. immer an Einer Stelle blieben und nicht davonliefen. Gegen eine Statue in dem Hausgarten äußerte er seinen Unwillen, daß sie so schmutzig aussehe und sich nicht wasche. Ein Blatt Papier, das der Wind herabwehte, war vom Tisch hinweggelaufen. Einem Knaben, der mit einem Stocke auf den Stamm eines Baumes schlug, äußerte er seinen Unwillen, daß er dem Baum so wehe tue. Die Kugeln einer Kegelbahn liefen, seinen Aeußerungen zufolge, freiwillig, und taten anderen Kugeln wehe: weshalb er ihnen denn Unterricht erteilen wollte, wie sie es machen sollten, übereinander wegzuspringen, und sich bitter beschwerte, daß sie zu eigensinnig seien, seine Unterweisung anzunehmen.“ Dem allen zufolge kann es also wohl als ausgemacht gelten, daß die Auffassung des Dinges als eines Lebendigen im genetischen Sinne die ursprüngliche ist. Wir bezeichnen sie aber, einem verbreiteten Sprachgebrauche folgend, als die animistische, ohne damit einen anderen als den eben dargelegten Tatbestand ausdrücken zu wollen.

[1]) Syst. d. Metaph., S. 84.

2) Wir behaupten aber nun auch noch hierüber hinaus, daß diese Auffasunsg speziell diejenige der Praxis sei. Nun wird man ja von vorneherein geneigt sein, zuzugeben, daß, wie die Praxis überhaupt der Theorie zeitlich voranzugehen pflegt, so auch die ursprüngliche Denkweise vorzugsweise eine praktische sein dürfte. Dennoch bedarf diese These noch einer besonderen Begründung, die freilich nicht eben schwer zu finden ist. Denn das praktische Verhalten ist seinem Begriffe nach ein Tun und Leiden: ein Angreifen, Wirken und Brauchen; ein Widerstehen, Ueberwältigtwerden und Sichgefallenlassen. Für diesen Standpunkt, und für das Interesse, das ihn beherrscht, kann aber auch an den Dingen nichts anderes in Betracht kommen als ihr Gegenverhalten: sie müssen hier begriffen werden als Wesenheiten, die unser Wirken hemmen oder sich ihm fügen, und deren Wirken wir abwehren oder uns gefallen lassen. Daß aber hiebei das Gegenverhalten dem Verhalten, das Hemmen und Sichfügen dem Widerstehen und Nachgeben gleichartig gedacht wird — dies mag wohl noch einer näheren psychologischen Erklärung bedürfen, gewiß aber erfordert es keine besondere Nachweisung. Denn sicherlich ist auch noch für uns selbst dieses die einzig naheliegende, ja eigentlich selbstverständliche Auffassung: daß das Wirken nur durch ein Gegenwirken, der Angriff nur durch einen Widerstand, die Abwehr nur durch einen Angriff gehemmt und überwältigt werden kann. Wenn aber nach unserer Voraussetzung (die ja den fictiven Zustand eines absolut und ausschließlich praktischen Verhaltens zum Inhalte hat) auf dieser Entwicklungsstufe in solchem Tun und Leiden, Wirken, Angreifen, Abwehren und Nachgeben unser eigenes Leben besteht und darin sich erschöpft, so versteht sich von selbst, daß auch das entsprechende Gegenverhalten der Dinge als ihr Leben gedacht werden wird. Oder, von einer anderen Seite her betrachtet: für die Praxis ist ein Ding von Interesse nur insofern, als es durch seine Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten unser Verhalten ihm gegenüber bedingt. Es ist also auch nur dieses bestimmte Ding, insofern es durch diese bestimmten Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten uns ein bestimmtes Verhalten ihm gegenüber auferlegt: sei es ein Verzehren oder Fliehen, ein Aufsuchen, oder ein verschiedenartiges Nutzen. Sowie aber dieses unser bestimmtes Verhalten, Wirken und Brauchen den Dingen gegenüber den spezifischen Charakter unserer Lebendigkeit ausmacht, so macht auch dieses bestimmte Gegenverhalten, Gegenwirken und Gegenbrauchen des Dinges uns gegenüber seine besondere Lebendigkeit aus, und nur dieser spezifische Charakter seiner Lebendigkeit

macht es für uns zu diesem bestimmten Ding. Diese spezifische Vitalität des Dinges uns gegenüber (sein Beißen oder Ernähren, Erleuchten oder Beschatten, Drücken oder Weichen usw.), und unsere spezifische Reaktion dem Ding gegenüber (unser Fliehen oder Haschen, Aufsuchen oder Pflegen, Stemmen oder Verfolgen etc.) sind also auf diesem Standpunkte Wechselbegriffe und erschöpfen in ihrer gegenseitigen Bestimmtheit die Bedeutung des Dinges für die Praxis. Was etwa sonst noch an ihm bemerkt wird, hat eine solche Bedeutung nur als Anzeichen für seine Vitalität und unsere Reaktion: dahin aber gehören offenbar ihrer großen Mehrzahl nach die sogenannten Qualitäten. Denn daß der Fuchs rot, das Palmblatt grün, das Wasser durchsichtig ist, alles das hat offenbar an sich für die Praxis gar kein Interesse: es wird beachtet nur als Kennzeichen solcher Dinge, welche Hühner stehlen, Datteln tragen und den Durst löschen, und deshalb zu jagen, zu pflanzen und zu schöpfen sind. Dann wird man aber von vorneherein erwarten dürfen, daß für diese Auffassung das Ding Eines heißen wird, auch wenn es mehrere solche Kennzeichen hat, und Dasselbe bleiben wird, auch wenn diese Merkmale wechseln. Doch ehe wir diesen Gedanken weiter verfolgen, ist erst noch aus dem bisherigen eine andere Folgerung abzuleiten.

3) Eben darum nämlich, weil es sich uns hier um den Dingbegriff der Praxis handelt, habe ich nur von einer Belebung, nicht aber von einer Beseelung der Dinge gesprochen, und möchte auch den Ausdruck *Animismus* nur im ersteren Sinne verstanden wissen. Denn unter der Seele verstehen, wie wir später einmal noch sehen werden, jene primitiven Zeitalter durchaus nicht etwas Psychisches, und auch nicht vorzugsweise einen Träger psychischer Erscheinungen, sondern vielmehr ein hauch- oder feuerartiges, also jedenfalls stoffliches Wesen, dessen Anwesenheit im Leibe die Lebendigkeit desselben „erklären“ soll; und diese Annahme pflegen sie dann allerdings auch auf die Dinge zu übertragen, wodurch weiterhin der weit verbreitete Glaube an Dingseelen entsteht. Allein, wie schon der Begriff der „Erklärung“ anzeigt, ist damit der Standpunkt der Praxis bereits zu Gunsten der Theorie verlassen: die Denkweise, welche hier hervortritt und die an einem Leibe beobachteten Lebenserscheinungen auf eine demselben innewohnende „Seele“ zurückführt, ist grundsätzlich dieselbe, die noch in unserer populären Physik die an einer Metallkugel beobachteten Anziehungs-, Abstoßungs- und Funkenphänomene durch eine über die Oberfläche derselben verteilte „Elektrizität“ sich verständlich macht; sie aber kann keineswegs mehr animistisch (in dem hier festgesetzten Sinne) heißen,

vielmehr werden wir sie im nächsten Paragraphen unter dem Namen der *metaphysischen* kennen lernen. So weit und früh also auch der Glaube an Dingseelen verbreitet sein mag: nicht er ist es, den wir hier unter der primitiven Dingbelebung verstehen, sondern allein die Annahme jenes spontanen Tuns und Leidens der Dinge, das wir eben als ihre Lebendigkeit charakterisiert haben.

Mit dieser Annahme aber ist ebensowenig wie über den Glauben an eine Seele auch über die Zuschreibung bestimmter Bewußtseinserlebnisse an die Dinge etwas ausgemacht. Zunächst gewiß nicht in dem Sinne, als ob die Dingbelebung für das Bewußtsein derjenigen, die sie vollziehen, eine Reflexion auf psychische Zustände in sich schlösse. Denn eine solche Reflexion ist primitiven Denkstufen auch für das eigene psychische Leben nicht zuzutrauen, da (wie sich später noch eingehender zeigen wird) auf ihnen durchgängig das Interesse am Aeußeren und Objektiven haftet, und dasjenige am Innern und Subjektiven stets erst relativ spät sich geltend macht. Aber auch für unsere psychologische Analyse involviert die Dingbelebung nur ein sehr geringes Maß von Bewußtseinszuschreibung. Denn all jenes Tun und Leiden, Angreifen, Abwehren und Nachgeben, das, wie wir sahen, den praktischen Begriff der Lebendigkeit erschöpft, wird uns psychisch gegeben lediglich durch ein sehr elementares Bewußtsein von der Bewegung unseres Leibes, das durch gewisse Gefühlsnuancen näher zu einem solchen von jenen besonderen Arten der Lebensäußerung differenziert wird (eine absichtlich sehr allgemeine und unbestimmte Ausdrucksweise, die ihre bestimmtere Ausführung erst sehr viel später erhalten kann). Nichts anderes somit als diese wenigen Nuancen des Bewegungsbewußtseins wird auch in der Dingbelebung den Dingen unmittelbar zugeteilt. Nahe freilich wird es dann liegen, dieses Bewußtsein zunächst auch durch reichere affektive Färbung auszugestalten, also die Dinge freundlich und feindlich, zornig und mild, mutig und feig sich vorzustellen; sodann, es weiterhin durch Zwecke zu ergänzen, nämlich das Verhalten der Dinge aufzufassen als dienend gewissen Absichten: der Erzwingung von Diensten, der Befriedigung von Begierden, der Abwendung von Schädigungen usw.; endlich diese Zwecke vermittelt zu denken durch die Wahrnehmung von Wesen und Vorgängen: von wertvollen und begehrten Besitzstücken, von freundlichen oder feindlichen Gesinnungen, von beneidetem Reichtum und hilfsbedürftiger Not. Und in der Tat findet sich ja die Lebendigkeit der Dinge in dieser Weise zu einem vollen, menschenartigen Bewußtsein überall da fortgebildet, wo sie als Dämonen oder Götter zum Gegenstande

kultischen Verkehrs werden. Indes, alle solche Erweiterung der Lebendigkeit zu einem reicheren Innenleben geht doch schon hinaus über die unmittelbare praktische Berührung mit den Dingen, und ist ein Fortschritt zu ihrer theoretischen Auffassung, wenn auch freilich kein weiterer, als den die Praxis überall dort tut, wo sie aus ihren eigenen Motiven heraus in die Theorie sich umsetzt. Uns aber kommt es hier gerade darauf an, den Dingbegriff der Praxis in seiner vollen Strenge festzuhalten; so gefaßt aber schließt er, wie sich gezeigt hat, die Annahme eines irgendwie entfalteten psychischen Innenlebens ebensowenig ein wie die einer metaphysischen Seelensubstanz, sondern beschränkt sich auf die unmittelbare Lebendigkeit. Deren Verhältnis zu den Qualitäten des Dinges aber ist nunmehr noch einmal ins Auge zu fassen.

4) Ich sagte schon oben: wie die Praxis dem Ding gegenüber bestimmt sei als eine spezifische Reaktionsweise, so sei auch das Ding der Praxis gegenüber bestimmt als eine spezifische Lebendigkeit, und alle seine Qualitäten hätten nur die Bedeutung von Anzeichen für diese beiden fundamentalen Bestimmtheiten; deshalb sei auch durchaus verständlich, daß weder die Einheit des Dinges auf diesem Standpunkte aufgehoben werde durch die Mehrheit dieser Anzeichen, noch auch seine Identität durch ihren Wechsel — solange nämlich jene beiden Fundamentalstücke trotzdem einheitlich und identisch bleiben. Es fragt sich nun, inwiefern dies tatsächlich der Fall ist. In Bezug auf die Einheit kann nun die Notwendigkeit, diese Frage zu bejahen, gar nicht bezweifelt werden. Denn dasjenige, dem die Lebendigkeit zukommt und demgegenüber unsere Reaktion stattfindet, sind nie die mehreren Qualitäten, sondern dies ist immer das Eine Ding, das jene an sich hat und an ihnen erkannt wird. Nicht die rote Farbe des Fuchses oder seine Gestalt stiehlt Hühner und kann erschlagen werden, sondern allein der Fuchs; und weder die Durchsichtigkeit des Wassers, noch seine Flüssigkeit, noch seine Kühle, noch sein Geschmack löscht den Durst und strömt nach abwärts, und wird deshalb geschöpft und getrunken, sondern allein das Wasser. Aber auch die Identität des Dinges wird in dieser Beziehung durch den Wechsel seiner Qualitäten wenigstens innerhalb jener Grenzen nicht berührt, innerhalb deren sie überhaupt ausgesagt zu werden pflegt. Ob nämlich der Fuchs mehr oder weniger rot, größer oder kleiner ist, dies ändert gar nichts, weder an seiner spezifischen Vitalität noch an unserer spezifischen Reaktion; und ebensowenig werden diese hinsichtlich des Wassers modifiziert, es sei nun heller oder trüber, tropfenförmig geballt oder in ein Gefäß eingeschlossen. Wenn aber der Fuchs auf

dem Felde verwest und zu Staub zerfallen, das Wasser zu Eis erstarrt oder zu Dampf verkocht ist, dann heißt es allerdings ein anderes Ding, weil auch unsere dadurch geforderte Reaktion, und daher für diese Auffassung auch die Art seiner Lebendigkeit, zugleich mit den Qualitäten sich geändert hat. Man kann deshalb im allgemeinen sagen, daß für die Denkweise der Praxis ein Ding nicht nur aus seinen Qualitäten besteht, sondern außerdem und vornehmlich noch seine (unserer spezifischen Reaktion entsprechende) besondere Vitalität enthält; daß seine Einheit und Identität gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel der Qualitäten auf der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit dieses Elementes beruht; und dies heißt nach unserer früheren Erklärung (§ 10. 1), daß für die animistische Form des Dingbegriffes die Substanz des Dinges in seiner spezifischen Lebendigkeit besteht.

5) Indem ich darangehe, die Entwickelung der eben dargelegten Gedankengänge in der bisherigen Geschichte der Philosophie zu verfolgen, leide ich unter der Schwierigkeit, daß dieselben anderen von geringerer und auch von größerer Tragweite so nahe stehen, daß eine saubere Scheidung kaum ausführbar scheint. Es muß deshalb genügen, einiges Hiehergehörige an dieser Stelle beizubringen; Anderes, und zum Teil Wichtigeres, wird uns später in anderen Zusammenhängen begegnen.

Daß die Menschen ihre Umgebung menschenartig zu denken pflegen, ist ein uralter Gedanke. Mit besonderem Nachdrucke hat sich dieses Prinzip des Anthropomorphismus dem Nachdenken über die religiösen Vorstellungen aufgedrängt, und schon XENOPHANES hat es mit aller Schärfe in erstaunlichen Versen ausgesprochen [1]). Daß aber nicht nur eine besondere Form des Götterglaubens, sondern dieser Glaube überhaupt auf jenes Prinzip zurückgehe, nämlich auf die „allgemeine Neigung unter den Menschen, alle Wesen ihnen selbst ähnlich zu denken und auf jeden Gegenstand jene Eigenschaften zu übertragen, mit denen sie nahe bekannt und deren sie sich innerlich bewußt sind“ (*tendency . . . to transfer to every object those qualities . . . of which they are intimately conscious*), dies hat wohl in solcher Allgemeinheit zuerst HUME [2]) behauptet, und auf diese selbe Neigung auch die poetische Personifikation, physikalische Begriffe wie den des *horror vacui*, und andere dergleichen „Absurditäten“ zurückgeführt. Ohne mit der Feststellung des Faktums ein solches (wie sich immer mehr herausstellen wird, sehr voreiliges) Werturteil zu verknüpfen, hat bald darauf HERDER [3]) ausgesprochen: „Der empfindende Mensch fühlt sich in alles, fühlt alles aus sich heraus, und druckt darauf sein Bild, sein Gepräge“, und hat von diesem Grundsatze Anwendungen auf die Grundbegriffe der Naturlehre gemacht, auf die wir

[1]) Frg. 15 (Diels). [2]) The natural history of religion 3 (Essays II, S. 317). [3]) Vom Erkennen und Empfinden, Erster Versuch (WW. zur Phil. u. Gesch. IX. S. 8).

noch werden zurückkommen müssen. Vollends zusammenzufallen aber scheint der Begriff des Lebendigen mit dem des Dinges, ja des Seienden überhaupt einmal JEAN PAUL [1]); denn er legt uns geradezu ein „Unvermögen“ bei, „uns etwas Lebloses existierend, d. h. lebend zu denken“. Fast mit den Worten HUMES dagegen erklärt COMTE [2]) die anfängliche „theologische“ Denkweise der Menschheit (die sich mit der von uns als „animistisch“ bezeichneten nahezu völlig deckt) durch „die ursprüngliche Neigung des Menschen, unwillkürlich das innere Gefühl seiner eigenen Natur zur allgemeinen grundlegenden Erklärung jedes beliebigen Phänomens zu übertragen“ (*tendance . . . à transporter . . . le sentiment intime . . . à l'universelle explication radicale de tous les phénomènes . . .*). Aber schon etwas früher hatte HERBART [3]) denselben Tatbestand nicht nur gleichfalls festgestellt, sondern auch eingehender zu erklären versucht. Auf die Frage nämlich: „Was mag wohl leichter und eher ausgebildet werden, die Vorstellung des Toten oder des Belebten?“ antwortet er, es sei „natürlich, daß anfangs alle Gegenstände für empfindende gehalten werden“. Denn „das Kind sei von einem fallenden Körper getroffen: so oft es denselben von neuem fallen sieht, reproduziert sich die Erinnerung an den Schmerz; und nach einigen Erfahrungen über den Zusammenhang des Schmerzes mit der getroffenen Stelle wird in jeden Gegenstand, auf welchen dieser Körper fallen möchte, auch dieser Schmerz hineingedacht“. Mit anderen Worten: die primitive Dingbelebung wird anerkannt, und soll zurückgehen auf eine Ideenassociation der Aehnlichkeit, indem den Dingen wegen ihrer Analogie mit unserem Leibe auch ein dem unsrigen analoges Bewußtsein zugeschrieben werde. BENEKE [4]) hat diesen Faden weitergesponnen, indem er ausführt, wir erfaßten das Sein der Außendinge überhaupt nach Analogie des in unserem Bewußtsein unmittelbar erlebten Seins; da aber diese Uebertragung die Aehnlichkeit der Wahrnehmungsinhalte mit unserem Leibe als Associationsgrundlage voraussetze, so sei es natürlich, daß wir hiebei vom Menschen aus- und erst allmählich auf andere Objekte übergingen; und so erkläre sich, warum auch das Sein dieser letzteren für Kinder und Wilde ursprünglich ein menschliches sei. Diesen Ansichten hat sich auch UEBERWEG [5]) angeschlossen, der ebenfalls die Erkenntnis lebender Wesen derjenigen toter Objekte vorangehen läßt, und sie auf eine analogische Association zurückführt. Diese letztere Erklärung fehlt dagegen bei SCHLEIERMACHER [6]), der dafür den Gedanken selbst aufs klarste ausspricht: „Der Zusammenhang aber zwischen dem . . . Beziehen auf das eigene Sein und dem . . . Setzen der Außenwelt ist vermittelt durch das sich immer zuerst fixierende Setzen anderen menschlichen Seins.“ Und er fügt hinzu: „Die Beziehung auf die natürliche Außenwelt fängt immer zuerst an mit dem geschäftlichen Denken,

[1]) Quintus Fixlein, 1. Jus de tablette für Mannspersonen: Ueber die natürliche Magie der Phantasie (WW. III, S. 208). [2]) Phil. pos. IV. S. 660 f.). [3]) Psych. als Wiss. § 133 (WW. VI. S. 233 f.). [4]) Syst. d. Metaph. S. 79 ff. [5]) Syst. d. Log. § 41 (S. 73 f.). [6]) Dial., Beilage D. 19 (S. 453).

und die ganze Entwickelung des Wissens ist Kampf des Wissenwollens gegen dieses Beziehen alles einzelnen Seins auf das menschliche", d. h. der Theorie gegen die Praxis; denn daß diese mit dem „Geschäft" gemeint ist, folgt nicht nur aus dem Zusammenhang, sondern auch aus der engen Verwandtschaft der beiden Begriffe (πρᾶγμα und πρᾶξις) im Griechischen, nach dem ja SCHLEIERMACHERS Deutsch so oft zu erklären ist. Dieselbe von uns so nachdrücklich betonte Korrelation von Praxis (des Subjekts) und Lebendigkeit (des Objekts) hat aber auch schon HEGEL [1]) entwickelt, wo er zeigt, daß, sobald das Selbstbewußtsein zur Begierde wird, ihm eben damit auch sein Gegenstand als ein Lebendiges sich darstellt. Auch in neuerer Zeit sind diese Gedanken nicht verschwunden. Ich führe noch einiges an, das sie von verschiedenen Seiten her erläutern mag. So sagt WUNDT [2]): „Der Umstand, daß das denkende Subjekt sich selbst als eines dieser Objekte erkennt, und daß es durch seine eigene willkürliche Bewegung seiner Selbständigkeit sich bewußt wird, ist offenbar von entscheidendem Einfluß auf die Verarbeitung der äußeren Wahrnehmungen. Werden doch die Objekte der letzteren ebenfalls als Subjekte aufgefaßt, und das ursprüngliche Denken ist geneigt, in sie ein ähnliches inneres Sein zu verlegen, wie es ein solches in sich selber findet." Ferner NIETZSCHE [3]): „Der Substanzbegriff" ist „eine Folge des Subjektbegriffes: nicht umgekehrt!" Aehnlich meint LIPPS [4]), in dem Dinge scheine an sich eine Einheit zu liegen, aber diese könne ich mir nur anschaulich machen, „indem ich in das Ding hineindenke die einzige Einheit, die ich vorfinde. Und dies ist die unmittelbar erlebte Einheit meiner selbst. So mache ich das Ding zum Individuum, d. h. zu etwas, das Eigenschaften ‚hat', in dem Sinne, in dem ich Glieder habe oder Gedanken habe, d. h. zu etwas, das in den Eigenschaften und vermöge derselben ‚sich betätigt', so wie ich mich betätige in meinen Gedanken oder meinen Gliedern. Das Ding ‚wirkt' und ‚erfährt' Wirkungen, es ‚tut' und ‚erleidet'". Endlich EISLER [5]): „Sich selbst weiß das Ich unmittelbar in seinem Wollen und Tun als ein Wirkendes und Wirkenkönnendes, als eine Kraft. . . . Fühlt es nun sein Tun gehemmt, so kann es nicht umhin, als (!) den erlebten Widerstand gemäß seinem eigenen Sein und Wirken aufzufassen. So wird es ihm sogleich zum Ausfluß eines aktiven Widerstehens seitens des Gegenstandes. Dieser gestaltet sich erst damit zu einem Dinge, zu einem dem Ich analogen Wesen, einem Gegenich . . .". Daraus folgt [6]): „Die Dingheit ist gewissermaßen ein Reflex der Ichheit." Ist sie aber dieses, so „müssen in ihr alle die Merkmale enthalten sein, die letzterer zukommen. Es sind: Einheit und Identität, Permanenz und Kräftigkeit (Substantialität und Kausalität)". Doch diese Zitate enthalten schon mehr, als hier zu unserem Zwecke unmittelbar erfordert wird.

6) Entschieden weniger dagegen, als wir zu behaupten uns berechtigt und

[1]) Phänomenolog. (WW. II. S. 133). [2]) System S. 134 f. [3]) Der Wille zur Macht § 277 (WW. XV. S. 281). [4]) E. u. R. S. 80. [5]) Außenwelt S. 21. [6]) Ibid. S. 39 f.

genötigt sahen, besagt es, wenn MÜNSTERBERG [1]) nur in jenen Fällen die sogenannten leblosen Dinge „in der wirklichen Welt als Subjekte anerkannt" werden läßt, in denen „die Natur uns überwältigt", und wir in ihr ein geistiges „Wesen ahnen". Dies hängt zusammen mit einem Grundfehler des überaus wertvollen Werkes, der auch seine kühnsten und reifsten Ergebnisse immer wieder einseitig verschiebt; und da wir auf seine Vorzüge und Mängel noch oft werden zurückkommen müssen, so wird sich hier ein kurzes Verweilen empfehlen. Unter der „wirklichen Welt" nämlich versteht MÜNSTERBERG [2]) die unmittelbar erlebte „reine Erfahrung", und in deren Mitte steht [3]) das „wirkliche Ich" als „stellungnehmende Aktualität", wie es sich betätigt „im Vorziehen und Ablehnen, im Lieben und Hassen, im Gebrauchen und Meiden, im Bewundern und Verabscheuen, im Zustreben und Aufgeben, im Beachten und Abwenden, im Bejahen und Verneinen, kurz in den unendlich mannigfaltigen Entscheidungen des Wollens und Nichtwollens." Diese „wirkliche Welt" der „Stellungnahme" ist also die Welt der Praxis, — aber sie wird immerwährend verengt zu einer Welt der normativen Werte. Und hiegegen verwahren wir uns um so entschiedener, je öfter wir im folgenden mit den Gedanken des genannten Forschers zusammentreffen werden. Die elementare „Stellungnahme" des Menschen ist nicht eine solche für Gott, König und Vaterland, oder zu Gunsten des Wahren, Schönen und Guten: er selbst ist zutiefst nichts weniger als ein nationalliberaler Organismus. Er kann zu einem Objekt gar nicht eindeutiger „Stellung nehmen", als indem er sich anschickt, es aufzuessen oder vor ihm davonzulaufen. Kurz, jedes Wollen, Tun und Wirken ist „Stellungnahme", und in der „wirklichen" Welt werden daher alle Objekte sich darstellen als das, was sie für dieses Wollen, Tun und Wirken bedeuten. Wo immer sie für dieses eine Gegenwirkung, einen Widerstand, eine Hemmung bedeuten können, da werden sie auch als ein „Subjekt anerkannt", nämlich als ein Lebendiges empfunden werden. Und schon im Bereiche des Organischen wird in diesem Betracht der Prophet vor dem Floh nichts voraushaben: auch der letztere wird, sobald er sich springend dem Erschlagenwerden entzieht und wütend verfolgt wird, ganz ohne jeden Zweifel als „Subjekt anerkannt" werden. Dasselbe aber — und damit kehren wir zum Ausgangspunkte zurück — gilt auch von den „unbelebten" Dingen. Jeder feste Körper zum mindesten kündigt sich schon durch den Widerstand, den er unserer Aktivität entgegensetzt, als ein lebendiges Subjekt an, und ebenso auch flüssige und gasförmige Körper wenigstens dann, wenn sie (als Strom oder Wind) unsere Willkürbewegung „hemmen", Objekte mit sich „fortreißen", und so sich als freundliche oder feindliche „Mächte" erweisen. Wo aber dies nicht der Fall ist, erscheinen sie überhaupt nicht als Dinge: wie denn die Praxis z. B. die unbewegte atmosphärische Luft kaum jemals als ein solches bezeichnen wird. Aesthetische

[1]) Prinzipien S. 101 ff. [2]) Ibid. S. 44. [3]) Ibid. S. 50 f.

und religiöse Werte aber spielen in dieser Beziehung durchaus keine entscheidende Rolle. Wenn daher (worüber zu urteilen hier nicht der Ort ist) MÜNSTERBERG [1]) damit Recht hätte, daß auch dem Kosmotheoretiker „die anorganische Natur" dort „als beseelt gelten" darf und muß, wo sie „in der wirklichen Welt als Subjekt anerkannt" wird, dann brauchte er sich um die Frage der Allbeseelung nicht herumzuwinden, sondern dann wäre der Pampsychismus die unmittelbarste und gewisseste Tatsache der „reinen Erfahrung."

7) Noch einen Punkt muß ich, ehe wir weitergehen, wenigstens vorläufig berühren. Es handelt sich um die psychologische Erklärung der Dingbelebung, und namentlich um jene oben erwähnten Erklärungsversuche, die das Prinzip der Ideenassociation dieser Tatsache zu Grunde legen. Denn wenn die diesen Versuchen entgegenstehenden schweren Bedenken nicht schon an dieser Stelle wenigstens angedeutet würden, so könnten alle bisher gesicherten Tatsachen mit einer ganz verkehrten Deutung derselben untrennbar verwachsen, und dadurch würde das Verständnis späterer Untersuchungen außerordentlich erschwert.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, wenn auch nur in ziemlich roher und schematischer Weise, den Sinn der fraglichen Behauptung. Die Associationsgesetze wollen die Bedingungen angeben, unter denen ein früher schon einmal erlebter Bewußtseinszustand (b) durch einen jetzt eben erlebten Bewußtseinszustand (α) „reproduziert" werden kann. Und zwar, sagen sie, finde eine solche „Reproduktion" statt: erstens dann, wenn das α dem b ähnlich sei (Association der Aehnlichkeit); und zweitens dann, wenn das α selbst ähnlich sei einem schon früher erlebten Bewußtseinszustande (a), mit dem b seinerzeit verknüpft war (nämlich entweder zugleich mit ihm, oder unmittelbar nach ihm gegeben: Association der Berührung). So z. B. kann mir der Name *d'Alembert* einfallen, wenn ich den Namen *Montalembert* höre (b wird aus Anlaß von α reproduziert, weil es diesem ähnlich ist); aber auch der Name *Aristogeiton*, wenn ich den Namen *Harmodios* höre (b wird aus Anlaß von α reproduziert, weil dieses einem a ähnlich ist — in unserem Falle demselben, früher gehörten Namen als seine „Reproduktion" —, mit dem b zusammen gehört wurde). Nun ist klar, daß für die Frage der Dingbelebung nur das zweite dieser „Gesetze" in Betracht kommen kann; denn gewiß ist nichts, was an oder von einem Dinge wahrgenommen wird, unmittelbar einer früher erlebten Lebendigkeit ähnlich; sondern irgend eine auf das Ding bezügliche Wahrnehmung müßte ähnlich sein einer früheren, auf meinen eigenen Leib bezüglichen; und erst, weil mit dieser ein Bewußtsein von Lebendigkeit verknüpft gewesen wäre, könnte dieses letztere durch jene erstere „reproduziert" werden: sei es nun, daß das Ding an und für sich meinem lebendigen Leibe ähnlich wäre, sei es, daß es Bewegungen ausführt oder bewirkt, deren Analoga ich an meinem Leib

[1]) Ibid. S. 101.

als Lebensäußerungen empfände (z. B. steigt, fällt, Objekte fortstößt, mit sich trägt usw.).

Dies also ist der Sinn der fraglichen Theorie. Und vorweg muß zugegeben werden, daß die reichere und feinere inhaltliche Ausgestaltung des supponierten Dinglebens in der Tat vielfach nur unter Heranziehung des Associationsprinzips erklärt werden kann. Wenn wir z. B. oben erwähnten, daß das Leben der Dinge vorerst affektiv nuanciert, dann durch Zweckvorstellungen bereichert, endlich durch Wahrnehmungen ergänzt wird, so liegt es auf der Hand, daß hier der Fortschritt von Einem Gliede zum andern zunächst nach Analogie des menschlichen und schließlich des eigenen Seelenlebens, also gemäß dem „Gesetze" der Berührungsassociation erfolgt. Und auch für die einfacheren Formen der Dingbelebung soll eine Mitwirkung dieses Prinzips gewiß nicht grundsätzlich in Abrede gestellt werden. Dagegen ist es meine feste Ueberzeugung, daß es die Tatsachen auf den Kopf stellen heißt, wenn man versucht, die elementaren und wesentlichen Momente dieser Erscheinung auf solche Weise zu „erklären". Diese Ueberzeugung nun werden wir erst weit später im Zusammenhange mit einer richtigeren Bearbeitung dieses Problems positiv begründen können. Hier muß es genügen, negativ einige Erwägungen beizubringen, welche einen solchen Versuch als aussichtslos erscheinen lassen. Es sind die folgenden.

Erstens: die Associationstheorie würde, auch wenn die Bedingungen ihrer Anwendung im übrigen gegeben wären, immer noch die Hauptsache unerledigt zurücklassen. Denn die Associationsgesetze sind ihrem Wesen nach Reproduktionsgesetze. Sie können deshalb im besten Falle erklären, warum mir bei einem bestimmten Anlaß etwas einfällt. Aber die Dingbelebung besteht nicht darin, daß mir anläßlich der Wahrnehmung eines Dinges meine Vitalität einfällt, sondern darin, daß ich dem Dinge eine Vitalität als die seinige zuschreibe. Und dies ist offenbar etwas völlig anderes. Vor mir hängt eine Photographie der *Pietà* des Sebastiano del Piombo in Viterbo; bei ihrem Anblick fällt mir ein, wie mächtig mich seinerzeit das Original ergriffen hat; aber deswegen meine ich doch nicht, daß die Photographie jetzt ergriffen sei. Der primitive Mensch dagegen (und vielleicht nicht nur er, wie sich zeigen wird) meint allerdings, daß der Wind Anstrengung aufwenden müsse, um einen Baum zu knicken; wie soll also dies „erklärt" werden durch ein Gesetz, welches höchstens verständlich machen könnte, daß ihm anläßlich dieses Anblicks einfalle, wie er sich, um eine solche Leistung zu vollziehen, angestrengt habe oder anstrengen würde. Den Vertretern der fraglichen Theorie nun scheint dieser grundlegende Unterschied gar nicht zum Bewußtsein zu kommen. LIPPS [1]) z. B. sagt, wo er erklären will, was das bedeute: einem unterstützten Stein ein „Streben" zur Erde beilegen, dies heiße: „Es besteht in mir auf Grund von ehemaligen Erfahrungen ein Streben oder eine Tendenz, ihn in meinen Gedanken fallen

[1]) Selbstbewußtsein S. 20.

zu lassen. Daß die Tendenz unmittelbar durch den Anblick des Steines mir aufgenötigt, oder daß sie mir unmittelbar in und mit dem wahrgenommenen Stein gegeben ist, dies macht die Tendenz zur Tendenz des Steins." Aber ebenso ist mir auch „unmittelbar durch den Anblick" eines Tigers der Schrecken „aufgenötigt", er ist mir „unmittelbar in und mit dem wahrgenommenen" Tiger „gegeben", und alles dies macht den Schrecken durchaus nicht zum Schrecken des Tigers. Die Associationstheorie könnte also im günstigsten Falle die inhaltliche Bestimmtheit jenes Vitalitätsbewußtseins erklären, das anläßlich der Dingwahrnehmung in mir auftritt; allein wie ich dazu komme, dieses Vitalitätsbewußtsein dem Ding zuzuschreiben, hierüber vermag sie niemals auch nur den geringsten Aufschluß zu geben.

Zweitens: die Associationstheorie ist aber auch auf die Dingbelebung gar nicht anwendbar, und zwar deshalb, weil hier die von jener vorausgesetzte Aehnlichkeit des veranlassenden und des vermittelnden Bewußtseinszustandes (α und a) nicht in der erforderlichen Weise besteht. Um dies einzusehen, achten wir zunächst darauf, daß nach dieser Theorie die Association doch offenbar zuerst da auftreten wird, wo diese Aehnlichkeit am größten und unzweideutigsten ist. Folglich müßte man erwarten, daß anfänglich nur jene Dinge als belebt gedacht würden, die dem eigenen Leibe des Denkenden am ähnlichsten sind, und daß sich erst allmählich die Belebung auch auf immer unähnlichere Dinge erstrecken könnte; also wäre eine zeitliche Reihe vorauszusetzen von der Form: Menschenbelebung, Tierbelebung, Pflanzenbelebung, Sachbelebung. Und in der Tat haben wir ja oben von SCHLEIERMACHER und BENEKE derartiges gehört. Allein die Tatsachen, die wir kennen lernten, zeigen genau den umgekehrten Gang: nicht eine allmähliche Erweiterung, sondern eine allmähliche Verengerung des Animismus. Nicht die menschenähnlichsten Dinge werden von Kindern und Wilden belebt, sondern alle Dinge in gleicher Weise; und nicht eine allmähliche Ausdehnung der Belebung auf immer unähnlichere Dinge findet im Laufe der individuellen und generellen Entwickelung statt, sondern eine allmähliche Einschränkung derselben auf immer ähnlichere Dinge. Ja die beiden genannten Denker haben dieses selbst sehr wohl empfunden, und BENEKE wenigstens ist unserer Konsequenz nur durch die Verwendung einer recht durchsichtigen Aequivokation entgangen; denn das menschliche Sein, nämlich die volle Lebendigkeit, steht freilich am Anfange dieser Entwickelung, aber nicht als bloß dem Menschen eigen. Es wird demnach hier der Inhalt der zugeschriebenen Vitalität konfundiert mit den Dingen, denen sie zugeschrieben wird: nicht so steht es, als ob zuerst dem Menschen die eigene Lebendigkeit zugemutet würde, und dann allmählich den anderen Dingen dieselbe Lebendigkeit; sondern anfänglich werden alle Dinge gedacht als menschlich belebt, und allmählich wird die Lebendigkeit der nicht-menschlichen Dinge fortgehend herabgesetzt, oder, mit UEBERWEG [1]) zu sprechen, depotenziert.

[1]) Syst. d. Log. § 42 (S. 74 f.).

Wie aber — da doch sicherlich die Aehnlichkeit Eines Menschen mit dem anderen sich vor derjenigen mit einem Stein aufdrängen müßte — die Associationstheorie dieses sollte erklären können, läßt sich nicht absehen.

Drittens: nicht nur die Beschaffenheit der Dinge, denen, sondern auch diejenige der Lebendigkeit, welche zugeschrieben wird, steht mit den Voraussetzungen der Associationstheorie nicht im Einklang. Denn wie wir gesehen haben, schreiben wir einem Dinge stets uns gegenüber solche Lebensäußerungen zu, welche zu den Lebensäußerungen, die wir dem Ding gegenüber vollziehen, entgegengesetzte Korrelate darstellen — nämlich ein Gegenverhalten zu unserm Verhalten. Wenn wir tätig sind, denken wir das Ding leidend, wenn wir leiden, denken wir es tätig; wenn wir angreifen, denken wir das Ding abwehrend (sich verteidigend, widerstehend, nachgebend), wenn wir abwehren (uns verteidigen, widerstehen, nachgeben), denken wir es angreifend; wenn wir siegen, denken wir es überwältigt, wenn wir überwältigt werden, denken wir es siegend usw. usw. usw. Nach den Voraussetzungen der Associationstheorie müßten wir somit annehmen, daß ich stets, wenn ich mich einem Dinge gegenüber in einer dieser Weisen verhalte, auch etwas erlebe, was ich schon früher einmal ähnlich, und zwar verknüpft mit einem Gegenverhalten, erlebt habe; denn nur so könnte ja die Vorstellung dieses Gegenverhaltens in mir „reproduziert" werden. Nun kann sich dies ohne Zweifel in einzelnen Fällen wirklich ereignen: wenn ich z. B. mit einem anderen Menschen ringe, und mich dabei im Angriff befinde, so kann der Andere dabei eine Haltung einnehmen, wie ich sie selbst ähnlich bei früheren Abwehrerlebnissen eingenommen habe. Allein selbst in diesem allergünstigsten Falle läßt sich die Theorie kaum anwenden. Denn die Haltung des Gegners kann ich nur sehen; daß ich mich aber selbst früher einmal während meiner Abwehr auf meine Haltung hin sollte angesehen haben, ist im allgemeinen recht unwahrscheinlich. Ueberdies wird niemand zweifeln, daß auch ein Blinder ganz wie ein Sehender den von ihm angegriffenen Gegner als abwehrend denkt. Und bei unorganischen Dingen fehlt vollends jede Handhabe für eine solche Erklärung: ich denke den Stein, den ich vergeblich oder nur mit Mühe von seinem Platze zu rücken suche, zum mindesten als widerstehend, obwohl er mit meinem Körper in Abwehrstellung gar keine erdenkliche Aehnlichkeit aufweist. Der Anblick ist also offenbar aus der ganzen Erörterung auszuschalten; und in der Tat wird wohl kaum jemand leugnen wollen, daß ein derartiges dynamisches Verhalten an sich selbst jene Momente in sich schließen muß, die mich unmittelbar dazu nötigen, dem Gegner ein korrelates Gegenverhalten zuzuschreiben. Es enthält aber ein derartiges Verhalten überhaupt nur Momente von zweierlei Art: Erlebnisse des Wirkens, und Erlebnisse der Hemmung dieses Wirkens. Von den Wirkungserlebnissen nun gilt selbstverständlich, daß sie die korrelaten Gegenwirkungserlebnisse nicht „reproduzieren" können, da sie ja mit solchen, wenn überhaupt, so

doch höchstens ganz zufällig und ausnahmsweise werden verknüpft gewesen sein. Allein auch die Hemmungserlebnisse sind zum allermindesten an die Gegenwirkungserlebnisse nicht stärker gebunden als an die Wirkungserlebnisse selbst: anderen Dingen gegenüber wenigstens wird der Mensch im Durchschnitt Hemmungen ebenso oft erlebt haben, wenn er sich angreifend, als wenn er sich abwehrend verhielt. Erlebt er daher jetzt angreifend wieder eine Hemmung, so könnte er nach den Associationsgesetzen dadurch an früheres Abwehren höchstens ebenso oft erinnert werden wie an früheres Angreifen, und umgekehrt; und er müßte also auch ebenso oft dem Gegner Angriffsbewußtsein zuschreiben wie Abwehrbewußtsein (Widerstand, Verteidigung, Nachgeben), und ebenso, wenn er selbst siegreich ist, dem Gegner ebenso oft Sieg wie Niederlage. Dies aber ist von der Wahrheit so weit entfernt, daß uns eine solche Dingbelebung geradezu als unsinnig und unmöglich, und vielmehr die Zuschreibung des korrelaten Gegenverhaltens als einzig möglich und unmittelbar notwendig erscheint. Dies ist denn auch dem hinsichtlich dieser Frage gründlichsten und besonnensten Vertreter der Associationstheorie nicht entgangen, und er hat deshalb zu einer Auskunft gegriffen, die uns freilich fast noch unglücklicher scheint als die bisher besprochene Gestalt der Theorie. SPENCER [1]) nämlich meint, die Zuschreibung des korrelaten Gegenverhaltens komme auf folgende Weise zustande: in gewissen Fällen erlebe der Einzelne Verhalten und Gegenverhalten an sich selbst (wie wenn z. B. die Eine Hand die andere ziehe oder drücke, resp. die Eine Hand von der anderen gezogen oder gedrückt werde); und wenn er nun das betreffende Verhalten wieder erlebe, das korrelate Gegenverhalten aber nicht, dann werde das letztere auf Grund einer Berührungsassociation „reproduziert" und dem Gegner zugeschrieben (also z. B. einer fremden Hand Ziehen und Drücken, wenn die eigene gezogen oder gedrückt wird, ohne daß wir uns doch selbst eines Ziehens oder Drückens bewußt wären; und der fremden Hand Gezogen- oder Gedrücktwerden, wenn wir selbst ziehen oder drücken, ohne doch eines Gezogen- oder Gedrücktwerdens uns bewußt zu sein). Hier könnte man nun viele Fragen stellen, wie z. B., ob wir denn einem Gegner auch eine Niederlage nur zuschreiben können, wenn wir schon von uns selbst überwältigt worden sind; oder wie wohl die Schildkröten den Widerstand fremder Objekte auffassen mögen, da sie doch durch ihren Bau verhindert sind, ihre eigenen Gliedmaßen in Kontakt zu bringen? Aber uns genüge hier die Eine Erwägung, welche Absurdität in der Annahme liegt, das biologisch fundamentale Verhältnis des Kampfes könne nur gedeutet werden nach Analogie der biologisch so überaus unzweckmäßigen Erscheinung der Selbstbekämpfung; ein jeder Organismus also, der sein Verhältnis zu einem feindlichen Wesen als Wirkung und Gegenwirkung (Verteidigung und Angriff, Sieg und Niederlage) auffaßt, müsse sich schon in der Lage des

[1]) Psych. VII. 17. 463 u. 18. 468 (II, S. 474 ff. und S. 483 Anm.).

Nestroyschen Holofernes befunden haben, der da wissen möchte, „wer stärker ist, ich oder ich?". In Wahrheit ist vielmehr die Neigung des Menschen, alle Bewegungen seiner einzelnen Glieder auf einen gemeinsamen Effekt hinzuordnen, so stark, daß selbst der Erwachsene und Gebildete, auch beim besten Vorsatz, es doch nur mit großer Mühe dahin bringen kann, mit Einem Glied der Wirkung des anderen Gliedes Widerstand entgegenzusetzen; und wer etwa den Versuch macht, mit Einer Hand die andere niederzuringen, wird sich bald davon überzeugen, daß eine solche Spaltung des Willens überhaupt nur insofern gelingen kann, als Erfahrungen im Fremdkampf dabei als Analogon und Muster zu dienen vermögen. Also auch auf diesem Wege läßt sich das spezifische Wesen der Dingbelebung mit der Associationstheorie nicht in Uebereinstimmung bringen.

Viertens: gesetzt aber selbst, man dürfte zugeben, das einem Ding zugeschriebene Gegenverhalten sei nur die „Reproduktion" eines früheren eigenen Gegenverhaltens, so müßte doch diese „Reproduktion" erfolgen aus Anlaß einer Hemmung des eigenen Verhaltens; und diese letztere Annahme involviert selbst wieder einen neuen Widerspruch mit den Tatsachen. Es wird nämlich zunächst hier vorausgesetzt, daß die eigene Hemmung früher erfahren werde als die fremde Gegenwirkung. Allein die eigene Hemmung gehört zu jenen Erfahrungen, die wir subjektiv oder innerlich nennen, die fremde Gegenwirkung aber zu denjenigen, die wir als objektiv oder äußerlich bezeichnen. Und ein Gesetz, das sich uns im folgenden immer wieder bestätigen wird, das aber auch schon an dieser Stelle ohne viel Mühe eingesehen werden kann, besagt, daß die objektiven und äußeren Erfahrungen den subjektiven und inneren gegenüber stets die früheren sind. Ich erinnere nur daran, wie unendlich viel später die idealistische Deutung der Wahrnehmungen als psychische Tatsachen eintritt im Vergleich mit ihrer realistischen Deutung als physische Objekte; wie außerordentlich spät in der Entwickelung des Einzelnen und der Gattung das bis dahin ausschließlich an der Außenwelt haftende (physikalische) Interesse sich auch der Innenwelt (als psychologisches) zuwendet; und wie überhaupt die ganze biologische Lage den Organismus vor allem auf seine Orientierung in der Umgebung hinweist, und durchaus nicht zuerst auf ein Erfassen seines eigenen Bewußtseins. So würde sich schon nach allen Analogien — ganz im Gegensatze zu den Voraussetzungen der Associationstheorie — die Annahme aufdrängen, daß auch in Bezug auf die Kampferfahrungen ihre Beziehung auf fremde Gegenwirkungen weit früher stattfinden wird als ihre Beziehung auf die Hemmung der eigenen Wirkungen. Aber wir können diese Annahme überdies an einer sehr einfachen und beweiskräftigen Einzelinstanz kontrollieren und bewähren. Nur ein Sonderfall der fremden Abwehr nämlich ist jener Widerstand, den wir den (festen) Körpern beizulegen und speziell als ihre Härte zu bezeichnen pflegen. Von dieser aber steht es fest, daß sie durch ungezählte Jahrhunderte auch noch der wissenschaftlichen Reflexion als unmittelbarer Inhalt unserer Tastwahrnehmung gegolten hat;

und erst die sogenannte „Zweite schottische Schule“ hat diesen Irrtum berichtigt, indem zuerst REID [1]) darauf hinwies, daß diese Wahrnehmungen einen durchaus anderen Inhalt haben, und indem dann BROWN [2]) zu zeigen suchte, daß hier vielmehr in Wahrheit an Empfindungsinhalten lediglich Affektionen des „Muskelsinnes“ vorlägen. Diese letzteren also (und dasselbe kann allgemein von den Hemmungserlebnissen gelten) waren durch all diese Zeiträume überhaupt nicht ins Bewußtsein der Menschen gefallen, die vielmehr durchweg an den Dingen selbst Widerstand (also Gegenwirkung) unmittelbar wahrzunehmen glaubten. Und nun behauptet die Associationstheorie, diese in der Regel durchaus unbewußten Erlebnisse seien jenen stets voll bewußten gegenüber primär. Gewiß ist dies an sich noch nicht undenkbar; denn es könnte sein, daß entweder solche „unbewußte“ Erlebnisse selbst oder doch ihre physiologischen Korrelate vollbewußte Folgeerscheinungen nach sich zu ziehen vermöchten — wenn auch freilich die ganze Theorie damit auf einen recht problematischen Boden sich zu stellen genötigt würde. Allein die Sache gewinnt ein ganz anderes Aussehen, sobald wir beachten, daß gerade dann, wenn das eigene Hemmungserlebnis als solches zum Bewußtsein kommt, dem Ding eine Gegenwirkung (wenigstens auf Grund unmittelbarer Erfahrung) überhaupt nicht mehr zugeschrieben wird. Daß sich dies bei allen „subjektiven“ und „objektiven“ Deutungen unserer Erfahrungsinhalte ebenso verhält — diese Einsicht sachlich zu entwickeln und geschichtlich zu verfolgen, muß einer viel späteren Partie dieses Werkes vorbehalten bleiben. Hier genügt die Berufung auf die leicht zu konstatierende Tatsache, daß wir nur so lange meinen, den Widerstand in dem Dinge zu erfahren, als wir diese Erfahrung noch nicht analysiert, und sie in unsere Tast-, Druck-, Anstrengungs- und Hemmungserlebnisse zerlegt haben; daß aber in dem Augenblick, in dem diese analysierende Zerlegung vollzogen ward, auch der Widerstand des Dinges (als Inhalt eines unmittelbaren Erlebnisses) verschwunden ist. Und nun bedenke man, in welcher Lage sich diesen Tatsachen gegenüber unsere Theorie befindet. Die Theorie sagt: die Dingbelebung knüpft sich associativ an das Hemmungserlebnis; folglich kann die Dingbelebung nur da stattfinden, wo auch das Hemmungserlebnis stattfindet, und zwar vor ihr stattfindet. Die Tatsachen aber ergeben: die Dingbelebung findet nur da statt, wo das Hemmungserlebnis nicht stattfindet; und wiederum das Hemmungserlebnis nur da, wo die Dingbelebung nicht stattfindet; und zwar findet jenes stets nach dieser statt. Ein grellerer Widerspruch zwischen Theorie und Faktum läßt sich nicht denken.

Fünftens: endlich sollte man doch nicht verkennen, daß die Association sowohl psychologisch wie biologisch durchaus nicht eine ebenso fundamentale und elementare Erscheinung ist wie der Animismus. Betrachten wir nämlich diese Verhältnisse zunächst psychologisch, so finden wir: die Association bezieht sich auf die vermittelte Reproduktion, der Animismus aber auf die unmittelbare Perzeption. Alles Material aber, das zur „Reproduktion“ gelangen und dann den Associationsprozessen unterzogen werden kann, muß erst durch die Perzeption hindurchgegangen und dabei animistisch geformt worden sein. Die „Associationsgesetze“ regeln also (im besten Fall) die Bedingungen, unter denen etwas phantasiert wird. Der Inhalt dieser Phantasmen dagegen (von dem ja die associative „Reproduktion“ selbst wieder abhängt) wird naturgemäß durch die seinerzeitige Perzeption bestimmt. Zu diesem Inhalt aber gehört die Lebendigkeit der Dinge; denn da, wie wir kürzlich vorgreifend bemerkt haben, zeitlich stets früher „objektive“ Gegenstände als „subjektive“ Zustände erfahren werden, so sind die ersten Wahrnehmungs- und also auch Phantasieinhalte jedenfalls Dinge. Fraglich bleibt dann einstweilen nur, ob lebendige oder tote Dinge. Dafür aber ist offenbar die ursprüngliche Perzeption maßgebend; denn durch die bloße „Reproduktion“ wird weder das Lebendige tot noch das Tote lebendig. Somit wird dann Lebendiges phantasiert werden, wenn Lebendiges wahrgenommen wurde; und die Dingbelebung ist somit jener fundamentale und elementare Vorgang, der schon den Inhalt der Wahrnehmung, und dadurch mittelbar auch denjenigen der Phantasie, bedingt. Als gänzlich verfehlt aber erscheint dann notwendig der Versuch, den Animismus associativ zu erklären, d. h. durch „Gesetze“, welche nur das Wann? des Phantasmas betreffen, das Was? des Phantasmas und der Wahrnehmung erklären zu wollen.

Stellen wir uns nun andererseits auf einen biologischen Standpunkt, so zeigt sich: die Association regelt das Vorstellungsleben eines Organismus in solcher Weise, daß dasselbe dem Zusammenhang der Umgebungsbestandteile entspreche (und zwar dem äußeren Zusammenhang als Berührungs-, dem inneren als Aehnlichkeitsassociation); der Animismus dagegen regelt die Auffassung des einzelnen Umgebungsbestandteiles so, daß durch sie eine (für praktische Zwecke) adäquate Reaktion des Organismus gegen denselben bewirkt werde. Auch hieraus aber folgt, daß unmöglich die Anpassung an das Einzelobjekt (Animismus) erklärt werden kann durch die Anpassung an den Zusammenhang (Association), da diese vielmehr jene voraussetzt. Angenommen z. B., die Nähe eines schädlichen Dinges A sei in der Regel begleitet von dem an sich indifferenten Zeichen B, so ist es biologisch überaus heilsam, wenn ein Organismus, der schon einmal vor A + B geflohen ist, nun ein zweites Mal durch B an A erinnert wird und sich deshalb alsbald zur Flucht wendet. Allein hiebei ist doch vorausgesetzt, daß A schon das erste Mal (etwa anläßlich seiner beginnenden schädlichen Einwirkung) als ein feindliches Wesen aufgefaßt wurde, und deshalb auch jetzt wieder als ein solches vorgestellt wird; denn wäre es damals als ein totes, wirkungsloses Ding wahrgenommen worden, und würde es deshalb auch jetzt wieder als ein solches vorgestellt, so wäre weder die erste Flucht zustande gekommen, noch würde seine associative „Reproduktion“ jetzt die zweite Flucht auszulösen vermögen. So sicher aber die Reaktion für das praktische Verhalten eines Organismus seiner Umgebung gegenüber das

[1]) Inquiry into the human mind V, 2 (WW. S. 119 ff.). [2]) Lectures S. 136 ff.

primäre, und die Antezipation dieser Reaktion bloß ein sekundäres biologisches Moment ist, ebenso sicher verhalten sich in derselben Weise auch die jener Reaktion korrelate Dingbelebung und die dieser Antezipation entsprechende Association, und ebenso aussichtslos ist daher der Versuch, die erstere durch die letztere zu erklären.

8) Kürzer werden wir uns fassen können, um den noch nicht erläuterten Sätzen dieses Paragraphen Zustimmung zu gewinnen. Daß ein Widerspruch entsteht, wenn dem Animismus eine Auffassung der Dinge als toter Objekte entgegentritt, versteht sich von selbst; und auch, daß diese letztere Auffassung der Naturwissenschaft angemessen sei, wird man von vornherein zuzugeben geneigt sein. Nur über die Motive und die Tragweite dieses Zusammenhanges wird es noch not tun, Einiges zu bemerken. Denn wenn hier vor Allem die Gesetzmäßigkeit des Geschehens an den Dingen als die Gegnerin ihrer Lebendigkeit hingestellt ward, so können dem einige Bedenken entgegengehalten werden, die der Scheinbarkeit keineswegs ermangeln.

Zunächst nämlich kann man es auffallend finden, daß als der entscheidende antianimistische Faktor nicht die Einsicht in die geringe Analogie der menschlichen und der dinglichen Erscheinungen und Aeußerungen gelten soll — wie dies etwa HERBART an einer schon angeführten Stelle[1]) voraussetzt, wenn er im Gegensatze zu den Lebewesen, in denen der Schmerz „Aeußerungen durch Ton und Bewegung" hervorbringt, solche Dinge bald als tot erkannt werden läßt, „die sich treffen und schlagen lassen, ohne solche Zeichen zu geben". Indes, wie das letztere eigentlich nicht richtig ist, da doch alle getroffenen und geschlagenen Gegenstände in Bewegung geraten oder wenigstens erzittern (während andererseits auch der Mensch vieles derartige stumm erduldet), so könnte überhaupt aus einer solchen geringeren Analogie doch höchstens auf einen geringeren Grad von Lebendigkeit geschlossen werden, nicht aber auf deren völliges Fehlen. Und in der Tat haben auch gerade jene Denker, welche diesen Weg eingeschlagen haben, den anorganischen Dingen zum mindesten ein Analogon unserer Innerlichkeit zugestanden[2]), wie dies namentlich UEBERWEG[3]) treffend in folgenden Worten ausgesprochen hat: „Die Betrachtung der Aussenwelt erweiternd, erkennt der Mensch das Innere der Dinge überhaupt vermöge der verwandten Seiten seines eigenen Innern. Er bildet das Sein der höheren und der niederen Wesen in sich nach, indem er die entsprechenden Momente des Inhalts der inneren Wahrnehmung teils idealisiert, teils depotenziert, und in dieser Gestalt dem Inhalte der äußeren Wahrnehmung ... ergänzend unterlegt". Da nämlich gegenüber allen feineren Unterschieden der Erscheinung und Aeußerung deren allgemeinste Züge (Körperlichkeit und Bewegung) allen äußeren Dingen mit dem menschlichen Leibe gemeinsam sind, so führt nicht nur diese Betrachtungsweise nie über die bloße Depotenzierung des Dinglebens hinaus zu seiner Negation, sondern sie ist es vielmehr (wie sich weiterhin noch oft genug zeigen wird), die stets jenen Theorien neue Anregung gegeben hat, die wir als Monadenlehre und Allbeseelungslehre zu bezeichnen pflegen.

Freilich kann man nun die Anforderungen an eine solche Analogie auch straffer spannen, und insbesondere liegt es unserer neuesten Biologie nahe, Bewußtsein nur an ein Nervensystem, und Lebendigkeit nur an Protoplasmazellen gebunden zu denken. Allein wenn dies sehr richtig sein mag für die Elemente unseres Bewußtseins und unserer Vitalität (die dann übrigens eine ganz andere Bedeutung erhält, als die unserer unmittelbaren Empfindung geläufig ist), so machen doch die Grenzen hier keineswegs einen so überaus scharfen Eindruck, daß sie uns verwehren könnten, Analoga zu diesen Begriffen auch von nervenlosen resp. zellenlosen Körpern auszusagen; und es ist hinlänglich bekannt, wie schwer die Einheit unseres Weltbildes durch drohende „Welträtsel" gefährdet wird, wenn ein solcher Gedanke grundsätzliche Ablehnung erfährt. Also nicht einmal sachlich würde dieser Weg sicher zum Ziele führen; geschichtlich aber kann dieses auf ihm ganz gewiß nicht erreicht worden sein; denn der Animismus war längst (wenn auch vielleicht nicht endgültig) überwunden, ehe die Menschen von der physiologischen Bedeutsamkeit der Zellen und Nerven die geringste Kenntnis, ja sogar ehe sie auch nur von dem anatomischen Wesen dieser Bildungen die leiseste Ahnung gewonnen hatten.

9) Allerdings scheint nun auch jener Weg zur Ueberwindung des Animismus, den ich vorzugsweise im Auge habe, zu diesem Ziele nicht gar so leicht und sicher hinzuleiten. Denn wenn die Naturwissenschaft vor allem die Gesetzmäßigkeiten jenes Geschehens aufsucht, das an den Dingen vor sich geht, so zielt sie damit auf eine „Erklärung" desselben ab: dies aber heißt, nach früher (§ 5. 2) Bemerktem, auf ein Herausheben gemeinsamer typischer Züge an den einzelnen Fällen. Ist es nun ein solcher typischer Zug, daß auf ein Geschehen von der Art a ein anderes von der Art b folgt, so kann freilich, wenn a

[1]) Psych. als Wiss. § 133 (WW. VI. S. 234). [2]) z. B. BENEKE, Syst. d. Met. S. 104 f. u. 142 f. [3]) Syst. d. Log. § 42 (S. 74).

gegeben ist, auch b vorausgesagt werden, und sein Eintreten pflegen wir dann notwendig zu nennen. Allein jene Spontanëität, auf Grund deren wir einem Dinge Lebendigkeit zuschreiben, scheint zunächst die Notwendigkeit in diesem Sinne (der Voraussagbarkeit) gar nicht auszuschließen: könnte doch nur eine ganz von vorgefaßten Meinungen beherrschte Metaphysik behaupten, daß wir das Bewußtsein unserer eigenen Lebendigkeit alsbald verlieren müßten, wenn irgend ein anderes Wesen (sei dies nun ein Gott, ein Seher, ein Freund oder ein Physiologe) imstande wäre, unsere Handlungen vorherzusagen. Und in der Tat würde ja, wenn aus der Erklärlichkeit die Unlebendigkeit unmittelbar folgte, damit gesagt sein, daß auch wir selbst uns als tot denken müßten, sobald es gelänge, eindeutige Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Handelns nachzuweisen. Eine so absurde Konsequenz aber sind wir gewiß nicht gewillt auf uns zu nehmen. Es scheint also zu folgen, daß der Ausdruck *Notwendigkeit* in doppeltem Sinne gebraucht werde; daß er bald die Vorhersagbarkeit bezeichne, und bald die Erzwingbarkeit; daß aber die Naturwissenschaft die Notwendigkeit des Geschehens nur im ersten Sinne postuliere, während diese nur im zweiten die Vitalität ausschließen würde; und daß daher der animistische Ding- und Substanzbegriff durch die Physik keineswegs überwunden werde. Wirklich ist dies ungefähr eines jener Ergebnisse, zu denen uns an einer viel späteren Stelle unserer Untersuchungen die Erörterung des Kausalproblems führen wird. Allein dies beweist gar nichts dagegen, daß tatsächlich der Animismus in dieser Weise überwunden zu werden pflegt. Denn wir mußten uns ja schon von vorneherein darauf vorbereiten (§ 8. 4), daß die begriffliche Nachbildung der Tatsachen „Ueberschüsse" der nachbildenden Gedanken bei sich zu führen pflegt, die zwar für das jene besondere Nachbildung beherrschende Interesse gleichgültig sind, sie jedoch mit anderen Nachbildungsweisen in Widersprüche verstricken können. Auch der Dingbegriff der Praxis mag derartige „Ueberschüsse" enthalten; für den naturwissenschaftlichen Dingbegriff aber liegt hier nach dem Gesagten offenbar ein solcher vor. Und daß es sich dabei nicht um eine geschichtliche Zufälligkeit handelt, dies erkennen wir, sobald wir bedenken, wie innig jene beiden Notwendigkeitsbegriffe auch heute noch im populären wie im philosophischen Bewußtsein miteinander verwachsen sind. Sicherlich nämlich fehlt es auch dieser Verwachsung nicht an einer relativen Berechtigung, wenn wir auch freilich einstweilen noch gar nicht vorbereitet sind, das Wesen derselben einzusehen. Hier also müssen wir diese Verkettung als eine

gegebene Tatsache hinnehmen; so aber ergibt sich in der Tat die hier entwickelte Konsequenz: die Belebung des Dinges involviert dann die Spontanëität des Dingverhaltens, und diese wiederum dessen Unvorhersehbarkeit; die Naturwissenschaft dagegen ermittelt Gesetze dieses Verhaltens, und wird dadurch in den Stand gesetzt, dasselbe im einzelnen Falle vorauszusagen; folglich muß dieses Verhalten gedacht werden als ein notwendiges, somit auch das Ding, dessen Verhalten es ist, als ein totes; und der Widerspruch ist fertig.

10) In sehr belehrender Weise läßt sich der Prozeß, den wir hier dargestellt haben, an der Entwickelung der ältesten griechischen Naturphilosophie verfolgen. Sie beginnt als reiner Animismus, wenn THALES[1]) die Welt belebt denkt, und voll von Göttern und Dämonen, die Bewegung des elementaren Wassers zurückführt auf eine es durchdringende göttliche Kraft, und „den Magnetstein eine Seele besitzen läßt, weil er das Eisen bewegt". Auch noch EMPEDOKLES[2]) sagt ausdrücklich: „Wisse, daß Alles Bewußtsein hat und Teil nimmt am Denken" (Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν). Sobald sich aber die Naturbetrachtung zur Aufsuchung der allgemeinen und gesetzlichen Züge des Weltgeschehens erweitert und vertieft, muß dieser Standpunkt sich modifizieren. Zunächst, indem statt der zufälligen und individuellen Lebensäußerungen die geregelten und allgemeinen das Schema der Deutung abgeben; dies aber sind vor allem die durch die typischen Formen des Rechts gemeinmenschlichen und zugleich erzwungenen. Diese Auffassung drängt sich deshalb fast von selber auf. Weist doch auf sie nicht nur auch noch unsere Rede von „Gesetzen" der Natur hin; sondern sogar ein naturwissenschaftlich so hochgebildeter Denker wie LOTZE[3]) läßt gerade die „mechanische Naturauffassung" sich gründen auf den „Gedanken eines gemeinsamen, alle Natur beherrschenden Rechtes, aus dem allein alle Verbindlichkeiten und Fähigkeiten des Wirkens für die Dinge fließen". Dementsprechend führt denn zuerst ANAXIMANDER[4]) die allgemeine Vergänglichkeit der Dinge zurück auf eine Schuldigkeit; denn „sie leisteten einander Strafe und Buße für das Unrecht", das sie (durch die alleinige und ausschließliche Inanspruchnahme des Urstoffs für ihren Sonderbestand) einander angetan. Und ebenso spricht auch HERAKLIT[5]) die Gesetzlichkeit der Sonnenbewegung aus in den Worten: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; wenn aber doch, so werden die Erinyen, die Häscher des Rechtes, sie ausfindig machen". Indes, dem Menschen kommt neben seiner rechtlich geregelten auch eine individuell-ungebundene Lebenssphäre zu. Den Dingen dagegen bleibt keine solche übrig, wenn sie allmählich als durchaus an Gesetze gebunden erkannt werden. Und damit verlieren sie ihre individuelle Lebendigkeit, und werden zu bloßen Gliedern Eines lebendigen Gesamtorganismus. So sagt schon

[1]) A 22 u. 23 (Diels). [2]) Frg. 110 (Diels). [3]) Mikr. I. S. 32. [4]) Frg. 9 (Diels). [5]) Frg. 94 (Diels).

derselbe HERAKLIT [1]), diese Welt sei „ewig lebendes Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen verlöschend" — wie ja auch für den Deterministen SPINOZA die Welt zu einem einzigen Gesamtdinge wird. Aber selbst aus diesem letzten Schlupfwinkel wird der Animismus vertrieben; denn sogar das „ewige Leben" dieses Weltorganismus wird zu einem bloß mechanischen Prozeß. Darum hat ANAXAGORAS [2]), der Fanatiker des Mechanismus, nicht nur zum Entsetzen seiner Zeitgenossen die Gestirne entgöttert, sondern auch als Erster den Geist vom Stoffe getrennt (ganz wie nachmals wieder DESCARTES im Interesse einer mechanistischen Physiologie die Seele vom Leib); und ebensowenig ist es zufällig, daß derselbe LEUKIPP [3]), der als Erster eine rein mechanische Naturerklärung durchführte, auch als Erster die ausnahmslose Geltung des Kausalverhältnisses behauptet hat.

11) Eines aber ist hier noch zu betonen, weil es früheren Erörterungen als lehrreiche Bestätigung dient: daß nämlich der ganze Widerspruch zwischen dem Dingbegriff der Praxis und jenem der Naturwissenschaft seine Wurzel allein in der Verschiedenheit der Interessen hat, die beide Begriffsbildungen beherrschen. Denn diejenige der Praxis bezieht sich auf die Reaktion gegen die Dinge, und zwar in erster Linie gegen die konkreten einzelnen Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten, und in zweiter gegen den Wirksamkeits- und Brauchbarkeits-Charakter des Einzeldings. Infolgedessen werden diese Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten des Dinges zunächst immer nachgebildet im Zusammenhange mit menschlichem Verhalten, und außerdem höchstens mit anderen Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten desselben Dinges. Denn die Praxis (solange wir sie eben rein als solche denken) kann doch auf nichts anderes reagieren als auf individuelle Vorgänge und individuelle Dinge. Durch diese Zusammenstellung mit menschlichem Verhalten aber werden vorerst alle jene individuellen Vorgänge zu einem Gegenverhalten, und die verschiedenen Aeußerungen des Objekts schließen sich weiterhin zusammen zu einer bestimmten Verhaltungsweise: das Ding wird lebendig, und erhält einen spezifischen Vitalitätscharakter. Dagegen die Naturwissenschaft ist nicht beherrscht durch das Interesse der Reaktion, sondern durch das des Begreifens (§ 5. 2). Sie bildet deshalb zunächst die Dinge nach im Zusammenhang miteinander, und stellt weiterhin zusammen: nicht verschiedene Vorgänge an demselben Ding, sondern dieselben Vorgänge an verschiedenen Dingen. Denn nur durch Zusammenstellung des Gleichartigen können am Einzelnen jene typischen Züge hervortreten, deren Erkenntnis mit dem Begreifen dieses Einzelnen zusammenfällt. Dadurch aber wird einerseits dem Ding statt eines individuellen Charakters ein gattungs-

[1]) Frg. 30. [2]) Frg. 12 (Diels). [3]) Frg. 2 (Diels).

mäßiger Typus aufgeprägt, andererseits aber und vor allem werden seine Veränderungen aus wechselnden Lebensäußerungen eines Subjektes zu notwendigen Folgen gegebener Bedingungen; und durch beides wird das Ding selbst aus einem Lebendigen zu einem Toten. Man glaube also ja nicht, daß der naturwissenschaftliche Dingbegriff auf einer Kenntnis neuer Tatsachen oder auf erweiterten Erfahrungen beruht; obwohl in Wirklichkeit die Physik, als ein Teil der Theorie, meist auch bald solche zu Tage fördern wird. Aber begrifflich ist die praktische und die physikalische Auffassung des Dinges ebensowohl in derselben Welt von Fakten möglich, je nach dem Vorherrschen des einen oder anderen Interesses; wie denn in der Tat das deutlichste Hervortreten der Gesetzlichkeit den Animismus ebensowenig ausschließt wie das unmittelbarste Bewußtsein der Lebendigkeit den Mechanismus. Denn wo läge jene so unzweideutig vor Augen wie in dem Gange der Gestirne? Und doch haben gerade sie besonders lange für lebende Wesen gegolten. Und wo wäre dieses unverkennbarer als in den Lebensvorgängen des menschlichen Leibes? Und doch sind dieselben schon sehr früh zu Gegenständen mechanischer Erklärung gemacht worden. Selbst der Automat (z. B. eine Uhr) wird eben zum Organismus für den praktischen Menschen, dem er als Einzelwesen gegenübersteht, und der auf seine Aktionen in dynamischer Wechselwirkung reagiert; und auch der Organismus (z. B. der eigene Leib) wird zum Automaten für den physikalischen Menschen, der ihn als Exemplar eines Typus und seine Funktionen als Beispiele allgemeingültiger Regeln betrachtet.

§ 12

Um nun diesem Widerspruche zu entgehen, nimmt eine erste kosmotheoretische Denkrichtung an, jedes Ding enthalte außer seinen mehreren und wechselnden sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch ein nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas in sich, dessen Einheit und Beharrlichkeit die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges ausmache: eben die Substanz, der dann die Qualitäten als Accidentien oder Inhärenzen gegenüberstehen, und die selbst gedacht werden kann bald als geistige Substanz oder Seele, bald als körperliche Substanz oder Materie, bald auch als zusammengesetzt aus Stoff und Form. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den metaphysischen.

Demgegenüber gelangt die Psychologie (welche wie alle unsere Bewußtseinstatsachen so auch unser Wissen um die Dinge in seinem

gesetzlichen Zusammenhange betrachtet), indem sie voraussetzt, daß dieses Wissen nur in Vorstellungen von den Dingen bestehen kann, und indem sie zeigt, daß solche Vorstellungen stets durch sinnliche Wahrnehmungen bedingt sind, zu der Forderung, auch unser Wissen von der Einheit und Beharrlichkeit eines Dinges müsse auf sinnlich wahrnehmbaren Elementen desselben beruhen.

Indem also (wie wir auch sagen können) die metaphysische Form der Kosmotheorie das außerempirische Element der Substanz als dem Dinge wesentlich ansieht, während die Psychologie einen rein empirischen Dingbegriff postuliert, entsteht ein neuer Widerspruch, der den kosmotheoretischen Ding- und Substanzbegriff auch über seine metaphysische Form hinaustreibt.

ERLÄUTERUNG

1) Die metaphysischen Begriffe von Ding und Substanz entwickeln sich aus den animistischen. Sofern wir den Animismus nicht nur als Lebendigkeits-, sondern auch als Bewußtseinszuteilung auffassen dürfen, hat LOTZE[1]) diesen Prozeß treffend beschrieben: „In allen jenen Begriffen vom Dinge, seiner Einheit, seinen Zuständen, Leiden und Wirkungen, durch welche wir Ordnung und Zusammenhang in unsere Wahrnehmungen bringen, bildet der Geist im Grunde nur die allgemeinen Züge seines eigenen Wesens ab, und ..... versucht sie als die einzigen ihm bekannten Charaktere des wahren Seins auch auf die äußere Wirklichkeit zu übertragen ..... Bei dieser Uebertragung verlieren indessen diese Züge den lebendigen Inhalt, den sie im Selbstgefühl hatten ...; sie verwandeln sich in inhaltsleere Formen, welche nur noch die Beziehungsweisen konservieren und ausdrücken, in denen das Mannigfaltige im Geiste ... stand. Im Selbstbewußtsein wird unmittelbar das Ich als Träger des inneren Lebens ... erlebt ...; jetzt gewöhnt sich die Erkenntnis, die lebendige Anschauung des Ich in den formellen Begriff einer Substanz abzuschwächen, die in einer uns freilich nicht nachempfindbaren Weise einer Mannigfaltigkeit äußerer Erscheinungen den gleichen Dienst eines zusammenhaltenden Trägers leiste."

2) Es entstehen aber die metaphysischen aus den animistischen Begriffen nach dem vorigen Paragraphen unter dem Einflusse der Naturwissenschaft. Denn diese hat nur gegen die Lebendigkeit der Dinge (insofern diese Lebendigkeit Spontaneität der Veränderung in sich schließt) etwas einzuwenden. Wird daher diese zu einer bloßen

[1]) Mikr. III. S. 543.

(qualitativ unbestimmten) Substanz abgeschwächt, so steht sie dem durchaus nicht mehr (negativ) entgegen. Ja sie fordert sogar (positiv) eine derartige Auffassung. Denn sie hat es, wie wir weiterhin noch ausführlicher dartun werden, mit den Dingen als Ganzen zu tun, nicht mit einzelnen, isolierten Qualitäten. Und sie bedarf deshalb geradezu eines solchen metaphysischen Bandes, das die Qualitäten zu einheitlichen Komplexen einigt. Dieser selbe Tatbestand wird uns noch oft begegnen; und wird nur zu ergänzen sein durch den anderen, daß auch die Vernunftwissenschaft (Logik und Mathematik) einen homologen Einfluß zu Gunsten metaphysischer Denkweisen ausübt. Hier aber, wo uns die Gegenstände dieser letzteren Wissenschaften noch gar nicht beschäftigen, kommen in diesem Sinne allein die Naturwissenschaften in Betracht; und dieses Ergebnis wird uns um so weniger befremden, wenn wir uns zunächst erinnern, daß die Physik durchaus gewohnt ist, mit dem Begriffe der Materie zu operieren, und daß dieser Begriff, als der einer körperlichen Substanz, nur eine Hauptform des metaphysischen Substanzbegriffes darstellt.

3) Wir haben früher (§ 11. 10) den Weg skizziert, den die ältere griechische Philosophie von einem animistischen Ausgangspunkte zu einem mechanistischen Endpunkte zurückgelegt hat. Ich erinnere hier noch einmal an diese Entwickelung, um zu betonen, daß in demselben Maße die Dinge aus lebendigen Qualitätskomplexen sich in solche Qualitätskomplexe verwandeln, die einer materiellen Substanz inhärieren. Und dies wiederum muß betont werden, weil trotz der klaren Sachlage doch immer wieder der Gedanke sich hervordrängt, die Materie selbst sei der sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Von den sogenannten sekundären Eigenschaften zwar, also von Farbe, Klang, Geruch, Geschmack, Temperatur etc. wird niemand behaupten, daß in ihnen der Stoff, dem diese Eigenschaften „zukommen", erfaßt werden könne. Er mag sie „erzeugen", ja „aussenden", und die Farbe sogar an seiner jeweiligen Oberfläche „an sich tragen", ja, wenn man will, auch in seinem Innern von ihnen „durchdrungen" sein — aber gewiß besteht nicht das Wesen der Materie darin, zu leuchten, zu klingen, zu riechen, zu schmecken, zu glühen usw. Allein auch mit den sogenannten primären Eigenschaften steht es nicht anders. Diese können wir zum Zwecke einer vorläufigen Uebersicht in 3 Gruppen teilen: Ausdehnung und Gestalt, Härte und Widerstand, Druck und Gewicht. Diese letztere Gruppe nun wird von der modernen Naturwissenschaft in einen besonders engen Zusammenhang mit

der Materie gebracht: die Stärke des Druckes vertritt ihr die Quantität des Stoffes, und aus der Gleichheit des Gewichts schließt sie ohne weiteres auf die Konstanz der Materie. Indes, mag dies mit noch so viel Vorteil geschehen, es kann doch nicht die Rede davon sein, daß uns in der Druckempfindung die Materie selbst gegeben wäre: diese wird ja vielmehr gedacht als dasjenige, was drückt und lastet. Und auch der Physik kann nicht einfallen, dies zu bestreiten; lehrt sie doch, daß das Gewicht eines Körpers mit seiner Entfernung vom Erdmittelpunkt variiert, ohne daß sie deshalb daran dächte, dem entfernteren und also leichteren Körper ein geringeres Quantum Materie zuzuschreiben. Ebenso steht es mit Härte und Widerstand. Die Materie soll dasjenige sein, was Widerstand leistet, aber keineswegs wird sie selbst in der Widerstandsempfindung wahrgenommen: denken wir doch auch Gase stofflich, ohne daß sie uns unter normalen Umständen durch solche „Empfindungen" affizierten. Ausdehnung und Gestalt endlich können gewiß nicht das Wesen der Materie ausmachen. Denn sie können (theoretisch) vom leeren Raume ebensowohl ausgesagt werden, wie vom erfüllten; und dennoch sprechen wir im ersteren Falle nicht von Materie. Vielmehr soll diese gerade das sein, was einen Raum erfüllt, was Widerstand leistet, was ein Gewicht hat, und ebenso was alle anderen (sekundären) Eigenschaften besitzt. Damit aber ist gesagt: sie soll etwas anderes sein als alle diese sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, ein sinnlich nicht wahrnehmbares Etwas, dem sie inhärieren; und dies heißt eben: die Materie ist eine Art der metaphysischen Substanz.

4) In der Tat ist es auch den Alten recht bald klar gewesen, daß sie mit der Konstruktion der Materie das Gebiet der Sinnlichkeit verlassen hatten. Schon PARMENIDES [1]), dessen Substanz doch vorwiegend materielle Züge trägt, sagt zu Gunsten der „Vernunft" (λόγος) dem „blicklosen Auge" ab, und dem „brausenden Gehör". Und DEMOKRIT, der [2]) so bestimmt der Materie die sekundären Qualitäten abspricht, und durch ihre Entgegensetzung gegen das „Leere" doch wiederum so entschieden zeigt, daß sie nicht durch bloß räumliche Prädikate erschöpft werden kann, verrät [3]) denn auch das klarste Bewußtsein davon, daß diese seine Annahmen im Gegensatze zu den „Wahrnehmungen" sich auf das „Denken" (διάνοια) stützen. Die ganze Bedenklichkeit dieses metaphysischen Stoffbegriffes spricht aber freilich erst PLATON [4]) aus, wo er von seinem Raumstoff (auf den wir ein andermal zurückkommen werden) sagt, er sei „mit Unwahrnehmbarkeit faßlich durch eine unechte Folgerung" (μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ), was PLOTIN [5])

[1]) Frg. 1 (S. 119. 35 Diels). [2]) Frg. 9 (Diels). [3]) Frg. 125. [4]) Tim. p. 52b. [5]) Enn. II. 4. 12.

wiederholt und noch besonders durch den Nachweis bekräftigt hat, daß die Materie durch das Getast sowenig wie durch die anderen Sinne wahrgenommen werden kann.

5) Allein, wenn die Materie eine Art der metaphysischen Substanz ist, so ist sie eben doch nur Eine Art derselben, und es läßt sich leicht zeigen, wie die Nötigung entsteht, neben ihr noch andere Arten der Substanz anzuerkennen. Denn zunächst hat ja, wie schon oben (§ 11) bemerkt, die Ertötung der Natur sich auf die menschlichen und tierischen Leiber gar nicht erstreckt, weil deren Wirksamkeiten viel zu unregelmäßig schienen, um als notwendig gedacht zu werden. Ihre Lebendigkeit hat sich somit intakt erhalten — aber der Stoff, aus dem sie doch gleichfalls bestehen, gilt einmal als tot. Es muß also außer ihm noch ein Element vorhanden sein, um jene Lebendigkeit zu tragen. Der Versuch, eine besondere Stoffart für diesen Träger auszugeben, stellt offenbar nur eine Halbheit dar: wenn den Dingen doch gerade dazu Materie überhaupt subsistieren soll, damit sie ungeachtet ihrer Einheit und Beharrlichkeit als leblos gedacht werden können, so kann es unmöglich konsequent sein, jetzt eine einzelne Art der Materie zum Träger ihrer Lebendigkeit zu machen. Vielmehr wird diese Funktion logischer Weise einer ganz anderen Art von Substanz zugewiesen werden müssen — und eine solche ist die Seele. Genauer: die Seele übernimmt jetzt diese Aufgabe und wird damit zu einer immateriellen Substanz. Denn der Seelenglaube an sich ist natürlich viel älter als die Ueberwindung des Animismus durch die Physik. Aber ihrem ursprünglichen Begriffe nach ist die Seele weder immateriell noch ausschließlich eine Trägerin des Lebens: vielmehr in jener Hinsicht ein feiner Stoff (bald Hauch, bald Schatten u. dergl.), in dieser dagegen ein zweites Ich, das in Schlaf und Tod ausschwärmt, die traumhaften und jenseitigen Erlebnisse zu erfahren, und das auch den „leblosen" Dingen zugemutet wird — als Dingseele. Immerhin hat sie von ihrer Bedeutsamkeit beim Sterben her so viel ursprüngliche Beziehung zum Leben, daß sie für ihre neue philosophische Rolle trefflich prädisponiert ist: neben der materiellen als immaterielle Substanz den organischen Leibern einzuwohnen und die Spontaneität ihres Wirkens zu begründen.

6) Auch der Verlauf dieser Entwicklung ist oben (§ 11. 10) schon berührt worden. Ich hebe hier nur folgendes hervor. Die erwähnte Halbheit, die Annahme eines eigenen Seelenstoffes, ist auch noch in der Philosophie weit verbreitet. Von HERAKLIT [1]) können wir annehmen, daß für ihn das

[1]) Vgl. Frg. 36, 77, 117, 118 (Diels).

Feuer diese Rolle spielte. Bei ANAXAGORAS [1]) sehen wir, daß ihm der „Geist" (νοῦς) als solch ein besonders „leichter und reiner" Stoff gegolten hat. Ebenso hat DEMOKRIT [2]) eine besondere Art von Atomen als Seele den Leib bewegen lassen. EPIKUR [3]) ist ihm in dem Wesentlichen dieser Bestimmungen gefolgt. Analoges lehrt bekanntlich die Stoa [4]). Aber sogar über das antike Heidentum hinaus hat diese Ansicht sich erhalten: TERTULLIAN [5]) hat sie nicht minder vertreten als der Mutazilite ALNAZZAM [6]). Dagegen ist es wohl zuerst PLATON, der die Seele nicht nur als sich selbst bewegend [7]), sondern auch entschieden als immateriell betrachtet [8]), und damit jene später von DESCARTES wieder aufgenommene Lehre begründet hat, die bis in unsere Zeit die herrschende geblieben ist, und auf die wir noch oft werden zurückkommen müssen.

7) Aber auch hinsichtlich der „unbelebten" Dinge erweist sich die Annahme einer bloß materiellen Substanz nicht als ausreichend, um das zu leisten, was der Substanzbegriff leisten soll. Schon die Einheit des Dinges kann zwar auf der Einheit des Stoffes insofern beruhen, als jeder einzelne Stoffteil sich denken läßt als Träger einer Mehrheit von Qualitäten; allein neben dieser Einheit der Qualitäten schreiben wir den Dingen auch eine Einheit der Quantität zu (es soll Ein Ding sein im Gegensatze zu anderen Dingen); und die gleichförmig-tote Materie kann doch schwerlich in sich ein solches Prinzip der Abgrenzung enthalten, das bestimmte, welche Stoffteile zur Einheit eines Dinges sich zusammenschließen. Noch schärfer tritt dieser Mangel hinsichtlich der Beharrlichkeit des Dinges hervor. Denn die Materie wird gedacht als absolut beharrlich; die Beharrlichkeit der Dinge aber ist außerordentlich relativ. Wenn ein fester Körper in kleine Stücke zerbrochen wird, so ist ein Ding verschwunden, das früher vorhanden war; und doch meint niemand, daß deswegen Materie vernichtet worden sei. Es scheint deshalb, es müsse zur metaphysischen Substanz (auch unbelebter Dinge) noch ein anderes Element gehören als die Materie. Und dasselbe läßt sich noch allgemeiner zeigen. Auf der animistischen Stufe fungierte als „Substanz" (im kosmotheoretischen, nicht speziell im metaphysischen Sinne), wie wir wissen, nicht eine unbestimmte „Lebendigkeit überhaupt", sondern jene spezifische Vitalität des Dinges, welche der Eigenart unserer Reaktion entsprach. Die Materie als solche dagegen ist ein stets gleichartiges Substrat, das den spezifischen Verschiedenheiten der Dinge gar keine

[1]) Frg. 12 (Diels). [2]) A. 100 ff. (Diels). [3]) Ad Herodotum S. 19. 15 ff. und Frg. 314—315 (Usener). [4]) Frg. 773 ff. (Arnim II). [5]) De anima 5 ff. [6]) de Boer, Phil. im Isl. S. 52. [7]) Phaedr. p. 245; Legg. X. p. 893 b ff. [8]) Dies wird zwar, soviel ich sehe, nirgends ausdrücklich gesagt, aber doch überall (z. B. Phaed. p. 80 b) als selbstverständlich vorausgesetzt.

Rechnung zu tragen vermag. Gar keine wenigstens, wenn sie als einheitlicher Urstoff gedacht wird (und somit als derselbe in allen Dingen); aber auch dann nur eine ungenügende, wenn fundamental verschiedene Stoffarten zugelassen werden, da doch die Verschiedenheiten unserer Reaktion keineswegs allein von der chemischen Beschaffenheit der Dinge abhängen — ganz abgesehen davon, daß dann das Verhältnis dieser Stoffarten zu einander (wegen der Möglichkeit einer Umwandlung der einen in die andere) selbst zu einem neuen Problem erwächst. Soll daher der metaphysische Substanzbegriff an die Stelle des animistischen treten, so ist es an dem bloßen Stoff, als dem Material der Dinge, nicht genug; dieses Material muß auch in jedem besonderen Falle eine eigentümliche Struktur besitzen, es muß zum Stoff die Form hinzutreten; und erst beide zusammen werden eine (relativ) brauchbare metaphysische Substanz ergeben. Dann wird man sagen können: ein Ding ist einheitlich und beharrlich, insofern seine mehreren und wechselnden Qualitäten einem durch eine bestimmte Form organisierten Stoffe inhärieren, und dieser besondere Stoff wiederum ist selbst nur die durch eine bestimmte Strukturform organisierte Urmaterie; Stoff und Form aber bilden zusammen die Substanz des Dinges, welche seinen Qualitäten subsistiert. Dies scheint mir ohne Zweifel die am meisten folgerechte Fassung des metaphysischen Substanzbegriffes zu sein.

8) Der Substanzbegriff, wie ich ihn eben dargestellt habe, ist bei ARISTOTELES vorgebildet und in der Metaphysik der neueren Zeit rückgebildet worden; seine volle Ausgestaltung jedoch hat er in der Scholastik erfahren. THOMAS AQUINAS entwickelt ihn am deutlichsten anläßlich der Lehre von der Transsubstantiation, bei der ja nach dem Dogma [1]) stattfindet „jene wunderbare und einzigartige Verwandlung der gesamten Substanz des Brotes in den Leib, und der gesamten Substanz des Weines in das Blut [des Herrn], wobei jedoch die Erscheinung von Brot und Wein bestehen bleibt" *(mirabilis illa et singularis conversio totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini).* Wie scharf nun für diese Auffassung die Qualitäten von der Substanz unterschieden sind, dies geht nicht nur aus dem Dogma selbst hervor, sondern THOMAS [2]) bemerkt noch ausdrücklich, daß „in diesem Sakrament die Accidentien ohne Subjekt bestehen bleiben" *(accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto).* Aus seinen Erläuterungen aber ergibt sich näher, daß zu diesen Accidentien alle wahrnehmbaren Eigenschaften, einschließlich der Ausdehnung und Größe,

[1]) Concilii Tridentini Sessio XIII. Canon 2 (Bisping). [2]) Summ. Theol. III, qu. 77, art. 1 in corp.

gehören [1]); und daß die nach Abzug aller dieser Accidentien übrig bleibende *substantia* aus *materia* und *forma substantialis* besteht [2]). Fügen wir hinzu, das auch nach THOMAS [3]) der allgemeine Urstoff *(materia prima)* durch die besonderen stofflichen Formprinzipien *(formae materiales)* zu den einzelnen Stoffarten differenziert wird, so haben wir die oben skizzierte Gestalt des metaphysischen Substanzbegriffes in ihrer Vollendung vor Augen.

Sie geht nun freilich ihren Hauptzügen nach auf ARISTOTELES zurück, von dem sie jedoch weit minder entschieden ausgeprägt worden ist. So kann ich (im Gegensatze zu der herkömmlichen Erklärung) gleich die Lehre von der Urmaterie (πρώτη ὕλη) bei ihm nicht klar ausgesprochen finden, da er diesen Ausdruck mit Vorliebe auf die (vier) elementaren Stoffarten anzuwenden pflegt [4]). In Bezug auf den Begriff der Substanz (οὐσία) selbst aber herrscht eine nicht geringe Verwirrung. Sie wird im allgemeinen gleichgesetzt dem Subjekt (ὑποκείμενον), an welchem die Merkmale sich finden und von dem sie prädiziert werden, und es wird bemerkt, als solches könne erstens der Stoff (ὕλη) angesehen werden, zweitens die Form (εἶδος, λόγος, μορφή, τί ἦν εἶναι), und drittens das aus diesen beiden bestehende Einzelding (τὸ ἐκ τούτων, τὸ καθέκαστον) [5]). Bald nun neigt ARISTOTELES allein der dritten dieser Möglichkeiten zu [6]), bald erklärt er die Form für die „erste Substanz" (πρώτη οὐσία) [7]), bald nennt er gerade umgekehrt das Einzelding die „erste", die Form die „zweite" Substanz [8]). Die letztere Auskunft pflegt man als seine eigentliche Lehre anzusehen. Doch auch sie löst noch keineswegs alle Schwierigkeiten. Es fragt sich nämlich: fällt diese „erste Substanz", dieses konkrete Einzelding, zusammen mit dem Komplex aller Qualitäten, die an ihm (dauernd oder vorübergehend) konstatiert werden können, oder ist es vielmehr nur ein engerer Kern konstanter Elemente, der als Träger der wechselnden Qualitäten fungiert? Die letztere Antwort würde hinüberführen zu der Lehre der Scholastik; sie würde jedoch voraussetzen, daß die Accidentien nicht zur Substanz gehören. Denn Accidentien (συμβεβηκότα) nennt auch schon ARISTOTELES [9]) jene Prädikate, die weder in dem Begriff eines Dinges enthalten noch durch denselben bedingt sind. Zu diesen aber sind, jedenfalls in den meisten Fällen, alle sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, z. B. des Menschen Farbe, Größe, Härte etc. zu zählen, da der Mensch seiner Begriffsbestimmung nach nur ein vernunftbegabtes Lebewesen ist; Vernünftigkeit und Lebendigkeit dagegen bilden offenbar nicht Objekte der sinnlichen Wahrnehmung. Allein dies ist wohl sicherlich nicht die Meinung des Stagiriten. Legt er doch ausdrücklich [10]) der den Stoff „enthaltenden", also der „ersten"

[1]) Ibid. qu. 76, art. 1, ad 3 und art. 3 in corp.; vgl. Ibid. I, qu. 57, art. 1, ad 2 und qu. 67, art. 3 in corp., sowie II. 1, qu. 31, art. 5 in corp. [2]) Ibid. I, qu. 75, art. 6 in corp. [3]) Ibid I, qu. 7, art. 2 ad 3. [4]) Metaph. V. 4, p. 1015 a 9; VIII. 4, p. 1044 a 18; IX. 7, p. 1049 a 27. [5]) Metaph. VII. 3, p. 1029 a 1; VIII. 1, p. 1042 a 26; VIII. 2, p. 1043 a 26. [6]) De generat. animal. IV. 3, p. 767 b 33; vgl. Metaph. VII. 7, p. 1032 b 14. [7]) Metaph. VII. 7, p. 1032 b 14. [8]) Kategg. 5, p. 2 a 11 und b 29. [9]) Top. I. 5, p. 102 b 4. [10]) Metaph. VIII. 1, p. 1042 a 25.

Substanz sinnliche Wahrnehmbarkeit bei (αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν). Und wir werden deshalb annehmen dürfen, daß er auch die Accidentien in die „erste Substanz" einschließt. Dann aber ist von diesem Substanzbegriff zu sagen, daß er mit der Substanz im metaphysischen, oder auch nur kosmotheoretischen Sinne überhaupt nichts zu tun hat; denn die Substanz ist dann nicht ein einheitliches und beharrliches Element des Dinges, sondern einfach das Ding selbst.

Zu eben dieser Gestalt jedoch hat sich in der neueren Zeit der Substanzbegriff wieder zurückgebildet. So definiert z. B. WOLFF [1]) die Substanz als ein „beharrliches und veränderliches Ding" *(subjectum perdurabile et modificabile)*, wogegen *Accidens* etwas bedeute „was zwar durch einige Zeit beharren, aber sich nicht verändern kann, weil es durch jede Aenderung vollständig zu Grunde geht": dies gelte z. B. von der Farbe des Steines, jenes von dem Stein selbst. Und wenn etwa SPINOZA [2]) die Substanz als dasjenige erklärt, „was für sich besteht und durch sich selbst begriffen wird" *(quod in se est et per se concipitur)*, so geht auch diese Begriffsbestimmung, sofern sie überhaupt mehr als eine Worterklärung sein will, über den aristotelischen Begriff nicht hinaus, da sie nicht auf einen Träger der Qualitäten, sondern auf den Inbegriff derselben hinweist.

Im übrigen bemerke ich noch, daß uns der Begriff der Form, speziell auch in seiner aristotelischen Ausprägung, noch mehrfach beschäftigen wird, und daß es deshalb an dieser Stelle genügen mußte, ihn flüchtig zu streifen und ihn durch die Erklärung als „Struktur- oder Organisationsprinzip" dem Verständnis des modernen Lesers näher zu bringen. Denn dies kann wohl am ehesten geschehen, wenn wir uns erinnern, wie auch die moderne Naturwissenschaft nach verschiedenen Strukturformeln aus denselben Atomen verschiedene Moleküle, und aus denselben Molekülen verschiedene (krystallinische, amorphe etc.) Körper sich aufbauen läßt. Daß aber trotzdem die metaphysische Form etwas anderes ist als die chemische oder physikalische Struktur, dies wird uns sofort deutlich werden, wenn wir die Frage nach dem Wesen jenes Etwas ins Auge fassen, als das wir bisher die metaphysische Substanz bezeichnet haben.

9) Fast jede Ansicht von dem Typus, den wir hier einstweilen metaphysisch nennen, läßt verschiedene Modifikationen zu, je nach der Art und Weise, in der sie jene nicht sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten, mit denen sie operiert, näher zu bestimmen versucht. Wenn wir solche Wesenheiten (gleichfalls vorläufig und unvorgreiflich) als transcendent bezeichnen dürfen, so werden wir an jener Stelle dieser Untersuchungen, an der wir es mit der „metaphysischen" Ansicht von der Seinsweise der „Außenwelt" zu tun haben werden, vier Hauptstufen der Transcendenz unterscheiden: eine naive, der

[1]) Ontolog. § 768. [2]) Eth. I. Def. 3.

zufolge die „Außendinge“ mit allen jenen Qualitäten ausgestattet sind, die wir sinnlich an ihnen wahrzunehmen glauben; eine mechanistische, die sie zwar begabt denkt mit Ausdehnung, Größe, Widerstand (den sogenannten „primären“ Eigenschaften), aber nicht mit (den sogenannten „sekundären“) Farbe, Klang, Geruch, Geschmack, Temperatur etc.; eine monadologische, für die sie lediglich ein geistiges Dasein haben; und endlich eine agnostische, die auf jede genauere Bestimmung ihres Wesens verzichtet. Auch in unserem Falle wird man eine ähnliche Einteilung vornehmen können. Zwar eine Form (Struktur, Organisation) läßt sich von vorneherein schwerlich als ein Körper auffassen (und zwar weder im naiven noch im mechanistischen Sinn); um so leichter dafür die Materie. Sie wird gedacht werden als ein zweites Ding, das in dem ersten Dinge drinnensteckt und es zusammenhält; und dann liegt es fast in der Konsequenz dieses Gedankens, wenn auch die Eigenschaften, welche um jenes substantielle Ding sich gruppieren, selbst wieder als attributive Dinge sich darstellen. Freilich braucht kaum gesagt zu werden, daß hiemit das Problem nicht nur zurückgeschoben, sondern auch vervielfältigt ist. Wir gingen aus von Einem Ding, an dem uns der Zusammenhang der Qualitäten unverständlich war; und wir haben es nun aufgelöst in eine Gruppe von Dingen, an denen uns dieser Zusammenhang ebenso unverständlich ist: jedes der attributiven und substantiellen Dinge wird ja jetzt selbst wieder eine Substanz enthalten, und so fort ins Unendliche. Offenbar muß daher die metaphysische Substanz als unkörperlich gedacht werden, wenn auch allererst ihre Subsistenz die inhärierenden Qualitäten zu einem Körper einigt; und zwar gilt dies von der Materie ebenso wie von der Form. Dann aber kann sie, wenn sie überhaupt ihrem Wesen nach näher bestimmt werden soll, kaum anders aufgefaßt werden denn als etwas Geist- oder Bewußtseinsartiges. Und auch diesen Ausweg wird man versuchen. Indes, gerade um die Lebendigkeit, und also schon gar die Bewußtheit von den Dingen fernzuhalten, verdrängte ja der metaphysische den animistischen Substanzbegriff. Folglich wird man auch bei einer solchen monadologischen Substanz sich nicht beruhigen können. Und so scheint überhaupt nichts mehr übrig zu bleiben als ein agnostischer Substanzbegriff, dem die Substanz ein transcendentes Etwas ist, dessen Wesen sich nicht näher ergründen läßt; und zwar die Materie Ein Etwas, und die Form ein anderes Etwas. In dieser Gestalt habe ich deshalb bisher den metaphysischen Substanzbegriff dargestellt. Denn obgleich wir sehr bald sehen werden, daß auch dieser Standpunkt durchaus kein endgültig

haltbarer ist, so leuchtet doch seine Unhaltbarkeit erst ein, wenn anderweitige Gesichtspunkte herangezogen werden, und wir können ihn nicht in derselben Weise wie die eben erörterten übrigen Ansichten als in sich selbst absurd bezeichnen. Nur darf man nicht glauben, daß jeder Substanzbegriff, den wir Betrachtende agnostisch nennen, auch seinen Verfechtern in diesem Lichte erscheine. Wenn wir z. B. oben die Form als „Struktur- oder Organisationsprinzip“ zu verstehen suchten, so mußten wir, um an diesen Ausdrücken etwas „verständlich“ zu finden, uns für einen Augenblick selbst in die Seele eines Metaphysikers versetzen, dessen Geist sich von Worten zu nähren vermag. Denn was ist ein derartiges „Prinzip“? Vage Erinnerungen an ein körperliches Gerüst mögen in uns wechseln mit solchen an einen Willen zur Herstellung und Aufrechterhaltung bestimmter Lage- und Ordnungsverhältnisse; allein der Begriff der „substantiellen Form“ (des aristotelischen εἶδος) schließt beide Möglichkeiten in gleicher Weise aus; und was daher im Grunde übrig bleibt, ist nichts als ein Wort, und das Bewußtsein, daß alles, was sich dabei Bestimmtes denken ließe, dabei um keinen Preis gedacht werden soll. Dies nenne ich einen unbewußten Agnostizismus; zum Bewußtsein erhoben aber sagt er nichts anderes, als daß jenes Wort ein nicht näher zu bestimmendes Etwas bedeute. Und auf diese Position wird deshalb schließlich der konsequente metaphysische Substanzbegriff zurückgetrieben.

10) Die Gleichung: Substanz = qualitätslose Materie = qualitätsloser Körper (ἄποιος οὐσία, ἄποιος ὕλη, ἄποιον σῶμα) ist ein integrierender Bestandteil der stoischen Lehre [1]). Und auch die Qualitäten bestimmt sie als Körper (σώματα τὰ ποιά) [2]), und zwar als πνεύματα und „luftartige Spannungen“ (τόνους ἀερώδεις) [3]). Daraus aber ergab sich die unvermeidliche Konsequenz: als Körper wurden die Qualitäten selbst zu Substanzen [4]), resp. es wurden ihnen wiederum „pneumatische Substanzen“ zugeteilt (πνευματικὴ οὐσία τῶν σωματικῶν ποιοτήτων) [5]). Ebenso gelten später dem Mutaziliten Alnazzam die Attribute als Körper [6]). Dies erscheint uns zunächst als ein wahnwitziges Gerede. Allein unser Befremden wird einigermaßen gemildert, wenn uns Hegel [7]) daran erinnert, daß „die Verselbständigung der Eigenschaften, welche das Ding hat, zu Materien oder Stoffen, aus welchen dasselbe besteht“ nicht nur z. B. an Farb- und Riechstoffen eine scheinbar empirische Grundlage besitzt, sondern daß auch die Verwendung von Begriffen wie „Wärmestoff“ und „elektrisches Fluidum“ (sollen wir hinzufügen: „Elektronen“?) uns noch in der Naturwissenschaft jüngst (resp. gar nicht) ver-

[1]) Frg. 300, 301, 305, 316, 317, 326, 359 (Arnim II). [2]) Frg. 383. [3]) Frg. 449. [4]) Frg. 380. [5]) Frg. 389. [6]) de Boer, Phil. im Isl. S. 52. [7]) Log. (WW. IV. S. 135 ff.); Encykl. I. § 126 (WW. VI. S. 255 f.).

gangener Zeiten dieselbe Denkweise offenbart. Daß nun die Substanz überhaupt, und insbesondere die Materie nicht selbst als ein Körper gedacht werden darf, dies hat z. B. PLOTIN [1]), und nach ihm GIORDANO BRUNO [2]) richtig erkannt. Wenn jedoch deshalb ALFARABI [3]) sowohl „Form" wie „Materie" als die untersten Stufen geistigen Seins betrachtet, so kommt dabei (aus den dargelegten Gründen) der metaphysische Substanzbegriff aus dem Regen in die Traufe. Und er muß dann zurückkehren zu jener agnostischen Gestalt, die er („unbewußt") im ganzen Mittelalter bewahrt hat, und deren sich (wenigstens für die „Materie") seine Begründer auch sehr wohl bewußt gewesen sind, da PLATON an einer schon zitierten Stelle [4]) sich über die Unbegreiflichkeit des Stoffes deutlich genug ausspricht, ARISTOTELES aber ihn geradezu für „an sich unerkennbar" (ἄγνωστος καθ' αὑτήν) erklärt [5]). Daß jedoch eben von dieser Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit her dem ganzen metaphysischen Substanzbegriffe erst die größte Gefahr droht und auch in der neueren Zeit erstanden ist, dies wird nunmehr etwas eingehender darzulegen sein.

11) In dem agnostisch-metaphysischen Substanzbegriffe sind die Bedürfnisse der Praxis und diejenigen der Naturwissenschaft miteinander versöhnt; und es ist deshalb nicht leicht ein Motiv ersichtlich, das zu seiner Ueberwindung Anlaß geben sollte, solange wir stehen bleiben auf jenem Standpunkte des naiven Denkens, das nur seinem Gegenstande adäquat sein will: die Annahme eines den Qualitäten subsistierenden, nicht sinnlich wahrnehmbaren Etwas erklärt die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges, ohne dasselbe zu beleben und so der Notwendigkeit des Geschehens zu entziehen. Ganz anders gestaltet sich die Sachlage, sobald ein sekundäres Denken nicht einfach mit der Berücksichtigung der Objekte sich begnügt, sondern auch auf die primären Gedanken über diese Objekte reflektiert. Jetzt wird die Annahme der metaphysischen Substanz selbst zum Problem, und damit wird eine radikale Umwälzung der Begriffe eingeleitet, die unter anderem zur Folge hat, daß jene Unbestimmtheit, die ein Hauptvorzug der metaphysischen Substanz war, nunmehr angesehen wird als jene Inhaltslosigkeit, die ein Hauptgebrechen der metaphysischen Substanzannahme wird. Diese ganze Umwälzung nun kommt zustande durch die Anwendung der psychologischen Betrachtungsweise auf unser Problem. Die Kosmotheorie in ihrer metaphysischen Phase hatte natürlich auch das Denken nicht grundsätzlich von ihren Gegenständen ausgeschlossen; aber sie hatte (soweit nicht andere, erst später zu erörternde Gesichtspunkte hier mitspielen) doch vorzugsweise

[1]) Enn. II. 4. 12; III. 6. 6 ff. [2]) Della causa, principio ed uno, Dial. 4 (Opp. Ital. I. S. 266). [3]) de Boer, Phil. im Isl. S. 106. [4]) Tim. p. 48 e ff. [5]) Metaph. VII. 10, p. 1036 a 8.

jeden Gedanken betrachtet im Zusammenhange mit seinem Gegenstande: als einen wahren oder falschen Gedanken, als geeignet oder ungeeignet zur Erkenntnis der Objekte. Die Psychologie dagegen betrachtet jeden Gedanken zunächst im Zusammenhange mit anderen Bewußtseinstatsachen, und zwar insbesondere (als „erklärende" Psychologie) mit solchen, die ihm gesetzmäßig vorangehen oder nachfolgen: vorerst ganz ohne Rücksicht darauf, welche dieser Gedanken wahr oder falsch, und ob jene Bewußtseinstatsachen zur Erkenntnis der Objekte geeignet sind oder nicht. Allein durch dies ihren Bedürfnissen entsprechende Verfahren rückt sie zugleich die Annahme einer metaphysischen Substanz in ein Licht, das mittelbar ihm seinen ganzen kosmotheoretisch wertvollen Gehalt zu entziehen scheint. Wir wollen jetzt trachten, von dieser in der Entwickelung der Weltanschauungslehre epochemachenden Wendung ein wenigstens vorläufiges Verständnis zu gewinnen.

12) Der entscheidende Gedankengang kann eine zweifache Gestalt annehmen.

Er kann einerseits auftreten in folgender Form: Woher nimmt der Metaphysiker sein Wissen um die Substanz? Ein Wissen nämlich um Dinge außer uns kann doch nur bestehen in einem Vorstellen derselben (das Wort *Vorstellung* in dem oben — § 10. 3 — dargelegten Sinne gebraucht), somit entweder in einem Wahrnehmen oder in einem Phantasieren. Nun soll aber die metaphysische Substanz ihrem Begriffe nach nicht sinnlich wahrnehmbar sein; und ein anderes als ein sinnliches Wahrnehmen kann jedenfalls kein äußeres Ding (sondern höchstens das eigene Bewußtsein) erreichen. Allein ein allgemeingültiges psychologisches Gesetz besagt, daß nur solche Phantasmen vorkommen, deren Elemente früher einmal wahrgenommen wurden. Folglich kann es (da die Substanz doch gewiß nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Elementen bestehen kann), wenn keine Wahrnehmungen, dann auch keine Phantasmen von der Substanz geben, dann aber auch überhaupt keine Vorstellung, und also kein Wissen. Der Substanzbegriff ist daher notwendig ein völlig inhaltsloser. Und dies bestätigt ja die Metaphysik selbst, indem sie (als agnostische Metaphysik) die Bestimmungslosigkeit der Substanz ausdrücklich einräumt. Nur daß sie vorhanden sei, wird dennoch behauptet. Allein offenbar ist es nichtssagend, von etwas zu behaupten, es sei vorhanden, von dem sonst überhaupt nichts ausgesagt werden kann, als eben dies: daß es vorhanden sei. Die Annahme einer metaphysischen Substanz ist demnach völlig sinnlos; und eine sinnlose Annahme kann gewiß ebenso-

wenig die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge wie irgend etwas anderes erklären.

Dasselbe Argument kann jedoch auch auftreten in folgender Gestalt: Woher nimmt der Metaphysiker sein Wissen um die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge? Denn, wie jedes Wissen um die Dinge außer uns, so kann auch dieses Wissen um sie nur durch Vorstellungen, also letztlich durch Wahrnehmungen zustande kommen. Allein von der metaphysischen Substanz soll es keine (sinnliche) Wahrnehmung geben. Dann aber kann sie auch nicht die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges erklären. Denn gesetzt sogar, eine solche Substanz sei vorhanden, so könnten wir doch nur eine Wirkung wahrnehmen, die sie auf die sinnlich wahrnehmbaren Elemente des Dinges ausübte: einzig und allein diese sinnlich wahrnehmbare Einheit und Beharrlichkeit könnte ein Objekt unseres unmittelbaren Wissens ausmachen. Und ob von diesem aus ein mittelbares Wissen um eine metaphysische Substanz (als die Ursache jener sinnlich wahrnehmbaren Einheit und Beharrlichkeit) zu gewinnen sei, dies ließe sich bestenfalls erst dann beurteilen, wenn jenes Datum unseres unmittelbaren Wissens einmal aufgezeigt wäre. Allein von vorneherein stellt es sich als viel wahrscheinlicher dar, daß eben hiemit auch die Notwendigkeit jener metaphysischen Annahme hinfällig würde; denn diese stützte sich ja gerade darauf, daß die einzigen sinnlich wahrnehmbaren Ding-Elemente (nämlich seine Qualitäten) Vielheit und Wechsel zeigen sollten, weshalb Einheit und Beharrlichkeit auf einem nicht sinnlich wahrnehmbaren Ding-Elemente (seiner Substanz) beruhen mußten. Nun kann aber die geforderte Untersuchung über den Ursprung unseres Wissens um die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge nur zu einem von zwei Ergebnissen führen: entweder es gelingt dennoch, die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge als eine sinnlich wahrnehmbare Tatsache nachzuweisen; oder dies gelingt nicht. Gelingt es nicht, so ist die Annahme von der Einheit und Beharrlichkeit der Dinge überhaupt zu verwerfen; und dann entfällt natürlich die Notwendigkeit, zur Erklärung dieser (gar nicht nachweisbaren) Tatsache das Vorhandensein einer metaphysischen Substanz vorauszusetzen. Gelingt es jedoch, dann verschwinden damit erst recht (vermutlich alle, und jedenfalls) alle jene Gründe, die bisher für die Annahme einer metaphysischen Substanz angeführt wurden. In beiden Fällen also erweist sich diese Annahme zum mindesten als eine unbegründete und müßige.

Von diesen beiden Fassungen des in Rede stehenden Gedankenganges ist nun zunächst zu zeigen, daß, obwohl die erste historisch entschiedener hervorgetreten ist, die zweite sachlich als die haltbarere sich darstellt.

13) Die Ueberwindung des metaphysischen Substanzbegriffes hat geschichtlich unmittelbar an dessen agnostische Gestalt sich angeschlossen, und ist, wie überhaupt die Betrachtung der Bewußtseinstatsachen im Hinblick auf die Gesetze ihrer Entstehung, durch DESCARTES eingeleitet und durch HUME zum Abschluß gebracht worden. Diese Entwickelung setzt ein als eine scheinbar nebensächliche Erläuterung des agnostischen Substanzbegriffes, oder sagen wir vielleicht besser: als ein Zum-Bewußtsein-Erheben seines agnostischen Charakters. DESCARTES [1]), HOBBES [2]) und LEIBNIZ [3]) haben sich in dieser Beziehung fast ganz in gleichem Sinne ausgesprochen. Es mag deshalb genügen, die Aeußerung von HOBBES (als die ausführlichste) anzuführen. Er sagt (a. a. O.): „Ich füge hinzu, daß wir auch von der Substanz [keine Vorstellung haben]. Denn, wenn ich auch zugebe, daß die Substanz durch Schlußfolgerung erkannt und bewiesen wird [man erinnere sich des λογισμὸς νόθος bei PLATON], insofern sie ein der Annahme verschiedener Accidentien fähiger und ihrem Wechsel zu Grunde liegender Stoff ist; so kann sie trotzdem nicht vorgestellt (*conçue*) werden, oder: wir haben von ihr keine Vorstellung (*idée*)." Dieser Gedanke verschärft sich bei LOCKE, ohne doch noch den Rahmen der Metaphysik grundsätzlich zu überschreiten: „Wir bezeichnen, sagt er [4]), mit dem Worte Substanz nichts als nur eine unbestimmte Annahme von — wir wissen nicht was, d. h. von Etwas, wovon wir keine bestimmte klare eindeutige Vorstellung haben (*whereof we have no particular distinct positive idea*), das wir aber für das Substrat oder die Stütze jener Vorstellungen halten, die wir kennen". Von hier ist nur mehr Ein Schritt zur Leugnung der Substanz im metaphysischen Sinne. Diesen hat, zunächst für die Materie, BERKELEY getan. Seine Worte [5]) lauten: „Mich darf man nicht beschuldigen, die Substanz aus der Welt der Vernunft zu eliminieren. Ich verwerfe nur den philosophischen Sinn des Wortes Substanz (der in Wahrheit gar kein Sinn ist). Frag' einen Menschen, der nicht mit dem Jargon [der Schule] imprägniert ist, was er unter körperlicher Substanz . . . versteht. Er wird antworten: räumliche Ausdehnung, Solidität u. dergl. sinnliche Eigenschaften. Diese behalte ich. Ich beseitige [nur] das philosophische *nec quid nec quantum nec quale*, wovon ich keine Vorstellung habe; wenn anders man sagen kann, daß etwas beseitigt werde, was nie existiert, wovon es nie auch nur ein Bild oder eine Vorstellung gegeben hat." Nach der Materie fällt die Seele. Diesen letzten Streich hat HUME geführt. Zugleich hat er das Problem in seiner ganzen

[1]) Princ. phil. I. 52. [2]) IX. Objection gegen die Meditationen von DESCARTES (Oeuvres S. 205). [3]) Brief an De Volder (WW. II, S. 282). [4]) Essay I. 4. 18 (WW. I, S. 68); vgl. ibid. IV, 4. 12 (WW. II, S. 132). [5]) Commonplace Book (WW. I, S. 20); vgl. Principles of human knowledge I. 37 (WW. I, S. 277) und den 3. Dialog zwischen Hylas und Philonous (WW. I, S. 455).

Allgemeinheit gefaßt, und dem Argument jene Gestalt gegeben, die ich oben als dessen erste Form bezeichnet habe. Da er sich jedoch hiebei des (von ihm in eigentümlicher Weise modifizierten) LOCKEschen Gegensatzes von Vorstellungen der „Sensation" und Vorstellungen der „Reflexion" bedient, so muß ich über diesen Punkt eine kurze Bemerkung einschalten.

LOCKE hatte [1]) die Vorstellungen (*ideas*), die er in Wahrnehmungen und Phantasmen noch nicht ausdrücklich unterscheidet, eingeteilt in solche der Sensation und solche der Reflexion: eine Einteilung, die im wesentlichen sich darauf gründet, ob das erste Auftreten einer Vorstellung als äußere (sinnliche) oder als innere (unmittelbar das eigene Bewußtsein betreffende) Wahrnehmung sich darstellt, wobei er den Gegenständen der letzteren Vorstellungsklasse in erster Linie alle intellektuellen Prozesse, in zweiter auch die Gemütsbewegungen zurechnete.

HUME wandte den Ausdruck „Vorstellung" (*idea*) bloß auf die Phantasmen an, wogegen er die Wahrnehmungen als „Eindrücke" (*impressions*) bezeichnete. Und in Bezug auf diese übernahm er LOCKES Unterscheidung, schränkte jedoch [2]) die „Eindrücke der Reflexion" auf die „Leidenschaften, Wünsche und Gemütsbewegungen" ein. Auf dieses verhängnisvolle Verfahren werden wir zurückkommen müssen. Hier aber kann es (da nicht leicht jemand den allgemeinen Begriff der Substanz auf die innere Wahrnehmung intellektueller Tätigkeiten zurückführen wird) ohne Schaden außer Betracht bleiben; denn auch schon das Gesagte wird genügen, um die entscheidende Stelle einstweilen zu erläutern.

HUMES denkwürdige Ausführung [3]) nun lautet wie folgt: „Ich möchte wohl jene Denker, die einen so großen Teil ihrer Spekulation auf den Unterschied von Substanz und Accidens gründen, und sich einbilden, wir hätten klare Begriffe (*ideas*) von beiden, fragen, ob der Begriff der Substanz von den Eindrücken der Sensation oder von denen der Reflexion stamme? Erhalten wir diese Vorstellung durch unsere Sinne, so frage ich: durch welche?, und wie? Erhielten wir sie durch die Augen, so müßte sie eine Farbe sein; wenn durch die Ohren, ein Klang ... usw. Aber ich denke, niemand wird behaupten, die Substanz sei eine Farbe, ein Klang oder ein Geschmack. Somit muß der Begriff der Substanz von den Eindrücken der Reflexion stammen, wenn er wirklich existiert. Aber die Eindrücke der Reflexion sind nichts als unsere Leidenschaften und Gemütsbewegungen, welche doch unmöglich eine Substanz vorstellen können. Wir haben somit keine Vorstellung von einer Substanz, die von einer Summe (*collection*) einzelner Eigenschaften verschieden wäre, und wir haben auch nichts anderes im Sinn, wenn wir über sie sprechen oder nachdenken."

14) Trotzdem erscheint mir gerade diese (erste, HUMEsche) Fassung des Arguments nicht sehr glücklich. Denn daß die Substanz nicht

[1]) Essay II. 1. 4 (WW. I, S. 78.) [2]) Treatise I. 2 (I, S. 316 f.). [3]) Treatise I. 6 (I, S. 324).

mit irgend welchen sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten zusammenfalle, ist doch eben die metaphysische Behauptung, und es scheint wenig billig, diesen Umstand gegen sie zu kehren. Ein Begriff kann ja auch durch Verneinung sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten gebildet werden, und sicherlich sind die Begriffe der Finsternis oder der Stille nicht deshalb sinnlos, weil die Finsternis nicht gesehen, die Stille nicht gehört, und beide nicht gerochen oder getastet werden können. Nun kann man freilich erwidern, ein Subjekt, dem in dieser Weise alle Prädikate abgesprochen würden, sei dann eben einfach ein Nichts, und keineswegs eine Substanz. Allein in Wahrheit entbehrt die metaphysische Substanz keineswegs aller Prädikate. Sie soll zunächst existieren (und deshalb nicht ein Nichts, sondern ein Etwas vorstellen); sie soll ferner einheitlich und beharrlich sein; und sie soll endlich zu den Qualitäten in einem solchen Verhältnis stehen, welches von ihrer Seite als Subsistenz, von Seite der Qualitäten aber als Inhärenz bezeichnet wird. Das Argument müßte daher, um schlüssig zu sein, zeigen, daß die Begriffe der Existenz, der Einheit, der Beharrlichkeit, des Verhältnisses überhaupt, und insbesondere dieses Verhältnisses, entweder selbst inhaltslos sind, oder doch einen Inhalt nur für solche Subjekte besitzen, die nicht aller sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten ermangeln. Ein solcher Nachweis wäre indes wohl zum Teil überhaupt kaum zu erbringen, zum Teil doch höchstens durch äußerst verwickelte, über das Substanzproblem weit hinausgreifende Untersuchungen.

15) Dagegen scheint die zweite oben dargestellte Form des Arguments in unanfechtbarer Weise die Konklusion aus den Prämissen abzuleiten. Wenn ein Wissen um die Dinge nur als Vorstellung möglich ist; wenn jede Vorstellung eine Wahrnehmung voraussetzt; und wenn jede Wahrnehmung eines Dinges nur dessen Qualitäten zum Inhalte hat; dann kann entweder ein Wissen um die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges überhaupt nicht vorhanden sein, oder aber dieses Wissen muß darauf beruhen, daß an dem Dinge (trotz der Mehrheit und dem Wechsel seiner Qualitäten im allgemeinen) dennoch auch Einheit und Beharrlichkeit als besondere Qualitäten sinnlich wahrgenommen werden. Allein in beiden Fällen erweist sich die Annahme einer metaphysischen Substanz als müßig.

Indes muß hier doch bemerkt werden, daß die Prämissen dieses Schlusses selbst nicht absolut einwandfrei sind. Zwar, daß jede Vorstellung eine Wahrnehmung voraussetzt, wird man der Psychologie als einen ihr speziell angehörigen Satz zugeben müssen (und die einzige,

bereits von HUME[1]) angemerkte Ausnahme von dieser Regel kommt hier nicht weiter in Betracht). Zweifelhaft mag dagegen schon scheinen, ob wirklich die sinnliche Wahrnehmung an den Dingen nur ihre Qualitäten, und nicht zum mindesten auch Verhältnisse dieser Qualitäten zum Inhalte haben könne? Jedoch ändert dieses Bedenken nichts an der Stringenz unseres Arguments; denn auch wenn dieses die Möglichkeit offen ließe, Einheit und Beharrlichkeit könnten an den Dingen als Verhältnisse ihrer Qualitäten sinnlich wahrgenommen werden, so würde hiedurch die Entbehrlichkeit der Annahme einer metaphysischen Substanz nicht alteriert. Dagegen steht es viel bedenklicher um die erste Prämisse. Daß ein Wissen um die Dinge nur durch Vorstellungen möglich sei — dies scheint zwar ganz selbstverständlich, solange die Dinge in jedem Sinne als objektiv gelten. Allein hierüber wollten wir ja (§ 10. 2) nichts ausmachen. Und wenn die Dinge bloß ein subjektives Sein hätten, dann könnten sie gewiß (wenn es nur überhaupt außer Wahrnehmungen und Phantasmen noch andere Gattungen des Psychischen gibt) neben den Vorstellungen auch noch Bewußtseinstatsachen anderer Art umfassen. Ja sogar wenn sie — abgesehen von ihrer subjektiven Existenz in unserem Bewußtsein — auch noch ein objektives Dasein besäßen; so könnte, wenn ihr subjektives Sein neben den Vorstellungen noch andere Bewußtseinstatsachen enthielte, sich die Notwendigkeit ergeben, auch für ihr objektives Sein — außer den (unsern Vorstellungen entsprechenden) Qualitäten — noch andere (unsern Nicht-Vorstellungen entsprechende) Elemente anzuerkennen.

Jedenfalls also stoßen wir hier auf eine unbewiesene Voraussetzung. Und wenn weiterhin aus dem Ergebnis unseres Arguments neue Schwierigkeiten uns erwachsen sollten, so wird es naheliegen, anzunehmen, diese Voraussetzung sei einer jener „Ueberschüsse" der kosmotheoretischen Gedankenentwickelung, deren Beseitigung wir oben (§ 8. 4) als die wesentliche Aufgabe der Weltanschauungslehre erkannt haben. Einstweilen aber darf dies auf sich beruhen bleiben, und wir müssen zunächst den Widerspruch zwischen dem metaphysischen Substanzbegriffe und unserm psychologischen Argument in seine Konsequenzen verfolgen.

16) Dieser Widerspruch läßt sich auch sehr scharf ausdrücken als ein solcher zwischen dem außerempirischen Dingbegriff auf seiten der Metaphysik und der Forderung eines empirischen Dingbegriffes von seiten der Psychologie. Ich habe jedoch die Einführung dieser *Termini* bis zu Ende verschoben, weil der Begriff der Erfahrung ein so vieldeutiger und deshalb problematischer ist, daß sein vorzeitiger und unvorsichtiger Gebrauch leicht Unklarheit über die Probleme verbreitet und deren entscheidende Züge verwischt. Und da wir auf diesen Begriff noch oft zurückkommen werden, so beschränke ich mich auch hier auf einige dringliche Bemerkungen, und greife insbesondere von den Aequivokationen, denen er ausgesetzt ist, vorerst nur vier heraus.

[1]) Treatise I. 1 (I, S. 315 f.).

Erfahrung selbst nämlich bedeutet jedenfalls: A. eine durch Mitteilung erworbene Kenntnis („von jemandem erfahren, daß . . ."); B. eine durch Versuch erworbene Kenntnis (eigentliche Grundbedeutung von *experientia* und ἐμπειρία; „erfahren in der Handhabung eines Apparates"); C. eine durch Erleben erworbene Kenntnis („am eigenen Leibe erfahren, daß . . ."); D. das Erleben selbst („Kränkungen erfahren"). Es bezeichnet aber ferner das Wort *Erfahrung* in Bezug auf alle diese 4 Bedeutungen: I. die einzelne „Erfahrung", und II. den Inbegriff aller einzelnen „Erfahrungen" (das einzelne Erleben etc. „ist eine Erfahrung", aber es „gehört auch zur Erfahrung"). Weiterhin versteht man unter *Erfahrung* wieder in allen diesen 8 Fällen bald 1. den Akt des „Erfahrens" (das Kenntnisnehmen, Erleben usw. selbst), bald 2. den Gegenstand dieses Aktes, also das „Erfahrene" (zur Kenntnis Genommene, Erlebte usf.). Und endlich drückt das Prädikat *Empirisch* eine dreifache Beziehung unserer Begriffe auf die Erfahrung aus, nämlich: α) daß der Begriff selbst zur Erfahrung gehört; β) daß er aus der Erfahrung „stammt"; und γ) daß er Erfahrung zum Inhalte hat.

Was die zweite Aequivokation angeht, so genügt die Bemerkung, daß wir das Wort *Erfahrung* (wo nicht etwa das Gegenteil besonders bemerkt wird) stets im Sinne II, somit in dem eines Inbegriffs von „Erfahrungen" (im Sinne I) verwenden. Und ebenso reicht in Bezug auf die dritte die Erklärung aus, daß wir (mit derselben Einschränkung) zwar natürlich das Zeitwort *Erfahren* stets im Sinne 1, dagegen das Hauptwort *Erfahrung* immer im Sinne 2, demnach gleichbedeutend mit dem „Erfahrenen" gebrauchen wollen.

Ein längeres Verweilen erfordert schon die vierte Aequivokation. Hier können wir zunächst den α-Begriff des Empirischen ausscheiden. Denn in diesem Sinne ist jeder Begriff empirisch: indem er gedacht wird, wird er erlebt, und damit auch erfahren (zunächst im Sinne des D-Begriffes der Erfahrung, aber ebensowohl in jedem andern, der hier ernstlich in Betracht kommen kann). Ein Merkmal jedoch, das allen Individuen einer Art zukommt, kann nicht die Grundlage für eine

Einteilung derselben bilden. Eben dies gilt indes auch von dem β-Begriff des Empirischen. Aus der Erfahrung nämlich „stammt" jeder Begriff wenigstens seinen Elementen nach. Denn jeder besteht aus logisch-inhaltlichen Komponenten, die von „konkreten" Erlebnissen „abstrahiert" sind. Und daß es nicht darauf ankommen könne, ob ein Begriff selbst (ohne Rücksicht auf seine Elemente) aus der Erfahrung „stamme", ist deswegen einleuchtend, weil ja sonst auch ein solcher wie der des Erdmittelpunktes als ein außerempirischer müßte betrachtet werden. Geht man dagegen auf die Elemente zurück, so „stammt" sogar der Begriff des Nichtempirischen aus der Erfahrung, da der Teilbegriff der Verneinung ebenso von konkreten Verneinungserlebnissen wie jener des Empirischen von (allen) konkreten Erfahrungserlebnissen abgezogen ist. Es bleibt somit nur der γ-Begriff des Empirischen übrig: ein Begriff heißt empirisch, wenn er Erfahrung zum Inhalte hat. Indes ist dies nur eine vorläufige Bestimmung, die weitere Einschränkungen erfordert. Und zwar in doppelter Richtung. Einerseits nämlich muß die inhaltliche Beziehung auf Erfahrung dem Begriff als Ganzem zukommen und nicht etwa bloß seinen Elementen nach. Denn sonst wären wiederum alle Begriffe in diesem Sinne empirisch, auch der des Nichtempirischen: kann doch sowohl die Negation erfahren werden wie die Erfahrung; und erst die Negation der Erfahrung (das „Nicht-Erfahrene") ist nicht erfahrbar. Andererseits aber (und dies haben wir eben vorausgesetzt) ist ein Begriff nicht nur dann empirisch, wenn der Denkende selbst seinen Inhalt erfahren hat; und auch nicht nur dann, wenn dieser von anderen Menschen oder erfahrenden Wesen erfahren wurde; ja auch nicht nur dann, wenn dieser Inhalt tatsächlich erfahren werden kann; sondern vielmehr selbst dann noch, wenn er nur überhaupt möglicherweise, d. h. ohne Widerspruch, erfahrbar ist. Mit anderen Worten: ein Begriff heißt uns nur dann außerempirisch, wenn er etwas zum Inhalte hat, was jenem Begriffe selbst zufolge nicht erfahren werden kann. Jede andere Bestimmung nämlich würde das Ergebnis haben, daß der Begriff des Außerempirischen etwa neben dem „Ding an sich" auch den Centauren oder den Erdmittelpunkt umfassen müßte; eine so heterogenes zusammenfassende Begriffsbildung jedoch wäre offenbar für alle kosmotheoretischen Zwecke gänzlich unbrauchbar.

Die Anwendung der also bestimmten formalen Begriffe des Empirischen und Außerempirischen auf den Dingbegriff wird jetzt davon abhängen, auf welchen der oben unterschiedenen Erfahrungsbegriffe dieselben bezogen werden. Zwar, der Widerspruch zwischen Metaphysik und Psychologie würde hervortreten, auch wenn wir der Untersuchung den (allgemeinsten) D-Begriff der Erfahrung zu Grunde legen wollten. Denn dem Dinge ist, nach seinem metaphysischen Begriffe, wesentlich die (metaphysische) Substanz. Diese jedoch kann nicht (sinnlich) wahrgenommen, also auch nicht (sinnlich) vorgestellt werden; und allen anderen Arten des Erlebens (wie Innere Wahrnehmung, Fühlen etc.) ist sie gleichfalls entzogen, weil sie in dem Dinge sein soll. Die Psychologie aber hat jedenfalls ein Recht, zu verlangen, daß ihr die Erlebnisse nachgewiesen werden, in denen wir (wie aller anderen Prädikate, so auch) der Einheit und Beharrlichkeit des Dinges inne werden. Sie würde daher in diesem Falle um nichts weniger einen empirischen Dingbegriff postulieren, während die Metaphysik nur einen außerempirischen Dingbegriff zu bieten vermag. Allein bei diesem Verfahren bliebe eine Ausgleichung des eben entwickelten Widerspruches möglich, welche doch den Begriff der Substanz nicht grundsätzlich negierte: nämlich die Umwandlung des metaphysischen in einen empirischen Substanzbegriff. Dagegen wird dieser Ausweg abgeschnitten durch eine andere Fassung des Erfahrungsbegriffes, zu der die Psychologie unter dem Einflusse der uns hinlänglich bekannten Voraussetzung (von dem Vorstellungscharakter alles Wissens) gedrängt wird.

Unter diesem Einflusse nämlich knüpft sie, statt an den D-Begriff, vielmehr an einen erweiterten A-Begriff der Erfahrung an. Diesem zufolge war *Erfahrung* gleich *durch Mitteilung erworbene Kenntnis*. Nun können uns ja gewiß die Dinge nichts mitteilen: die Qualitäten sind nicht Inhalte ihrer Selbstbekenntnisse, und die Substanz ist keine *partie honteuse*, die sie uns verschweigen — wenn auch oft der Kampf gegen die „angeborenen Ideen" in einem Geiste geführt wird, dem als letztes Ziel der Nachweis vorzuschweben scheint, es sei dem Menschen unmöglich, etwas zu denken, was ihm nicht vorher erzählt worden sei; denn von selbst falle ihm nie etwas ein. Allein wirklich bedarf der Begriff des Sicherzählenlassens nur einer geringen Ausweitung, und er wird auf eine Klasse von Erlebnissen anwendbar, die hier ganz ernstlich in Betracht kommen. Die Wahrnehmungen nämlich sind es, die wir Alle geneigt sind, ein passives Aufnehmen zu nennen, im Gegensatze zu jenem aktiven Reagieren, dem wir unser Nachdenken, unsere Affekte, unsere Entschlüsse zuzurechnen pflegen. Was es hiemit näher für eine Bewandtnis habe, wird an einer späteren Stelle zu erörtern sein. Hier muß uns die Tatsache als solche genügen. Denn sie hat es bewirkt, daß Psychologen und Kosmotheoretiker

neben dem allgemeinen D-Begriff der Erfahrung einen engeren und allerengsten Begriff der „Erfahrung“ κατ' ἐξοχήν zu verwenden pflegen (der freilich noch immer weiter bleibt als unser obiger A-Begriff). Bald nämlich bedeutet *Erfahrung* bloß den Inbegriff aller Wahrnehmungen — wir können dann von perzeptiver Erfahrung sprechen; bald tritt noch der Inbegriff aller (diese Wahrnehmungen „reproduzierenden“) Phantasmen hinzu, und die „Erfahrung“ in diesem Sinne, als Inbegriff aller Vorstellungen verstanden, mag uns die rezeptive Erfahrung heißen.

Werden nun die Begriffe *Empirisch* und *Außerempirisch* auf den Begriff der rezeptiven Erfahrung bezogen, dann entsteht nicht nur hinsichtlich des Dingbegriffes der uns bereits bekannte Widerspruch zwischen Metaphysik und Psychologie, sondern es wird auch unmöglich, denselben auszugleichen und doch den Substanzbegriff zu retten. Denn wenn die metaphysische Substanz nicht erlebt werden kann, so kann sie natürlich erst recht nicht vorgestellt werden; die Substanz im allgemeinen aber, d. h. nach § 10 ein einheitliches und beharrliches Dingelement, könnte vielleicht erlebt werden (und also einem im Sinne der D-Erfahrung empirischen Begriff zum Inhalt dienen); vorgestellt dagegen kann sie gewiß nicht werden, denn sonst müßte sie wahrnehmbar sein; alle wahrnehmbaren Dingelemente aber sind eben damit auch schon als die (mehreren und wechselnden) Qualitäten bestimmt. Und so führt die Voraussetzung, unser Wissen um die Substanz müsse ein Vorstellen sein, indem sie den allgemeinen zum rezeptiven Erfahrungsbegriff verengt, zu jener Konsequenz, die wir im nächsten Paragraphen werden betrachten müssen: nämlich zur Leugnung jeder Substanz.

17) Daß das „Gebiet der gemeinen Erfahrung“ durch das „mehr rezeptive“ Hervorbringen solcher Erkenntnisse charakterisiert sei, hat wohl zuerst SCHLEIERMACHER [1]) ausgesprochen. Sonst aber finde ich für das eben Ausgeführte Anknüpfungspunkte nur bei AVENARIUS, der [2]) unsere „D-Erfahrung“ als einen allerweitesten, unsere „rezeptive Erfahrung“ als einen weiteren, unsere „perzeptive“ Erfahrung als einen engeren Erfahrungsbegriff unterscheidet, und [3]) für den letzteren ebenso das Moment der Kenntnisnahme wie die Verwandtschaft mit dem Begriffe der Wahrnehmung hervorhebt.

§ 13

Um diesem Widerspruche zu entgehen, nimmt eine zweite kosmotheoretische Denkrichtung an, das Ding enthalte überhaupt kein

[1]) Dial. § 231. [2]) Kr. d. r. Erf. II. S. 364 ff. [3]) Ibid. S. 349 ff.

besonderes substantielles Element, sondern sei lediglich ein Komplex von Qualitäten, und auch seine Einheit und Beharrlichkeit erschöpfe sich demnach in der relativ beständigen Verbindung dieser Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den ideologischen.

Allein wir wissen aus § 11, daß die Praxis, als Korrelat zu unserer bestimmten und konstanten Reaktion gegenüber dem Ding, auch für dieses eine von jener relativ beständigen Qualitätsverbindung unabhängige und über sie hinausgehende Einheit und Beharrlichkeit postuliert.

Es entsteht daher hier neuerlich ein Widerspruch; und dieser treibt den Dingbegriff auch über seine ideologische Fassung hinaus.

ERLÄUTERUNG

1) Der ideologische Dingbegriff ist die notwendige Konsequenz des zuletzt (§ 12. 16) von uns dargelegten psychologischen Gedankenganges. Wenn unser Wissen von den Dingen lediglich in Vorstellungen besteht, und wenn diese ausschließlich Qualitäten zum Inhalt haben, so kennen wir eben von dem Dinge allein diese Qualitäten: es ist, jedenfalls für uns, nur ein Komplex von solchen, und für eine besondere Substanz bleibt somit kein Raum. Allein ein solcher Komplex ist keine absolut beharrliche, sondern nur eine relativ beständige Gruppe; denn Eine Qualität kann ausscheiden und durch eine andere ersetzt werden. Und ebenso relativ ist auch die Verbindung der mehreren Qualitäten zu Einem Komplex; denn wenn es auch zu noch so vielen äußeren Zwecken (der Praxis wie der Theorie) vorteilhaft sein mag, gerade diese Qualitäten zu einer Einheit zusammenzufassen, so liegt doch in ihnen selbst kein innerer Grund, der eine andere Art der Zusammenfassung ausschließen müßte. Für den ideologischen Dingbegriff stellt sich daher das Ding dar als eine relativ beständige Verbindung von Qualitäten zu einem Komplex.

2) Dieser Standpunkt ist, so viel ich sehe, zuerst (im Interesse der Bestreitung des Materialismus) von dem Kirchenvater GREGOR VON NYSSA vertreten worden, dessen Argumentation später auch SCOTUS ERIGENA [1]) in sinngemäßer Paraphrase wiederholt hat. GREGOR [2]) nämlich will beweisen, daß alle sogenannten Körper nur Gruppen unkörperlicher Qualitäten seien, und führt zu diesem Behufe aus: jeder Körper besteht (συνέστηκε) aus Qualitäten

[1]) De divis. nat. III. 14. [2]) De hominis opific. 24 (Migne, Patrolog. Graeca 44, p. 211 D ff. Was jedoch GREGORS Priorität betrifft, so vgl. man die oben (§ 12.4) angezogene Stelle aus PLOTIN, auf die namentlich der *Terminus ἀντιτυπία* hinzudeuten scheint.

(ποιότητες). Allein die Qualität kann von ihrem Subjekt (ὑποκείμενον) nur begrifflich (λόγῳ) unterschieden werden; ein Begriffsinhalt jedoch ist nicht etwas Körperliches (σωματικόν), sondern etwas Intelligibles (νοητόν). „Wenn also die Farbe etwas Intelligibles ist, etwas Intelligibles aber auch der Widerstand (ἀντιτυπία), und die Quantität, und die anderen derartigen Eigenschaften (ἰδιώματα), und wenn, sobald alle diese weggedacht werden, auch der Begriff des Körpers mitaufgehoben wird (ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος); so folgt hieraus die Annahme, es werde die Natur der Materie (ἡ ὑλικὴ φύσις) durch die Kombination (συνδρομή) derjenigen Elemente erzeugt, deren Aufhebung (ἀπουσία) wir eben als die Ursache der Aufhebung des Körpers kennen gelernt haben. Wie daher kein Körper existiert ohne Farbe, Gestalt, Widerstand, Entfernung, Schwere und die übrigen Eigenschaften, welche sämtlich keine Körper sind . . ., so werden auch umgekehrt die genannten Elemente, wenn sie sich vereinigen (ὅπου ἂν συνδρομῇ), die körperliche Substanz (τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν) erzeugen." Wir haben dann weiter schon oben (§ 12. 13) gesehen, wie HUME [1]) seinerseits die „Substanz" (*recte*: das Ding) als eine „Verbindung von Qualitäten" (*collection of qualities*) erklärt. Und diese Erklärung ist seither recht oft wiederholt worden. So sagt J. MILL [2]) emphatisch: „Die Qualitäten sind das Ding, und das Ding ist die Qualitäten." Und in unserer Zeit führt MACH [3]) aus: „Die zweckmäßige Gewohnheit, das Beständige mit Einem Namen zu bezeichnen und ohne jedesmalige Analyse der Bestandteile in Einen Gedanken zusammenzufassen, kann mit dem Bestreben, die Bestandteile zu sondern, in einen eigentümlichen Widerstreit geraten. Das dunkle Bild des Beständigen, welches sich nicht merklich ändert, wenn ein oder der andere Bestandteil ausfällt, scheint etwas für sich zu sein. Weil man jeden Bestandteil einzeln wegnehmen kann, ohne daß dies Bild aufhört, die Gesamtheit zu repräsentieren und wieder erkannt zu werden, meint man, man könne alle wegnehmen, und es bliebe noch etwas übrig. So entsteht in natürlicher Weise der anfangs imponierende, später aber als ungeheuerlich erkannte philosophische Gedanke eines (von seiner „Erscheinung" verschiedenen, unerkennbaren) Dinges an sich [*recte*: einer von den Qualitäten verschiedenen Substanz; denn die wenigsten Vertreter des metaphysischen Substanzbegriffes halten die Substanz für ein Ding]. Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts außer dem Zusammenhang der Elemente, der Farben, Töne usw., außer den sogenannten Merkmalen. Das vielgestaltige vermeintliche philosophische Problem von dem Einen Ding mit seinen vielen Merkmalen entsteht durch das Verkennen des Umstandes, daß übersichtliches Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide temporär berechtigt und zu verschiedenen Zwecken ersprießlich, nicht auf einmal geübt werden können. Der Körper ist Einer und unveränderlich, solange wir nicht nötig haben, auf Einzelheiten zu achten."

3) Dies alles klingt außerordentlich einleuchtend, solange wir uns

[1]) Treatise I. 6 (I. S. 324). [2]) Anal. II. S. 56. [3]) Anal. S. 4 f.

nicht ganz genau erinnern, in welchem Sinne denn eigentlich die Praxis (§ 11. 4) Einheit und Beharrlichkeit der Dinge postuliert hatte. Nämlich gerade im Gegensatz zur Mehrheit der Qualitäten war ihr das Ding, der Bestimmtheit (d. h. der einheitlichen Richtung) unserer Reaktion entsprechend, Ein Lebendiges; und gerade im Gegensatz zum Wechsel der Qualitäten, der Konstanz (d. h. dem identischen Inhalt) unserer Reaktion entsprechend, ein numerisch Identisches: nicht die einzelnen und wechselnden Qualitäten, sondern das einheitliche und beharrliche Ding war ihr der Träger jener Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten, die als spezifische Vitalität unserer Reaktion entsprachen; und nicht jene, sondern dieses war darum das Objekt unseres dynamischen Verhaltens und das Subjekt des korrelaten Gegenverhaltens. Auch die Ideologie will natürlich diesen Bedürfnissen der Praxis Rechnung tragen. Es fragt sich nur, ob sie dies noch kann, nachdem sie Einheit und Beharrlichkeit des Dinges auf die relativ beständige Verbindung seiner Qualitäten zurückgeführt hat. Und die Erörterung dieser Frage führt zu einem ziemlich überraschenden Ergebnis.

Was nämlich zunächst die Beharrlichkeit betrifft, so ist klar, daß dieser Begriff zwar nicht alle zeitliche Einschränkung, wohl aber jede inhaltliche Relativierung ausschließt. Denn ein Ding kann wohl aufhören, als dasselbe fortzubestehen, und es können andere Dinge an seine Stelle treten; allein solange es existiert, kann seine Identität (ihrem Begriffe nach) durch den Wechsel einzelner Qualitäten nicht vermindert werden. Spezifisch identisch zwar (d. h. nach § 5. 2 gleichbeschaffen) können zwei Dinge in sehr verschiedenem Grade sein (gleich, ähnlich, unähnlich); in Bezug auf die numerische Identität dagegen (d. h. in Bezug auf die Frage: dasselbe Individuum oder nicht?) gilt nur das Entweder — Oder. Ein Mensch, dem ich heute begegne, kann nur entweder derselbe Mensch sein, dem ich vor 5 Jahren begegnet war, oder er kann ein anderer sein; er kann aber nicht zum Teil derselbe sein und zum Teil ein anderer. Er kann sich natürlich verändert haben; allein gerade, damit ich dieses aussagen könne, muß er absolut derselbe sein; denn Veränderung kann sich nur abspielen an einem und demselben Ding, und nicht an zwei verschiedenen Dingen — eine alte Wahrheit, die z. B. von WOLFF [1]), KANT [2]) und LOTZE [3]) längst klargelegt worden ist. Da somit die Begriffe *Identität* und *Veränderung* gar keinen andern Inhalt haben als „die Beharrlichkeit eines Dinges trotz dem Wechsel seiner

[1]) Ontolog. § 768. [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II. S. 160). [3]) Mikr. III, S. 512.

Qualitäten", so müßte die Ideologie, wenn sie wirklich die Beharrlichkeit des Dinges mit der Dauer seiner Qualitäten gleichsetzen wollte, jene Begriffe überhaupt für sinnlos erklären — eine Konsequenz, die sie, auch wenn sie dieselbe auf sich nehmen möchte, doch den Forderungen der Praxis gegenüber nicht durchkämpfen könnte. Sondern es wird auch der Ideolog eine (scheinbar) leichte Verschiebung seines Standpunktes vornehmen, und vielmehr sagen müssen: das Identische sei der Komplex; das Ding sei deshalb beharrlich, weil es derselbe Komplex sei, in dem jetzt diese, bald wieder andere Qualitäten vereinigt seien. Dieses Zugeständnis aber genügt uns einstweilen vollständig.

Was nun weiter die Einheit angeht, so braucht es, um zu der entsprechenden Formulierung zu gelangen, auf seiten der Ideologie nicht einmal eine Ueberführung, sondern nur eine Besinnung. Denn wenn mehrere Qualitäten trotzdem auch nur in irgend einem Sinne Ein Ding sollen heißen können, so muß die Einheit auf eine Zusammenfassung jener Teile zu einem Ganzen sich gründen. Und da angesichts der Forderungen der Praxis doch nicht die Rede davon sein kann, als ob diese Einheit der Qualitäten auf einer ganz willkürlichen Gruppierung beruhte, wie man vielleicht 5 Sterne zu Einem Sternbild zusammenstellen mag; und da auch Farbe, Gestalt und Größe Eines Dinges offenbar in ganz anderer Weise zusammengehören, als die Farbe des einen, die Gestalt eines zweiten und die Größe eines dritten Dinges; so wird, wer den Begriff *Ein Ding mit mehreren Qualitäten* nicht geradezu für unsinnig erklären will, jene „Zusammenfassung" zum mindesten nicht als eine bloß von uns beliebte, sondern vielmehr als eine wirklich bestehende „Verbindung" von Elementen zu einem Komplex anzuerkennen sich genötigt sehen. Mit anderen Worten, auch hier wird die Ideologie einräumen müssen: das Einheitliche sei der Komplex; das Ding sei deshalb einheitlich, weil es Ein Komplex mehrerer Qualitäten sei. Mit diesen beiden Zugeständnissen jedoch bricht das Verhängnis über den ideologischen Dingbegriff herein. Denn schon mit ihnen wird die Basis der ganzen Konstruktion verlassen.

4) Diese Basis war ja die Voraussetzung, unser Wissen um die Dinge müßte in Vorstellungen bestehen, und diese Vorstellungen könnten nur die Qualitäten zum Inhalte haben. Indes, schon hat sich gezeigt: unser Wissen umfaßt außer den Qualitäten zumindest noch dies, daß sie verbunden sind zu einem Komplex. Ist aber dieses Verbundensein selbst wieder eine Qualität? Eine (ursprünglich) ideologische Richtung der jüngsten Zeit hat diese Frage bejaht, und zu diesem Behufe neben den einzeln wahrnehmbaren Qualitäten noch Gestaltqualitäten angenommen, die im Gefolge der sie „fundierenden" Einzelqualitäten wahrnehmbar sein sollen. Wir werden dieser Behauptung später in einem umfassenderen Zusammenhange wieder begegnen. Hier müssen ihr gegenüber wenige Bemerkungen genügen. Wahrnehmung nämlich kann nur entweder innere oder äußere sein. Allein das Verbundensein der Qualitäten zum Ding kann offenbar (eben weil es ja am Ding erfahren werden soll) nicht innerlich, d. h. als eine Tatsache unseres Bewußtseins, wahrgenommen werden — mag auch das Erlebnis, in dem wir jener Verbindung uns bewußt werden, wie jedes andere Bewußtseinserlebnis nachträglich Gegenstand innerer Wahrnehmung werden können. Aeußere Wahrnehmung aber ist sinnliche Wahrnehmung. Durch welchen Sinn nun soll die „Gestaltqualität" wahrnehmbar sein? Schon bei Qualitäten des gleichen Sinnesgebietes ist es nicht eben wahrscheinlich, daß ihr Verbundensein eine dritte Qualität desselben Sinnesgebietes darstelle, daß also z. B. das Gesicht außer Farben und Flächen auch noch das Verbundensein von Farben und Flächen zu sehen vermöge. Und vollends unmöglich wird diese Auffassung bei Qualitäten verschiedener Sinnesgebiete; denn gewiß kann das Verbundensein von Farbe und Glätte ebensowenig gesehen wie getastet werden. Ist jedoch das Verbundensein der Qualitäten zum Komplex nicht selbst eine Qualität, dann wird die Psychologie gegen den ideologischen Dingbegriff alle diejenigen Argumente kehren müssen, die sie früher (im Dienste der Ideologie) gegen den metaphysischen Dingbegriff gerichtet hatte. Denn wenn dieser ihr außerempirisch hieß, weil ihm zufolge dem Ding neben den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch die sinnlich nicht wahrnehmbare Substanz wesentlich war, so wird jetzt auch jenen dieselbe Qualifikation treffen, weil auch nach ihm dem Ding außer den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten das sinnlich nicht wahrnehmbare Verbundensein desselben essentiell ist. Und schon sehen wir, daß im Grunde das Problem gar nicht vom Flecke gekommen ist: das Verbundensein erweist sich selbst als eine andere Form der Substanz, und das ideologische Ding ist ganz ebenso gleich *Qualitäten plus Verbundensein*, wie das metaphysische Ding gleich *Qualitäten plus Substanz* war. Anders ausgedrückt: der Metaphysiker ward gequält mit der Frage, woher er denn wisse von der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit des Dinges? Das Einzige, was er von dem Ding kenne, seien ja seine Qualitäten; und diese bildeten doch eben

eine Mehrheit und unterlägen dem Wechsel. Die Einheit und Beharrlichkeit der unwahrnehmbaren Substanz aber könne unmöglich jenes Wissen begründen. Allein der Ideolog wird sich nun ganz dieselbe Frage gefallen lassen müssen. Auch er nimmt ja nur die mehreren und wechselnden Qualitäten wahr. Und die Einheitlichkeit und Identität des unwahrnehmbaren „Verbundenseins zum Komplex" kann für jenes Wissen gleichfalls kein Fundament abgeben. Woher also weiß denn er von jener Einheit und Beharrlichkeit des Komplexes, die er dem Praktiker notwendig zugestehen muß?

5) Doch es steht noch schlimmer. Denn nicht einfach verbunden sind ja die Qualitäten zum Ding, sondern verbunden in dieser ganz bestimmten Weise; nicht einfach ein Komplex oder Zusammenhang von Qualitäten ist das Ding, sondern diese ganz bestimmte Art von Komplex oder Zusammenhang. Offenbar nämlich sind Farbe, Größe, Härte, Schwere etc. zu einem Stück Zucker in einer ganz anderen Weise verbunden, sie bilden eine ganz andere Art von Komplex oder Zusammenhang als die Bäume in einem Wald, Chlor und Natrium im Salz, die Sekunden in einer Minute oder die Faktoren in einem Produkt. Wird aber nun der Ideolog gefragt, in welcher Weise denn diese Verbindung vollzogen sei, welche Art von Komplex oder Zusammenhang sie denn bilde, so fürchte ich sehr, er werde erwidern müssen: es sei dies eben jene ganz besondere und einzigartige Weise der Verbindung, jene ganz eigentümliche Art des Komplexes und Zusammenhanges, die sich eben nur an den Qualitäten eines Dinges finde, und die wir auszusprechen pflegten in der Wendung: alle diese mehreren (und wechselnden) Qualitäten seien Qualitäten Eines (beharrlichen) Dinges. Wenigstens wird keine andere Erläuterung, die auf die Qualitäten eines Dinges zuträfe (wie etwa, daß sie häufig gleichzeitig, und daß sie in gewissen regelmäßigen Folgen wahrgenommen würden) auch schon das ausdrücken, was wir meinen, wenn wir sagen, sie seien Qualitäten eines und desselben Dinges; denn sicherlich sind voneinander (nicht nur numerisch, sondern auch spezifisch) verschiedene Vorstellungen deswegen noch lange nicht Vorstellungen desselben Vorgestellten, weil sie in irgendwelchen Verhältnissen der Gleichzeitigkeit oder der Folge zu einander stehen. Und so stellt sich schließlich heraus, daß der ideologische Dingbegriff überhaupt gar keinen ernsten Versuch macht, das Dingproblem aufzulösen, sondern daß er es lediglich in versteckter Weise tautologisch umschreibt. Das Problem war ja: wie und wodurch sind die mehreren und wechselnden Qualitäten verbunden zu dem Einen und

beharrlichen Ding? Darauf antwortet die Ideologie zunächst: sie sind verbunden, aber durch nichts anderes, und zwar zu einem Komplex, der jedoch nicht ein im eigentlichen Sinne einheitliches und beharrliches Ding, sondern nur eine relativ beständige Verbindung ist. In die Enge getrieben durch die Forderungen der Praxis modifiziert sie diese Antwort dahin: sie sind verbunden, in einer einheitlichen und beharrlichen Weise, zu einem einheitlichen und beharrlichen Komplex. Fragt man nun: in welcher Weise, und zu was für einem Komplex?, so erwidert sie endlich: in solcher Weise, wie eben Qualitäten eines Dinges verbunden zu sein pflegen, zu einem solchen Komplex, wie ihn eben Qualitäten eines Dinges zu bilden pflegen. Dies aber ist genau das, wonach ursprünglich gefragt wurde. Und so treibt der Widerspruch mit der Praxis den Dingbegriff auch über seine ideologische Gestalt hinaus.

6) Die Unzulänglichkeit des ideologischen Dingbegriffes hat HERBART im wesentlichen erkannt. „Das Ding", sagt er [1]), „ist keine Summe von Merkmalen, sondern es hat diese Merkmale." Und wiederum [2]): „Die Komplexion [der Merkmale] a b d ist gleich und auch nicht gleich der früheren a b c. Man möchte den Widerspruch gern vermeiden durch die Distinktion: die Gleichheit liege in a b, die Ungleichheit in c und d. Allein der Ausweg ist gesperrt, denn man soll nicht teilen; abc ist Ein Ding, und abd ist dasselbe Ding." HERBART nun ist von hier aus zum metaphysischen Dingbegriff zurückgekehrt. Ihm zufolge [3]) nötigen uns diese Widersprüche, „den so wichtigen Schritt vom Empirischen ins Intelligible zu tun", nämlich als das dem Dinge zu Grunde Liegende eine einfache reale Substanz anzunehmen, die in ihrer „Selbsterhaltung" gegen die „Störungen" anderer einfacher Realer die mehreren Qualitäten (als ihre „zufälligen Ansichten"), und mit der Aenderung ihrer Beziehung zu jenen Realen den Wechsel dieser Qualitäten hervorbringt. Allein ihm auf diese Bahn zu folgen werden wir uns so lange weigern müssen, als uns nicht dargetan ist, wie denn diese oder andere außerempirische Verhältnisse unser Wissen um die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge begründen sollen. Denn wir erinnern uns ja der starken Seite der Ideologie: wenn wir von der Einheit und Beharrlichkeit eines Dinges reden, so müssen wir damit etwas meinen, was in unsere Erfahrung (wenn auch vielleicht nicht eben in unsere rezeptive Erfahrung) fällt; und so lange nicht festgestellt ist, welche empirischen Tatsachen dies sind, hat es keinen Sinn, für sie nach einer außerempirischen Erklärung zu suchen. Der Fehler der Ideologie kann also nicht, wie HERBART will, darin liegen, daß sie eine solche Erfahrungsgrundlage für unser Wissen um Einheit und Identität der

[1]) Allg. Metaph. § 215 (WW. IV, S. 102). [2]) Ibid. § 229 (WW. IV, S. 125); vgl. auch Hauptpunkte d. Metaph. § 3 (WW. III, S. 18 ff.), und Psych. als Wiss. §§ 139—141 (WW. VI, S. 260 ff.). [3]) z. B. Hauptpunkte d. Metaph. § 3 Anm. (WW. III, S. 20).

Dinge sucht, sondern er muß darin bestehen, daß sie gerade jene Momente der Erfahrung übersieht, die eine solche Grundlage zu bieten im stande sind.

Im übrigen ist es merkwürdig, daß auch HEGEL nicht nur das Problem ganz ähnlich wie HERBART formuliert [1]), und zu seiner Auflösung gleichfalls den „Eintritt in das Reich des Verstandes" gefordert hat [2]), sondern daß er sogar die Grundzüge der HERBARTschen Ontologie einschließlich des Kunstausdruckes „Störungen" entwickelt [3]), wobei das „Sein für sich" der „absoluten Position", das „Sein für ein Anderes" den „zufälligen Ansichten" entspricht — obzwar freilich dies Alles hier nicht als endgültige Wahrheit, sondern nur als ein notwendiger Durchgangspunkt des Bewußtseins vorgetragen wird.

7) Der Begriff der Gestaltqualität ist mit voller Bestimmtheit zuerst durch v. EHRENFELS [4]) eingeführt worden, wenngleich später anläßlich einer eingehenderen Beschäftigung mit demselben darzulegen sein wird, daß er dem Wesen nach recht weit zurückverfolgt werden kann. Er ist ideologisch in unserem Sinne, solange die „Gestaltqualität" eben als Qualität, nämlich als Vorstellungsinhalt gedacht wird; und dies ist auch dort der Fall, wo der Ausdruck „Gestaltqualität" aufgegeben und durch die anderen Ausdrücke *fundierter Inhalt, fundierter Gegenstand, Gegenstand höherer Ordnung* ersetzt wird, die alle drei von MEINONG [5]) in Umlauf gebracht worden sind — wogegen sich später zeigen wird, daß die Modifikationen, die RIEHL [6]), LIPPS [7]) und auch CORNELIUS [8]) an diesem Begriffe vorgenommen haben, einer etwas anderen Beurteilung unterliegen. Der Begriff der Gestaltqualität erstreckt sich nun freilich viel weiter als der Substanzbegriff. Doch wird sich kaum bestreiten lassen, daß auch die Zusammenfassung der Qualitäten zum Ding unter ihn fällt, obgleich dies wunderlicherweise von keinem der genannten Autoren bemerkt worden ist. Denn gerade wenn man mit v. EHRENFELS [9]) als Kriterium des Vorhandenseins einer Gestaltqualität das Vorkommen einer Aehnlichkeit von Komplexen ansieht, deren Glieder untereinander keine solche Aehnlichkeit aufweisen, so ist klar, daß dieses Kriterium auf das Ding Anwendung findet, da alle Dinge als solche eine Aehnlichkeit zeigen, die gewiß nicht auf einer Aehnlichkeit ihrer Qualitäten, sondern nur auf der Aehnlichkeit der Art und Weise beruhen kann, wie diese Qualitäten zu einem Ding verbunden sind. Soviel über die Berechtigung, den Begriff der Gestaltqualität an dieser Stelle überhaupt heranzuziehen. Was aber seine Kritik betrifft, so müßte ein erster Einwand aus der Erwägung sich ergeben, daß doch, wenn n Qualitäten nur durch eine n + 1ten (Gestalt-) Qualität verbunden werden können, offenbar auch die Verbindung dieser n + 1ten Qualität mit den n anderen Qualitäten wiederum durch eine n + 2te Qualität (also

[1]) Phaenomenolog. (WW. II. S. 84 ff.); Enzykl. I. § 125 (WW. VI, S. 253 f.); Log. (WW. IV, S. 129 ff.). [2]) Phaenomenolog. (WW. II, S. 97). [3]) Phaenomenolog. (WW. II, S. 94). [4]) Ueber Gestaltqualitäten. [5]) Komplex. u. Rell.; Gegenstände h. Ordg. [6]) bei HUSSERL, Log. Unterss. II, S. 231. [7]) Ueber Gestaltqualitäten. [8]) Ueber Gestaltqualitäten; Psych. S. 70 ff. [9]) Ueber Gestaltqualitäten S. 258 ff.

eine Gestaltqualität zweiter Ordnung) vermittelt werden müßte, woraus sich denn ein unendlicher Regreß ergeben würde [1]); und wie HUSSERL [2]) diese Schwierigkeit „beseitigt" haben will, ist mir nicht klar geworden. Allein die entscheidende Einwendung ergibt sich aus der oben dargelegten Unmöglichkeit, in zufriedenstellender Weise die Wahrnehmungsgrundlage dieser angeblichen „Gestaltqualitäten" aufzuzeigen. v. EHRENFELS selbst bestimmt die Gestaltqualität als „positives Vorstellungselement" [3]), und meint geradezu [4]), sie gehöre demselben Sinnesgebiete an wie die durch sie verbundenen Vorstellungselemente, es werde somit „die Melodie gehört, das Quadrat gesehen". Dies aber scheint mir gerade so richtig und gerade so falsch zu sein, wie daß eine Revolution gesehen oder ein Zauberspruch gehört werde. Denn die einzelnen Farbenpunkte, Töne und Laute werden natürlich in all diesen Fällen sinnlich wahrgenommen; die rhythmischen und tonischen sowie die räumlichen Beziehungen dagegen, welche diese erst zu einer Melodie und jene erst zu einem Quadrat machen, werden gewiß ganz ebensowenig gesehen resp. gehört wie die Bedeutung und der Sinn, durch die allein jene erst zu einer Revolution, diese erst zu einem Zauberspruch werden. Die Probe hierauf liegt, wie oben bemerkt, in jenen Fällen vor, in denen die Glieder des Komplexes verschiedenen Sinnesgebieten angehören — Fälle, die v. EHRENFELS selbst sehr wohl gekannt [5]), jedoch durchaus nicht ihrer prinzipiellen Bedeutung nach gewürdigt hat. Einer dieser Fälle aber ist auch die Verbindung der Qualitäten zum Ding, da ja hier der Komplex fast stets aus Gliedern verschiedener Sinnesgebiete besteht. Und gerade hier versagt die ideologische Interpretation der Tatsachen völlig.

8) Zu den Wenigen, welche sich klar gemacht haben, daß das „identische Subjekt als Träger wechselnder Eigenschaften nur entweder ein *ens metaphysicum* sein kann, oder in der Erscheinungs- und Wahrnehmungswelt selbst gefunden werden muß", und daß es doch auch nicht wiederum selbst eine („Gestalt"-) Qualität sein kann, gehört SCHUPPE [6]). Allein sein eigener Lösungsversuch scheint mir ebensowenig befriedigend wie jene anderen Möglichkeiten, die früher erwähnt wurden. Seiner Meinung nach [7]) wäre jene besondere Art des Verbundenseins, welche die Qualitäten zum Dinge zusammenschließt, nichts anderes als „Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung": Qualitäten bildeten dann ein Ding, wenn sie stets zugleich ruhen und zugleich sich bewegen. Man darf nun wohl sagen, daß wir hier einem für alle Ideologie typischen Denkfehler begegnen: ich meine die Verwechslung des Wesens einer Auffassungsweise mit den Bedingungen ihrer Anwendung. Auf die Frage nämlich: welche Qualitäten denn (im analytischen Sinne des § 10. 5) zu einem Ding zusammengefaßt würden, könnte mit Recht erwidert werden: solche, daß das aus ihnen bestehende Ding in Ruhe und Bewegung einheitlich beisammen bleibt. Ganz unangebracht dagegen dünkt

[1]) Vgl. MEINONG, Annahmen S. 123. [2]) Log. Unterss. II. S. 273. [3]) Ueber Gest. Qual. S. 262. [4]) Ibid. S. 273. [5]) Ibid. S. 267. [6]) Grundriß § 110 (S. 107); vgl. § 118 (S. 115). [7]) Ibid. § 120 (S. 117 ff.).

uns diese Antwort, wenn sie erteilt wird auf die Frage: worin denn diese Zusammenfassung eigentlich bestehe?

Jenes ist freilich keine neue Erkenntnis. Schon KANT [1]) erklärt: „Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem andern, was außer ihm im Raume existiert, beweglich ist." Ebenso sagt HERBART [2]): „Die Dinge bewegen sich, und dadurch hauptsächlich zerreißt die Umgebung; auf diese Weise erst entsteht für das menschliche Vorstellen eine Mehrheit von Dingen. — Anfangs scheint der Tisch mit dem Fußboden Eins, sowohl wie die Tischplatte mit den Tischfüßen; der Tisch aber wird von der Stelle gerückt, während die Platte sich von den Füßen nicht trennt. Was sich nicht voneinander entfernt, das behält im Vorstellen seine ursprüngliche Einheit". Ganz ähnliche Ausführungen finden sich auch bei LOTZE [3]) und WUNDT [4]).

Allein, wie gesagt, Eines ist die Behauptung, Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung sei die Bedingung für die Auswahl der zu einem Dinge zu verbindenden Qualitäten, ein anderes die Behauptung, diese Verbindung selbst bestehe in jener Gemeinschaft. Das letztere aber kann schon aus dem Grunde nicht richtig sein, weil überhaupt nicht Qualitäten, sondern nur Dinge ruhen und sich bewegen können. Woher dies kommen mag, wird sich uns erst an einer sehr viel späteren Stelle unserer Untersuchungen ergeben. Einstweilen muß es genügen, wenn wir uns die Undenkbarkeit einer Qualitätsbewegung an einigen Beispielen vergegenwärtigen. Es hätte nämlich offenbar gar keinen Sinn zu sagen, es bewege sich ein Glanz, ein Geruch, eine Kälte; sondern bewegen kann sich nur ein Glänzendes, Duftendes, Kaltes. Auch da also, wo uns überhaupt nur Eine Qualität des Bewegten bekannt ist, beziehen wir sie doch notwendig auf ein bewegtes Ding; ja viele, der gewöhnlichsten Dingmerkmale entbehrende Wesenheiten verdanken überhaupt nur dieser Notwendigkeit ihr begriffliches Dasein, wie *Flamme, Feuer, Funke; Riechstoffe, Luft, Aether.* Und niemand wird geneigt sein, mit ÇANKARA [5]) in der Fortpflanzung des Geruches eine Ausnahme von dem Satze zu erblicken, „daß eine Lostrennung der Qualitäten, z. B. der Farbe usw., von ihrem Träger unstatthaft sei" (da nämlich der Annahme einer Aussendung von Riechpartikeln der Umstand im Wege stehe, daß Riechsubstanzen keinen Gewichtsverlust erleiden); sondern jedermann wird eher zu unendlich kleinen oder auch unendlich leichten Stoffen seine Zuflucht nehmen, als daß er den Begriff einer im Raume herumvagierenden Qualität acceptierte — allein gewiß nicht, weil in diesem Falle zwischen dem Geruch und irgend einer andern Qualität eine empirische „Gemeinschaft der Bewegung" bestünde, sondern einfach, weil überhaupt nur ein Ding, und nicht eine Qualität, als bewegt oder ruhend gedacht werden kann. Wenn jedoch in dieser Weise die Qualitäten schon auf ein Ding bezogen sein müssen, um nur überhaupt als ruhend

[1]) Metaph. Anfgsgrde. (WW. V, S. 351). [2]) Lehrb. zur Psych. § 194 (WW. V, S. 134 f.); vgl. Psych. als Wiss. § 118 u. 133 (WW. VI, S. 154 f. u. 233). [3]) Mikr. II, S. 287. [4]) System S. 134 f. [5]) Deussen, Sutra's, S. 413.

und bewegt gedacht werden zu können, so kann gewiß nicht erst ihre Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung das Wesen des Dinges ausmachen, wie dies SCHUPPES Meinung war. Die Notwendigkeit der Beziehung auf ein Ding aber, die uns eben entgegengetreten ist, hat uns zugleich aufs beste vorbereitet, jenen Versuch einer Auflösung des Substanzproblems zu würdigen, den wir nunmehr zunächst betrachten müssen.

§ 14

Um diesem Widerspruch zu entgehen, nimmt eine dritte kosmotheoretische Denkrichtung an, unser Verstand sei so beschaffen, daß er nicht umhin könne, alle vorgestellten, mehreren und wechselnden Qualitäten unter den Begriff der Substantialität zu bringen, d. h. sie auf eine einheitliche und beharrliche Substanz zu beziehen, und sie somit als Qualitäten eines einheitlichen und beharrlichen Dinges zu denken; und es sei demnach die Substanz eine subjektive Zutat zu den Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den kritizistischen.

Allein die Psychologie, die nicht nur den gesetzlichen (§ 12), sondern auch den typischen Zusammenhang der Bewußtseinserscheinungen erforscht, postuliert, daß alle subjektiven Erlebnisse als ihrer Art nach bestimmte Tatsachen des Bewußtseins müssen aufzuzeigen sein; als solche aber vermag der Kritizismus weder den „Verstandesbegriff der Substantialität" (die hinzugedachte Substanz) noch das „Bringen der Qualitäten unter diesen Begriff" (das Beziehen derselben auf diese Substanz) nachzuweisen.

Dadurch ergibt sich aufs neue ein Widerspruch, welcher den Dingbegriff auch über seine kritizistische Form hinaustreibt.

ERLÄUTERUNG

1) Der kritizistische Substanzbegriff scheint in der Tat alle Schwierigkeiten zu beseitigen. Schon die Praxis hatte verlangt, es müsse das Ding gegenüber den Qualitäten ein Plus enthalten, und zwar ein Plus von einheitlicher und beharrlicher Art. Die Kritik der Metaphysik hatte jedoch gezeigt, daß dieses Plus nicht ein objektives Etwas in dem Dinge sein könne; und ebenso die der Ideologie, daß nichts damit getan ist, wenn man dieses Plus einfach als die Verbindung der Qualitäten zum Dinge erklärt. Was liegt daher näher, als zu sagen: das Plus ist eben ein Etwas, das zu den Qualitäten hinzugedacht wird, und zwar als ein Einheitliches und Beharrliches? Zugleich verbindet sich mit dieser Annahme ein doppelter Vorteil.

Erstlich erscheint jene psychologische Frage erledigt, die uns seit unserer Kritik des metaphysischen Dingbegriffes verfolgt: woher wissen wir von der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit der Dinge? Einfach daher, können wir jetzt antworten, weil wir die Dinge stets als einheitliche und beharrliche denken: wir erleben eben nicht schlechthin Qualitäten überhaupt, sondern stets nur auf eine einheitliche und beharrliche Substanz bezogene Qualitäten. Unser Wissen um die Dinge rührt somit allerdings von unsern Erlebnissen her, und ist insofern ein empirisches Wissen. Aber es ist doch nicht empirisch im Sinne der rezeptiven Erfahrung (§ 12. 16). Denn sinnlich wahrgenommen, und damit von außen empfangen, werden ja nur die Qualitäten; die Substanz dagegen wird hinzugedacht, und das heißt: von innen hervorgebracht. Hält man demnach an dem ideologischen Begriffe der Erfahrung (für den diese durchaus rezeptiv ist) als an dem einzigen Erfahrungsbegriffe fest, so ist der Substanzbegriff freilich kein empirischer Begriff; durchaus empirisch dagegen ist er in demjenigen Sinne, den allein die Psychologie verlangt: in dem Sinne nämlich, daß er auf unsere Art, die Dinge zu erleben, sich gründet. Und beseitigt ward nun bloß jene falsche Voraussetzung der Ideologie, daß diese Erlebnisse nur Vorstellungen sein könnten.

Allein noch in einer anderen Beziehung scheint der kritizistische Dingbegriff weit mehr zu befriedigen als der ideologische. Wir brauchen es uns jetzt nämlich nicht mehr gefallen zu lassen, daß man es als einen merkwürdigen Zufall hinstelle, wenn wir Qualitäten stets nur an Dingen, und nie für sich allein erfahren: eine Ansicht, die ja schon deshalb unhaltbar ist, weil wir oft genug bereits auf das Zeugnis Einer Qualität hin das Dasein eines Dinges annehmen. Ist dagegen unser Verstand so beschaffen, daß er überhaupt keine Qualität vorstellen kann, ohne sie auf eine Substanz zu beziehen und sie damit als Qualität eines Dinges zu denken, so klärt sich dies in der einfachsten Weise auf; und der Satz, daß jede Qualität die Qualität eines Dinges ist, stellt sich dann nicht als das Ergebnis einer beschränkten und zufälligen Erfahrung, sondern als eine apriorische Wahrheit dar, die für alle mögliche Erfahrung Notwendigkeit und Allgemeinheit besitzt.

2) Wie sich von selbst versteht, habe ich hier in erster Linie jenen Begriff der Substantialität im Auge, den KANT (am eingehendsten in der „Ersten Analogie der Erfahrung“ [1]) entwickelt hat. Daß die Darstellung dieses Begriffes aus dem Zusammenhange des Systems gerissen werden mußte (und

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II. S. 156 ff.).

deshalb auch keineswegs allen Verzweigungen des Gedankens gerecht werden kann), ergibt sich aus der Anlage dieses Werkes, und wird durch sie entschuldigt. Ueber die Begriffe der Kategorie, des Apriorischen etc. wird an späteren Stelle ausführlich zu handeln sein; ebenso über die Versuche einer „transzendentalen Deduktion“ der einzelnen Kategorien. Hier aber muß ich eine innere Zweideutigkeit des KANTschen Substanzbegriffes berühren, die wir am einfachsten charakterisieren können als ein Schwanken zwischen einer kritizistischen Modifikation des aristotelischen und einer solchen des scholastischen Substanzbegriffes. Es fragt sich nämlich: werden die Qualitäten, indem sie „unter den Verstandesbegriff der Substantialität gebracht“ werden, bezogen auf eine hinzugedachte, einheitliche und beharrliche metaphysische Substanz, und erst dadurch als Qualitäten eines Dinges gedacht; oder werden sie unmittelbar bezogen auf ein einheitliches und beharrliches Ding, das nichts anderes ist als ein Komplex von derart bezogenen Qualitäten? KANT scheint ja zunächst, seinen Worten nach, der zweiten (aristotelischen) dieser Auffassungen näher zu stehen, wenn er [1]) von den „Erscheinungen“ sagt, sie „enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst“, und wiederum [2]), es sei in ihnen „das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz“. Allein schon in diesen Wendungen befremdet das *Enthalten* und das *In*; denn diese Ausdrücke passen ebenso wohl auf eine metaphysische Substanz im scholastischen Sinne wie übel auf das Ding selbst (das καθέκαστον des ARISTOTELES). Aber es wird auch alsbald [3]) die Substanz ausdrücklich mit der Materie, und die Unzerstörbarkeit der letzteren mit der Beharrlichkeit der ersteren gleichgesetzt. Und daß KANT hier einfach *Ding* und *Materie* identifizieren sollte, ist doch nicht eben wahrscheinlich. Nimmt man endlich hinzu, daß seine Erklärung der Qualitäten oder Accidentien als einer „Art, wie die . . . Substanzen existieren“ [4]) (für mich wenigstens) vollkommen unverständlich ist, so wird man sich der Schlußfolgerung schwerlich entziehen können, daß wir es hier mit einem (seinem Inhalte nach) recht wenig geklärten Substanzbegriffe zu tun haben. Indes ist diese Frage für das Folgende nicht eben von entscheidender Bedeutung. Doch erscheint mir immerhin eine solche Ausgestaltung dieses Begriffes als die konsequenteste, für welche die (im kritizistischen Sinne) hinzugedachte Substanz als eine metaphysisch-agnostische sich darstellt, d. h. als ein einheitliches und beharrliches Etwas, das erst mit den darauf bezogenen Qualitäten ein volles Ding ausmachen würde; und in dieser Fassung habe ich deshalb oben die ganze Lehre wiedergegeben.

Kritizistisch müssen aber auch jene Modifikationen der Lehre von der Gestaltqualität heißen, die (wie oben — § 13. 7 — erwähnt) durch RIEHL und HUSSERL [5]) vertreten werden, und die statt von einer „Gestaltqualität“ vielmehr von einem Einheitsmoment resp. von einem Akt

[1]) Kr. d. r. Vern. S. 156. [2]) Ibid. S. 158. [3]) Ibid. S. 159 f. [4]) Ibid. S. 158 u. 160.
[5]) Log. Unterss. II. S. 231.

sprechen. Denn damit ist der Standpunkt verlassen, als ob es sich hier um eine vorstellbare Qualität handelte, sondern dieser wird (recht sehr im Sinne KANTS) eine andere, und zwar eine intellektuelle Erlebnisart substituiert. Und diese Zugehörigkeit zum kritizistischen Gedankenkreise wird um so deutlicher hervortreten, wenn wir uns überzeugen, daß beide Ansichten auch ebendenselben Einwendungen ausgesetzt sind, denen der kritizistische Ding- und Substanzbegriff überhaupt unterliegt, und welche darzulegen nunmehr unsere nächste Aufgabe ist.

3) Darüber, daß die Psychologie nicht nur den gesetzlichen, sondern auch den typischen Zusammenhang der Bewußtseinstatsachen untersucht, sind nicht viel Worte zu verlieren. Jenes wäre ja ohne dieses gar nicht möglich. Denn um nach einer gesetzlichen Folge von Tatsachen auch nur fragen zu können, müssen diese Tatsachen erst als solche von bestimmter Art erkannt sein: das „Gesetz" kann nur aussagen, auf eine Tatsache von der Art α folge stets eine solche von der Art β. Die Psychologie ist also in ihrem vollen Recht, wenn sie, sobald irgendwie das Vorhandensein einer subjektiven, d. h. einer Bewußtseins-Tatsache behauptet wird, diese daraufhin untersucht, ob sie unter die bekannten Arten solcher Tatsachen sich einreihen lasse. Diese ihre Forderung aber kollidiert sehr empfindlich mit den Voraussetzungen des kritizistischen Ding- und Substanzbegriffes.

Denn zunächst ist der Vorgang des Unter-die-Kategorie-der-Substantialität-bringens oder des Auf-eine-Substanz-beziehens offenbar kein im Bewußtsein aufzuzeigender Prozeß. Gerade wenn es eine allgemeine und notwendige Wahrheit ist, daß wir nie Qualitäten erleben, die nicht solche eines Dinges wären, so kann ja jener Vorgang gar nicht erlebt werden: denn dies würde voraussetzen, daß zu Beginn desselben die Qualitäten frei in der Luft herumschweben, um dann erst allmählich an eine Substanz sich zu heften. Vielmehr könnte ein solcher Prozeß nur als ein vorbewußter und d. h. unbewußter, und zwar grundsätzlich unbewußter, gedacht werden. Allein nicht das ist ja zunächst die Frage: wie der Dingbegriff zu stande kommt, sondern: worin er besteht. Auf diese Frage antwortet der Kritizismus mit der Behauptung, das Ding enthalte außer den Qualitäten noch eine subjektive Zutat: die hinzugedachte Substanz. Möchte nun immerhin ein unbewußter Vorgang des Hinzutuns (Hinzudenkens, Beziehens) der Grund dieser Zutat sein: das Hinzugetane selbst (das Hinzugedachte, der Beziehungspunkt) muß notwendig im Bewußtsein vorkommen, wenn wir das Ding als etwas anderes erleben sollen denn als eine Summe von Qualitäten. Es wird deshalb jedenfalls geraten sein, diesen ganzen „Vorgang" auf sich beruhen zu

lassen, und einstweilen anzunehmen, er verdanke sein Scheindasein jener Verwechslung genetischer und analytischer Ausdrucksweisen, die wir schon früher (§ 10. 5) kennen lernten: statt nämlich einfach festzustellen, wodurch sich ein Ding von einer Summe von Qualitäten unterscheide, und zwar insbesondere, was es mehr enthalte als sie; habe man (in mythisch-dramatischer Darstellungsart) vielmehr angeben zu müssen geglaubt, wie es aus ihr entstanden sei, und zwar insbesondere, durch welche Zutat. Vielleicht ist jedoch die analytische Form des Kritizismus solchen Bedenken nicht ausgesetzt.

4) Im Grunde ist der Vorgang der kategorialen Beziehung auch schon bei KANT ein mythischer, der ins Vorbewußte fallen muß, wenn er nicht durch seine Voraussetzung, daß kategorial unbezogene Qualitäten erlebt werden können, die Apriorität der Kategorien aufheben soll. Doch behalte ich mir vor, auf diese, die Wurzeln des Kritizismus untergrabende Frage an einem späteren, passenderen Orte zurückzukommen. Die Konsequenz aber, daß dieser Vorgang geradezu ein unbewußter heißen müsse, hat wohl am schärfsten ED. v. HARTMANN gezogen. Er sagt[1]: „Der transszendentale Realismus ... restituiert die Kategorie der Substantialität. ... Er gibt der positivistischen Kritik bereitwillig zu, daß die Substantialität ... nicht wahrgenommen werden kann, daß sie vielmehr eine kategoriale Beziehung ist, die durch eine unbewußte Intellektualfunktion unwillkürlich zu dem Bewußtseinsinhalt hinzugebracht wird ...". Und weiter[2]: „Das Ding ist demnach unbewußter Weise bereits mehr als die Summe seiner Eigenschaften ...; was hinzukommt, ist die Dingheitsform ..., die nicht mehr in wahrgenommene Eigenschaften ... aufgelöst werden kann. Dieses Plus deutet auf eine besondere Anwendung der Kategorie der Substanz auf die empirisch gegebenen Gruppen hin, d. h. auf eine subjektiv ideale Zutat zum Wahrgenommenen, die aus einer unbewußten Intellektualfunktion stammt, obwohl sie zunächst vom Bewußtsein nicht als solche erkannt wird." Dies ist nun Alles ganz folgerichtig, und HARTMANN hat hundertmal recht, wenn er aus der Lehre KANTS diese Konsequenzen zieht. Allein, möchte auch das Hinzubringen noch so unbewußt sein, das Hinzugebrachte müßte doch im Bewußtsein sich aufzeigen lassen, da wir sonst nichts davon wissen und ein Ding nicht von einer Qualitäten-Summe unterscheiden könnten. Mir aber ist ein Verfahren unbegreiflich, das, wenn nach der Beschaffenheit einer Flüssigkeit gefragt wird, auf diese Frage mit einer Aussage über die Röhre antwortet, in der jene Flüssigkeit zugeleitet wird.

5) Indes, auch der „Verstandesbegriff der Substantialität" selbst läßt sich psychologisch nicht in der erforderlichen Weise bestimmen. Würde er freilich bloß gefaßt als der Begriff einer metaphysischen Substanz (eines einheitlichen und beharrlichen Etwas in dem Ding),

[1]) Kat. L. S. 504. [2]) Ibid. S. 497.

dann wäre er natürlich als Tatsache des Bewußtseins nicht problematisch; denn ohne Zweifel gibt es Metaphysiker, welche diesen Begriff denken; und seine genauere Prüfung könnte in diesem Falle ruhig aufgeschoben werden bis an jenen Punkt der Untersuchung, an dem etwa das psychologische Wesen der Begriffe überhaupt zu erörtern sein mag. Allein offenbar ist der Dingbegriff des Metaphysikers so wenig das Dingerlebnis des gemeinen Mannes, daß er vielmehr als eine Abstraktion von diesem sich darstellt. Der Substanzbegriff insbesondere ist der Begriff eines Plus, welches in dem Ding, über seine Qualitäten hinaus, enthalten sein soll. Dieses Plus also muß ebenso unmittelbar erlebt werden wie die Qualitäten: das Dingerlebnis muß neben den Qualitätserlebnissen noch das Pluserlebnis umfassen. Keineswegs dagegen kann es der Begriff eines Plus sein, der, zu den Qualitäten hinzutretend, sie (analytisch verstanden) zum Ding zusammenschließt. Die letztere Behauptung wäre ja wirklich kaum anders zu beurteilen, als wenn jemand sagte, eine schmackhafte Suppe enthielte im Vergleich mit einer geschmacklosen noch ein Plus: nämlich den Begriff des Salzes. Denn gerade so wenig wie der Begriff des Salzes eine geschmacklose Suppe schmackhaft macht, macht auch der Begriff der Substanz die Qualitäten zum Ding. Soll vielmehr die Substanz als eine subjektive Zutat gelten, so muß es doch eine solche sein, die unmittelbar erlebt werden kann — ein Erlebnis, von dem dann allerdings der Begriff der Substanz abstrahierbar sein wird. Eine subjektive Zutat aber, d. h. eine Bewußtseinstatsache, die im Bewußtsein nicht aufgezeigt werden kann, ist ein völlig widerspruchsvoller Begriff. Als ein solcher jedoch erweist sich nun der kritizistische Substanzbegriff. Denn die einzige Bestimmung, die er versucht (nämlich die Substanz selbst als Verstandesbegriff oder Kategorie aufzufassen), ist gänzlich unannehmbar; und einen Inhalt dieses Begriffes anzugeben, d. h. ein Erlebnis, von dem dieser Begriff abstrahiert sein könnte — dies unternimmt er nicht einmal. Und somit bedeutet er in Wahrheit nicht eine Auflösung des Substanzproblems, sondern vielmehr nur eine Aufgabe: die Aufgabe nämlich, eine Bewußtseinstatsache zu ermitteln, die stets neben den Qualitäten erlebt wird, so oft ein Ding erlebt wird; die es zugleich bewirkt, daß dieses Ding als ein einheitliches und beharrliches dem Bewußtsein sich darstellt; und von der deshalb auch allererst der Begriff der Substanz abgezogen sein kann. Erst durch die Lösung dieser Aufgabe würde die kritizistische Formel *Substanz = subjektive Zutat* einen wirklichen Inhalt gewinnen; aber diese Lösung erfordert eben ein Hinausgehen über den Standpunkt des Kritizismus.

6) Wir berühren hier die große Schwäche der KANTschen Philosophie: die Annahme, daß Begriffe (die Kategorien) dasjenige seien, was, zu den Vorstellungsinhalten hinzutretend, diese zur Fülle der Erfahrung ergänzt. Diese Schwäche hat freilich ihre letzte Wurzel in der sehr wenig „kritischen“ Rezeption, die KANT den damals herrschenden Anschauungen über das Wesen der Begriffe überhaupt zu teil hat werden lassen, welchen Anschauungen zufolge „Begriff“ soviel wie „unanschauliche allgemeine Vorstellung“ bedeuten sollte — eine Verbindung von Worten, welche so ziemlich das Widersinnigste ist, was gedacht werden kann. Doch wollen wir diesen Punkt erst in anderem Zusammenhange erörtern, und hier nur anmerken, daß es natürlich ein vergebliches Bemühen sein muß, etwas im Bewußtsein aufzeigen zu wollen, was seiner eigenen widerspruchsvollen Natur halber überhaupt nicht existieren kann. Indes wäre es ja immerhin möglich, daß in Wahrheit doch wirklich Begriffe jene entscheidende Rolle spielten, und daß wir nur ihre psychologische Analyse zu berichtigen brauchten.

Jedoch, hiegegen spricht zunächst schon der Umstand, daß diesen „reinen Verstandesbegriffen“ gerade dasjenige fehlt, was doch zu einem Begriffe am allerdringendsten erfordert wird: nämlich ein angebbarer logischer Inhalt. KANT selbst zwar sagt bekanntlich [1]), er habe sich „der Definitionen dieser Kategorien“ nur „überhoben“, obwohl er „im Besitze derselben sein möchte“. Allein es wird wohl schwerlich irgendwer im stande sein, von ihnen andere als tautologische Erklärungen auch nur in Vorschlag zu bringen, da niemand das ganz einzigartige Verhältnis der Inhärenz anders erklären kann als eben durch den Hinweis auf unsere Erlebnisse dieses Verhältnisses, jede solche Fundierung in der Erfahrung aber nach KANT von diesen „reinen“ Verstandesbegriffen ferngehalten werden soll. Und damit kommen wir auf den Grund des Irrtums, dessen Klarlegung indes einige Vorbemerkungen erheischt.

KANT operiert nämlich mit einem eigentümlichen Erfahrungsbegriff, und zwar mit demjenigen, den wir früher (§ 12. 16) als den C-Begriff der Erfahrung kennen lernten. Diesem gemäß versteht er unter *Erfahrung* nicht das Erlebnis, sondern die durch das Erlebnis gewonnene Kenntnis. Ich will nicht behaupten, daß dieser Begriff von ihm stets mit aller Strenge durchgeführt werde (sagt er doch sogar gelegentlich [2]): „Erfahrung oder Empfindung“); allein an allen Stellen [3]), wo er sich ausdrücklich über denselben äußert, bedeutet ihm *Erfahrung* ein „empirisches Erkenntnis“, zu dem sowohl Anschauungen der Sinnlichkeit als auch Begriffe des Verstandes erfordert werden; denn nur, indem wir jene unter diese bringen, vermögen wir den rohen Stoff der „Eindrücke“ so zu „bearbeiten“, daß aus ihnen ein Wissen um empirische Tatsachen gewonnen werden kann [4]): „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind . . .

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 81). [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 24). [3]) z. B. Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 17; 89; 695); Anthropolog. § 9 (WW. VII. 2, S. 33 ff.); Metaph. Anfgsgrde. (WW. V, S. 421 ff.). [4]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 56).

Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ KANT versteht also — man kann dies nicht nachdrücklich genug betonen — unter *Erfahrung* nicht das Erlebnis, sondern die logisch relevante Deutung des Erlebnisses; nicht die „Anschauung“ einer Rose, sondern die „Erkenntnis“, das Angeschaute sei eine Rose.

Unter den Begriffen aber, die in solcher Weise, auf die Erlebnisse angewandt, aus ihnen Erfahrungen machen, sollen die einen selbst „empirisch“ sein, d. h. das Gemeinsame vieler Erlebnisse zum Inhalt haben; die anderen dagegen „rein“, d. h. sie sollen etwas Neues, aus der Beschaffenheit unseres Verstandes Entspringendes und diesem für die erkenntnismäßige Auffassung der „Anschauungen“ Unentbehrliches, den Erlebnissen hinzufügen. Diese „reinen Verstandesbegriffe“ sind die Kategorien, zu denen auch die Substantialität gehört. Und diese Kategorien finden sich nun begreiflicherweise in aller möglichen Erfahrung, da eben der Verstand (seiner Beschaffenheit zufolge) gar kein Erlebnis erkenntnismäßig auffassen kann, ohne (neben „empirischen“ Begriffen) diese „reinen Verstandesbegriffe“, somit auch den der Substantialität, darauf anzuwenden. Es wird deshalb, wenn eine Qualität erlebt wird, von ihr nicht nur das eine Mal ausgesagt werden können, daß sie eine Farbe, das andere Mal, daß sie ein Geruch sei, je nach dem empirischen Begriff, unter den sie gebracht wird; sondern es wird auch immer ausgesagt werden müssen, daß sie die Qualität (die Farbe, der Geruch) eines Dinges ist, weil der „reine Verstandesbegriff“ der Inhärenz in allen Fällen auf sie Anwendung findet.

Und nun ist dieses der Punkt, auf den es uns hier ankommt: daß nämlich mit alledem (und wäre es noch so sicher und unanfechtbar) doch nur begründet wäre ein Wissen von den Erlebnissen, die logische Berechtigung zu einer Aussage über dieselben. Allein nicht dieses war das Problem. Sondern die Qualitäten werden erlebt als Dingqualitäten (das Weiß als Qualität eines Weißen, der Duft als Qualität eines Duftenden, die Härte als Qualität eines Harten), und die Frage war, was an dem Qualitätserlebnis es zu einem Dingqualitätserlebnis macht. KANT hat in ungeheurer Einseitigkeit das psychologische in ein logisches Problem verkehrt, und aus einer Weise, die Qualitäten zu erleben, ein Erkennen, Urteilen, Reflektieren über das Erleben der Qualitäten gemacht. Er wollte deshalb, nachdem er die Substanz ganz richtig als eine subjektive Zutat bestimmt hatte, diese Zutat finden in einem Substanzbegriff statt in einem Substanzerlebnis. Denn dies war die Aufgabe: da als Vorstellungsinhalt nur die Qualität in Betracht kommt, ein solches Mehrerlebnis im Bewußtsein aufzuzeigen, welches eine subjektive Zutat heißen kann, selbst nicht Vorstellungsinhalt ist, noch weniger aber logischer Begriff, und das doch die (vorgestellte) Qualität zur Dingqualität macht.

Diese Aufzeigung jedoch ist, ebensowenig wie durch KANT, auch nach ihm geleistet worden. Denn RIEHLS „Einheitsmoment“ fällt gewiß unter keine anderweitig bekannte Klasse von Erlebnissen oder Bewußtseinstatsachen.

Und als wir die Aeußerungen ED. v. HARTMANNS anführten, haben wir ja gleichfalls gesehen, wie er jedem Versuch, die (angeblich von einer „unbewußten Intellektualfunktion“ zu den Wahrnehmungsinhalten „hinzugebrachte“) subjektive Zutat psychologisch näher zu bestimmen, in weitem Bogen aus dem Wege ging: den Blick ausschließlich auf das *Daß* einer solchen Zutat gerichtet, und die Frage nach ihrem *Was?* mit äußerster Konsequenz ignorierend. Diese Frage also müssen wir jetzt selbst zu beantworten, und damit den Substanzbegriff von seiner kritizistischen zu einer neuen Form weiterzubilden versuchen.

§ 15

Um diesem Widerspruche zu entgehen, kann nun eine vierte kosmotheoretische Denkrichtung annehmen, jene einheitliche und beharrliche Substanz, welche an dem Dinge noch außer seinen mehreren und wechselnden Qualitäten vorhanden ist, sei zwar allerdings eine subjektive Zutat, jedoch eine solche, die sich im Bewußtsein wirklich aufzeigen lasse, nämlich ein Gefühl; und zwar jenes Gesamteindrucksgefühl (Totalimpression), welches der Vorstellung der einzelnen Qualitäten vorangehe und sich erst in sie besondere, das sie aber auch nach dieser Besonderung noch einige, indem sie in dasselbe eingebettet blieben. Wir nennen diesen Substanzbegriff einstweilen den pathempirischen.

Derselbe erfährt seine Verifikation (§ 8. 4) durch den Nachweis, daß er alle berechtigten Momente des animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen Substanzbegriffes in sich schließt, ohne doch den Widersprüchen, die jenen verhängnisvoll wurden, ausgesetzt zu sein.

ERLÄUTERUNG

1) Wir bezeichnen die Gesamteindrucksgefühle auch als Totalimpressionen, einem Sprachgebrauche folgend, den wir im ganzen Verlaufe unserer Untersuchungen festzuhalten gedenken, und der darin besteht, der Armut der Sprache, wo es sich um die Benennung von Gefühlen handelt, dadurch zu Hilfe zu kommen, daß wir das Gefühl selbst durch die lateinische Form jenes Wortes bezeichnen, das unmittelbar nur Anlaß, Aussagefolgen oder andere Umstände seines Auftretens ausdrückt.

Wir verstehen aber unter der Totalimpression eines Dinges, zunächst ganz vorläufig und schematisch erklärt, den Inbegriff aller jener Bewußtseinstatsachen (resp. jener Seiten von Bewußtseinstatsachen), durch die unsere Reaktion auf das Ding in unser Bewußtsein fällt,

mögen diese reaktiven Bewußtseinsmomente nun gewöhnlich näher als Lust oder Unlust, als Bewegungsimpulse oder in beliebiger anderer Weise aufgefaßt werden.

Allein indem ich sage „ein Inbegriff von Bewußtseinstatsachen", droht bereits das Mißverständnis, als handelte es sich hier gar nicht um ein einheitliches Faktum. Und schon um diesem Mißverständnis vorzubeugen, noch mehr jedoch um die Beziehung der Totalimpression zum Substanzbegriffe überhaupt verständlich zu machen, tut es not, sofort die Rolle näher ins Auge zu fassen, welche die Totalimpression in genetischer Hinsicht spielt, so oft ein Ding als solches erlebt wird.

2) Ich behaupte nämlich, daß in allen diesen Fällen vor der Wahrnehmung resp. dem Phantasieren, kurz vor der Vorstellung der Qualitäten ein solches Gesamteindrucksgefühl vorhergeht, das sich erst später allmählich zu der Vorstellung der Qualitäten differenziert. Allein natürlich werden wir die Belege für diese Behauptung nicht dort zu finden erwarten dürfen, wo altbekannte und längsterwartete Objekte sich uns darbieten, und wo der Schlendrian der Gewohnheit den psychischen Prozeß überhaupt auf ein Minimum der Lebhaftigkeit herabgesetzt und ihn damit auch der Selbstbeobachtung entzogen hat; sondern vielmehr in jenen anderen Fällen, in denen das Ueberraschende oder Neue des Erlebnisses die entgegengesetzten Wirkungen hervorbringt. In solchen Fällen aber dürfte unser Nachweis auch wirklich ohne besondere Schwierigkeiten zu führen sein.

Wir beschränken uns auf wenige Beispiele, und können dabei ausgehen von der bekannten Tatsache, daß oft, wenn plötzlich ein starkes Geräusch ertönt, etwa ein heftiger Donnerschlag oder das Zuwerfen einer Türe, die Menschen zuerst zusammenfahren, und erst dann das Geräusch hören. Hier wird mithin das Gesamteindrucksgefühl „Schrecken" erlebt vor der Qualität „Geräusch". Trifft das Erlebnis gar einen Schlafenden, so fährt er wohl empor und fragt: was gibts? Er hat somit die Totalimpression des *Etwas los!*, jedoch keine Vorstellung des *Was?* Allein auch wenn der Bergsteiger, dem sich plötzlich eine Rundsicht eröffnet; der Wanderer, der mit Einem Male ein ragendes Gebäude vor sich sieht; das Kind, das zuerst Christbaum und Bescherung erblickt — wenn sie Alle ausbrechen in ein bewunderndes: Ah!, so drücken sie vorerst nichts anderes aus als die Totalimpression eines Weiten, Mächtigen, Prächtigen, Glänzenden; und erst ganz allmählich gliedert sich ihnen dieselbe in die Wahrnehmung des Einzelnen. Wie oft ferner, wenn ich ein fremdes Gesicht nur ganz kurze Zeit gesehen habe, weiß ich zwar nicht, wie die Nase geformt ist, welche

Farbe die Augen haben usw., sehr wohl dagegen, ob mir der betreffende Mensch „sympathisch" oder „unsympathisch" erschien, ob er mir einen „harten" oder „gütigen", „verschlagenen" oder „offenen" Eindruck machte, und noch über alle solche Allgemeinheiten hinaus ist mir ein ganz bestimmter, individueller Gesamteindruck von seinem „Wesen" geblieben, ein Gesamteindruck, an dessen Wiederkehr ich ihn sofort erkennen würde — während jene Details der Gesichtsbildung von mir nur langsam und schrittweise, ja einigermaßen vollständig wohl überhaupt nur von einem bildenden Künstler aufgefaßt werden könnten. Ist uns endlich ein Name entfallen, so entsinnen wir uns nicht zuerst einiger seiner „Qualitäten", sondern in jenen merkwürdigen Zuständen des „Auf-der-Zunge-liegens" ist es zuerst der bestimmte, individuelle Gesamteindruck des Wortklanges, der sich uns gefühlsmäßig aufdrängt, an dem wir später den Namen als denselben wie den vorher gemeinten erkennen, und aus dem erst im Laufe der Zeit der Rhythmus, die allgemeine Klangfärbung und schließlich die einzelnen Laute heraustreten. Ueberall also geht hier in der Tat die Totalimpression vor den Qualitäten vorher, um sich erst nachträglich in sie zu besondern.

3) Das hier Vorgetragene ist übrigens durchaus nicht neu. Daß es sich so wenigstens bei der Reproduktion verhalte, hat schon HERBART [1]) ausgesprochen: es trete in solchen Fällen „der dunkle Gesamteindruck, in welchem eine ganze Reihe von Vorstellungen eingewickelt lag, allmählich auseinander". Sehr ähnlich äußert sich LOTZE [2]). Die erste klare Erkenntnis der Tatsache aber, daß auch bei der Perzeption der Gesamteindruck den Einzelwahrnehmungen vorangeht, finde ich bei HAMILTON [3]), der diesen Grundsatz namentlich an der Wahrnehmung menschlicher Physiognomien (in ähnlicher Weise wie oben geschehen) illustriert. Die Polemik von J. ST. MILL [4]) hiegegen ist recht unglücklich. Denn davon abgesehen, daß er schließlich den bestrittenen Sachverhalt als eine „sehr häufige Einzeltatsache" zugibt, bringt er eigentlich nur zwei Argumente vor. Er beruft sich nämlich auf ein „Gesetz des Vergessens", dem zufolge uninteressante Glieder einer Associationsreihe auszufallen pflegen — das aber offenbar auf den vorliegenden Fall nicht angewandt werden kann; denn, wäre wirklich das Ganze nichts anderes als die Summe seiner Teile, so ist nicht abzusehen, was denn von einem Gesicht noch sollte erinnert werden, wenn alle seine Einzelzüge als „uninteressant" vergessen worden sind. Und ferner verweist er auf das Faktum, daß wir ja auch den Sinn eines Buches behalten können, ohne uns der einzelnen Lettern zu erinnern, daß wir aber deswegen doch gewiß jenen Sinn nicht auffassen können, ohne

[1]) Lehrb. zur Psych. § 31 (WW. V, S. 28). [2]) Mikr. II, S. 258 ff. [3]) Lectures II, S. 149 f. [4]) Exam. S. 312 ff.

zuvor diese einzelnen Buchstaben wahrgenommen zu haben. Allein der Sinn eines Buches ist keineswegs jenes Ganze, das zu den Buchstaben in demselben Verhältnisse steht wie ein Gesicht zu Augen, Nase, Mund usw. Sondern dieses Ganze ist die Gesamtheit der Lettern, somit (da nur gleichzeitig überschaubare Teile in Betracht kommen) etwa die einzelne Seite des Buches. Und daß diese wirklich zunächst einen Gesamteindruck macht, und zwar ehe noch ihre einzelnen Zeilen und Worte durchbuchstabiert wurden, wird wohl niemand bestreiten. Ebenso wie HAMILTON sagt dann R. VISCHER [1]), der optische Eindruck beginne „noch unbesondert" als „ein träumerischer Schein vom *Ensemble*"; dann erst gelte es „diese dunkle Ballung des Eindrucks aufzulösen". Und wiederum SCHUPPE [2]): „Womit das Denken des Individuums beginnt, das sind Gesamteindrücke, welche erst die Reflexion in ihre einfachsten Elemente zerlegt." Zu dem Umstande endlich, daß diese ersten Gesamteindrücke *Chocs* von der Art der Gefühle sind, findet man hübsche Beobachtungen und Reflexionen bei NIETZSCHE [3]). Denn wenn man auch vielleicht nicht ganz so weit wie er gehen und die körperliche Reaktion jeder auf sie bezüglichen Bewußtseinstatsache vorangehen lassen wird, so bleibt doch jedenfalls soviel richtig, daß, beim Stolpern z. B., der *Choc* der Störung früher ins Bewußtsein fällt als die lokalisierte Schmerzempfindung. Am allernächsten aber berührt sich meine Ansicht mit den Ausführungen von WEININGER [4]). Dieser nämlich sagt: „Jeder deutlichen, klaren, plastischen Empfindung läuft ursprünglich, ebenso jedem scharfen, distinkten Gedanken, bevor er zum ersten Male in Worte gefaßt wird, ein, freilich oft äußerst kurzes, Stadium der Unklarheit voran. Desgleichen geht jeder noch nicht geläufigen Association eine mehr oder minder verkürzte Spanne Zeit vorher, wo bloß ein dunkles Richtungsgefühl nach dem zu Associierenden hin, eine allgemeine Associationsahnung, eine Empfindung von Zugehörigkeit zu etwas anderm vorhanden ist." Er berührt nun die Unterscheidung von „Element" und „Charakter" bei AVENARIUS, die (wie wir noch hören werden) im wesentlichen der von Vorstellung und Gefühl entspricht, und fährt fort: „Nun gibt es aber ein Stadium im Seelenleben, auf welchem auch diese umfassendste Einteilung der psychischen Phänomene noch nicht durchführbar ist, zu früh kommt. Es erscheinen nämlich in ihren Anfängen alle ‚Elemente' wie in einem verschwommenen Hintergrunde, als eine *rudis indigestaque moles,* während Charakterisierung (ungefähr also = Gefühlsbetonung) zu dieser Zeit das Ganze lebhaft umwogt. Es gleicht dies dem Prozesse, der vor sich geht, wenn man einem Umgebungsbestandteil, einem Strauch, einem Holzstoß, aus weiter Ferne sich nähert: den ursprünglichen Eindruck, den man von ihm empfängt, diesen ersten Augenblick, in dem man noch lange nicht weiß, was ‚es' eigentlich ist,

[1]) Opt. Formgef. S. 1 ff. [2]) Grundriß § 50 (S. 40 f.); vgl. § 84 (S. 78). [3]) Wille zur Macht § 262 ff. u. § 304 (WW. XV, S. 267 ff. u. S. 329). [4]) Geschl. u. Char. S. 118 ff.

diesen Moment der ersten stärksten Unklarheit und Unsicherheit bitte ich zum Verständnis des Folgenden vor allem festzuhalten. In diesem Augenblicke nun sind ‚Element' und ‚Charakter' absolut ununterscheidbar .... In einem dichten Menschengedränge nehme ich z. B. ein Gesicht wahr, dessen Anblick mir durch die dazwischen wogenden Massen sofort wieder entzogen wird. Ich habe keine Ahnung, wie dieses Gesicht aussieht, wäre völlig unfähig, es zu beschreiben, oder auch nur Ein Kennzeichen desselben anzugeben; und doch hat es mich in die lebhafteste Aufregung versetzt, und ich frage in angstvoll-gieriger Unruhe: wo hab' ich dieses Gesicht nur schon gesehen? Erblickt ein Mensch einen Frauenkopf, der auf ihn einen starken sinnlichen Eindruck macht, für einen ‚Augenblick', so vermag er oft sich selbst gar nicht zu sagen, was er eigentlich gesehen hat, es kann vorkommen, daß er nicht einmal an die Haarfarbe genau sich zu erinnern weiß ..... Wenn man sich irgend einem Gegenstande aus weiter Ferne nähert, hat man stets zuerst nur ganz vage Umrisse von ihm unterschieden; dabei aber überaus lebhafte Gefühle empfunden, die in dem Maße zurücktreten, als man eben näher kommt und die Einzelheiten näher ausnimmt. (Von ‚Erwartungsgefühlen' ist, wie noch ausdrücklich bemerkt werden soll, hier nicht die Rede.) Man denke an Beispiele, wie an den ersten Anblick eines aus seinen Nähten gelösten menschlichen Keilbeins; oder an den mancher Bilder und Gemälde, sowie man einen halben Meter inner- oder außerhalb der richtigen Distanz Fuß gefaßt hat; ich erinnere mich speziell an den Eindruck, den mir Passagen mit Zweiunddreißigsteln aus Beethovenschen Klavierauszügen und eine Abhandlung mit lauter dreifachen Integralen gemacht haben, ehe ich noch die Noten kannte, und vom Integrieren einen Begriff hatte. Dies eben haben AVENARIUS und PETZOLDT übersehen: daß alles Hervortreten der Elemente von einer gewissen Absonderung der Charakterisierung (der Gefühlsbetonung) begleitet ist." Ich bemerke hier, daß mir aus WEININGERS Schilderungen selbst hervorzugehen scheint, daß es sich bei diesen Zuständen der beginnenden Bewußtseinsbestimmtheit nicht so sehr um eine Zwischenform zwischen Vorstellung und Gefühl handelt, als vielmehr um ein anfangs noch alle Vorstellungen ausschließendes, und dann erst allmählich abnehmendes Dominieren des Gefühls; und daß daher diese Zustände, die er als Heniden, wir aber als Totalimpressionen bezeichnet haben, wohl unbedenklich den Gefühlen zugerechnet werden durften. Ich schließe diese Ausführung mit einem letzten, gleichfalls von WEININGER beigebrachten Beispiel: „Eine Henide wird es im allgemeinen genannt werden dürfen, was, bei verschiedenen Menschen verschieden häufig, im Gespräche zu passieren pflegt: man hat ein ganz bestimmtes Gefühl, wollte eben etwas ganz bestimmtes sagen; da bemerkt z. B. der Andere etwas, und ‚es' ist nun weg, nicht mehr zu erhaschen. Später wird aber durch eine Association plötzlich etwas reproduziert, von dem man sofort ganz genau weiß, daß es dasselbe ist, was man früher nicht beim Zipfel fassen konnte: ein Beweis,

daß es derselbe Inhalt war, nur in anderer Form, auf einem anderen Stadium der Entwickelung". Wir werden freilich später sehen, daß, wo es sich in solcher Weise um Gedanken handelt, die Sache etwas anders liegt als wo nur phantasierte Gegenstände oder Wortklänge in Frage stehen, und daß der Begriff der Totalimpression auf derartige logisch gehaltvolle Bewußtseinszustände nicht ohne eine bedeutsame Modifikation angewandt werden kann.

4) Daß auch in der phylogenetischen Entwickelung die Sinnesempfindungen sich aus Gefühlen differenzieren, dies hat der Verf. mehrfach [1]) wahrscheinlich zu machen gesucht. Allein schon ARISTOTELES [2]) setzt, an einer bereits angeführten Stelle, mit wunderbarem Tiefblick auseinander, wie die niederen Sinne, resp. die höheren Sinne der niederen Tiere, lediglich den allgemeinen, lebensfördernden resp. lebenshemmenden Charakter der Objekte anzeigen, und wie deshalb ihre Eindrücke als Gefühle gedacht werden müssen, welche der qualitativen Bestimmtheit durchaus entbehren. Wesentlich dasselbe meint ja wohl auch HEGEL [3]), wenn er sagt, „daß der Geist in seinem Gefühl den Stoff seiner Vorstellung hat", daß aber erst die „Diremption dieses unmittelbaren Findens" die „unentwickelte Einheit des Geistes mit dem Objekt" aufhebt, indem sie „den Inhalt der Empfindung als Außersichseiendes" bestimmt, und ihn „in Raum und Zeit hinauswirft". Vollkommen deutlich dagegen (wenn auch mit einer meines Erachtens unrichtigen Einschränkung des Gefühls auf das Bewußtsein der Lust und Unlust) führt HORWICZ [4]) aus, es sei klar, „daß dies die einfachste Form des tierischen Geschehens sein muß: der einfache organische Prozeß der Förderung oder Hemmung, mit dem Innewerden dieser Förderung oder Hemmung. Es ist die allgemeinste, elementarste Form des Bewußtseins .... Es bedarf, um deutliches und klares Bewußtsein zu werden, ... nur der Vervielfachung und intensiven Gradsteigerung .... Die Seele hat kein anderes Bewußtsein, es gibt überhaupt kein anderes Bewußtsein als Lust und Unlust, Nutzen oder Schaden".

5) Die angeführten Tatsachen und Zeugnisse wären unter anderen Umständen wohl ausreichend, um das Vorurteil zu entwurzeln, es „müsse" doch die Vorstellung vor dem Gefühl vorhergehen, denn erst „müsse" ja jene ein Objekt darbieten, ehe dieses zu ihm „Stellung nehmen" könne. Allein dieses Vorurteil wird gestützt durch physiologische Ueberlegungen und auf diesen beruhende psychophysische Theorien. Zweierlei nämlich ist in der Tat einleuchtend: einerseits, daß die Eindrucksgefühle der beginnenden motorischen Reaktion entsprechen; andererseits, daß die physiologische „Seite" des „psychophysischen Prozesses" in den sensorischen Partien des (peripheren und zentralen) Nervensystems beginnt, um erst später auf die motorischen Teile desselben überzugreifen. Hieraus folgt jedoch durchaus nicht, daß auch die Perzeptionen den Impressionen vorangehen müßten;

[1]) Grundlegung S. 52 ff.; Hedonismus S. 8 ff. [2]) De an. II. 9, p. 421 a 9. [3]) Encykl. (WW. VII. 2, S. 308 ff.). [4]) Psycholog. Anall. II. 2, S. 58 ff.

denn dabei würde vorausgesetzt, daß der zentripetale Abschnitt des „psychophysischen Prozesses" überhaupt von Bewußtseinstatsachen begleitet sei. Und diese Voraussetzung wird als unzutreffend eben schon durch die bisher von uns betrachteten Verhältnisse dargetan, die uns vielmehr zu einer solchen Gestaltung unserer psychophysischen Vorstellungen drängen, daß wir erst mit dem Einsetzen der motorischen Reaktion ein psychisches Korrelat verbunden denken dürfen, alle vorhergehenden (auch zentralen) Nervenprozesse dagegen für völlig unbewußt halten müssen.

Diese Postulate werden aber weiterhin auch bekräftigt durch jene allbekannten Tatsachen, die beim Erwachen aus dem Schlaf zu beobachten sind. Dieses ist nämlich gar nicht bedingt durch die Intensität der Reize, sondern allein durch ihre Bewegungskraft. Ein leises ungewohntes Geräusch weckt bekanntlich viel sicherer als ein lautes gewohntes, und die Mutter erwacht bei einer kleinen Bewegung ihres kranken Kindes, während viel heftigere Störungen sie nicht zu wecken vermögen. Es kehrt demnach hier das Bewußtsein erst zurück, wenn ein Reiz vorliegt, der ein Tun verlangt oder doch verlangen kann. Alles Frühere also: der Eintritt der Reize in das Zentralnervensystem, und ihre verschiedenartige Fortleitung, je nachdem sie eine Reaktion erfordern oder nicht, geht ohne Bewußtsein vor sich; dieses bleibt auch aus, wenn keine motorische Reaktion ausgelöst wird, und stellt sich nur mit dem Beginn einer solchen wieder ein — wie dies soeben als der notwendige Inhalt einer korrekten psychophysischen Theorie dargetan wurde.

Eine solche Theorie ist nun jüngst aus ganz anderen Motiven von MÜNSTERBERG wirklich aufgestellt und als Aktionstheorie bezeichnet worden. Denn ihr Grundgedanke geht (ganz in Uebereinstimmung mit dem oben Dargelegten) dahin [1]), „daß die physiologische sensorische Erregung an sich überhaupt nicht von einem psychischen Vorgang begleitet sei, sondern erst beim Uebergang in die Entladung psychophysisch würde", und MÜNSTERBERG führt denselben näher aus durch die Behauptung [2]), „daß die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn, und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt".

Ich kann indes auch an dieser Stelle wenigstens die Bemerkung nicht unterdrücken, daß, so sehr ich den Grundgedanken der „Aktionstheorie" für einen vielversprechenden und aussichtsreichen Ausgangspunkt halte, ihre Fassung im einzelnen doch noch recht wesentliche Modifikationen erfordern dürfte. Denn schon das eben angeführte Korrelationsprinzip würde zwar völlig begreiflich machen, warum die „Wertnuance" (also die Totalimpression) nicht nach der Empfindung auftritt; daß sie aber vor ihr vorhergeht, wird dadurch noch nicht verständlich. Es dürfte sich deshalb die Annahme besser empfehlen, daß der beginnenden Entladung zunächst nur allgemeine Ge-

[1]) Prinzipien S. 531. [2]) Ibid. S. 549.

samteindrucksgefühle entsprechen, daß jedoch alsbald eine Differenzierung der motorischen Reaktion eingeleitet wird, und daß erst an diese spezifizierten Entladungsvorgänge die Empfindungsqualitäten sich knüpfen. Ferner werden wir uns wohl alle diese Prozesse erheblich näher dem Zentrum verlaufend denken müssen, als MÜNSTERBERG anzunehmen scheint. Denn die Eigenart des Traumes, in dem mit nahezu völliger Hemmung der Motilität gewiß weder ein Mangel an Lebhaftigkeit noch ein solcher an Wertnuancen verbunden ist, zeigt uns, daß mit allen jenen Formen zentraler Entladung noch immer Lähmung der letzten motorischen Zentren zusammenbestehen kann.

6) Es ist aber nun weiter zu betonen, daß die Totalimpression bei ihrer Differenzierung sich keineswegs restlos in die Qualitäten auflöst. Dies wird einerseits *a posteriori* durch die Tatsache bewiesen, daß ein Ding doch nicht nur vor seinem deutlichen Wahrgenommenwerden einen sogenannten „Eindruck" macht, sondern vielmehr ebensowohl nach demselben; denn auch noch die analysierte Fernsicht ist „weit", auch noch das analysierte Gesicht ist „sympathisch", auch noch das erinnerte Wort hat einen „Klang". Allein dasselbe ergibt sich überdies *a priori* aus folgenden Ueberlegungen.

Gewiß treten bei der Differenzierung aus der Totalimpression nicht bloß die Qualitäten hervor, sondern auch andere Bewußtseinstatsachen. Unter diesen müssen ja zum mindesten jene sich befinden, auf Grund deren (wie immer sie später von uns etwa zu bestimmen sein mögen) wir Beziehungen zwischen den einzelnen Qualitäten (oder auch andersartigen Teilen) des Dinges aussagen. Dagegen können zweierlei Elemente aus ihr gar nicht ausgeschieden werden: einmal jene Bewußtseinstatsache, welche unsere Aussage fundiert, das Ding sei ein aus den Qualitäten (oder auch anderen Teilen) bestehendes Ganzes; und sodann jene Gefühlsmomente, die solchen Reaktionen entsprechen, welche eben nur auf das Ganze, und nicht auch auf die Teile, sich richten. Jene wird uns ein andermal beschäftigen, mit diesen haben wir es zunächst zu tun. Es ist nämlich — wie wir schon einmal (§ 11. 4) bemerkten — klar, daß man nur in einem Kochtopf kochen kann, und weder in seiner Farbe noch in seiner Härte; ebenso, daß nur ein Tiger gefährlich ist, und weder sein optisches noch sein haptisches Bild; endlich, daß man nur Wasser trinken kann, und weder Farblosigkeit und Durchsichtigkeit noch Kühle und Gewicht. Mit diesen Selbstverständlichkeiten ist aber schon gesagt, daß alle jene Wertgefühle (Liebe, Furcht, Fürsorge etc.), die sich nur auf das Ding als Ganzes und nicht auf seine einzelnen Qualitäten beziehen, in der Totalimpression, auch nach ihrer Differenzierung in

die Qualitäten, erhalten bleiben müssen. Sie bildet also auch dann noch ein Band, das die einzelnen Qualitäten verknüpft, und zwar verknüpft in einer ganz eigenartigen Weise — einer Weise, die wir am ehesten (wenn auch freilich wie alle letzten Daten des Bewußtseins nur bildlich) erläutern können, indem wir uns erinnern, daß die Qualitäten aus der Totalimpression sich abscheiden wie Kristalle aus einer Muttersubstanz, und wenn wir demgemäß sagen, daß die Qualitäten (auch nach ihrer Besonderung) doch immer noch eingebettet seien in die Totalimpression, und durch dieses gemeinsame Eingebettetsein geeinigt würden zu einem Ganzen.

7) Unsere Behauptung geht nun dahin, daß die also verstandene und erläuterte Totalimpression eines Dinges mit Fug und Recht als seine Substanz bezeichnet werden könne. Und von den Merkmalen dieses Begriffes, die wir seinerzeit (§ 10) festgestellt hatten, kommen ihr diese wenigstens ohne Zweifel zu: sie ist etwas neben den Qualitäten, und ihre Einheit gegenüber der Mehrheit dieser letzteren begründet unmittelbar die Einheit des Dinges; denn sie allein ist es, welche die in sie eingebetteten Qualitäten zu Einem Dinge einigt.

Nicht ganz so einfach liegt die Sache, sofern nun gefragt wird, ob denn die Totalimpression auch beharrlich, und ob sie überhaupt ein Element des Dinges sei? Indes, daß diese beiden Fragen offen bleiben müßten, dies sahen wir ja (§ 10. 2—3) voraus. Denn die Totalimpression zeigt sich uns einstweilen nur als ein Element des Dinges nach seiner subjektiven Seinsweise: die Substanz ist Gefühl, sofern die Qualitäten Vorstellungen sind; ob aber das Ding auch eine objektive Seinsweise besitze, und was etwa die Substanz sein möge, sofern die Qualitäten physische Eigenschaften heißen können — alle diese Fragen müssen aufgeschoben werden bis zu den späteren ontologischen Untersuchungen. — Noch schlimmer scheint es zu stehen hinsichtlich der Beharrlichkeit. Denn schon wegen des Differenzierungsprozesses besteht ja sicherlich eine Korrelation zwischen Totalimpression und Qualitäten: wenn daher diese wechseln, muß offenbar auch jene sich verändern. Allein schon dieses Wort *Verändern* gibt uns wieder Hoffnung. Denn wir wissen ja[1]: „nur das Beharrliche ... wird verändert; das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel". Ebenso demnach, wie es ausreichen müßte, um die Identität des Dinges zu begründen, wenn es nur neben seinen wechselnden Qualitäten noch eine beharrliche Substanz besäße; so muß es auch zur Identität der Totalimpression genügen, wenn sie nur

[1]) KANT, Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 160).

neben wechselnden noch einige beharrliche Momente enthält. Und hier ist vor allem daran zu erinnern, daß, wie früher (§ 13) gezeigt wurde, die Praxis gar nicht eine absolute, sondern bloß eine über die Konstanz der Qualitäten hinausgehende und von deren Wechsel unabhängige Beharrlichkeit verlangt. Mehr kann deshalb gewiß nicht gefordert werden, als daß einerseits das Ganze der Substanz weniger variabel sei als die Qualitäten; und daß andererseits Eines ihrer Elemente solange persistiere als das Ding überhaupt ein Ganzes bleibt, d. h. seine Einheit bewahrt. Daß nun aber wirklich die Totalimpression jedenfalls weit weniger veränderlich ist als das Ding, leuchtet ohne weiteres ein; denn die Wertgefühle sind von den Qualitäten in hohem Grade unabhängig, und ebenso viele der Erlebnis-Momente, welche die Beziehungen der Qualitäten fundieren. Allein in jener Bewußtseinstatsache, auf der es beruht, daß uns das Ding ein Ganzes heißt, haben wir überdies schon ein solches Moment postuliert, welches allen Totalimpressionen als solchen gemein ist und daher gewiß nicht ausfallen kann, solange das Ding Ein Ding bleibt. Daß sich somit auch die Beharrlichkeit der Substanz an der Totalimpression nachweisen läßt, zeigt sich schon hier; zu voller Klarheit dagegen wird sich dies — wie schon seinerzeit vorhergesagt wurde — freilich erst weiterhin bringen lassen, nachdem vorerst dem Identitätsbegriff eine besondere Untersuchung wird zu teil geworden sein.

Hier dagegen bleibt uns nur übrig zu zeigen, daß der soeben entwickelte pathempirische Substanzbegriff jener Verifikation fähig ist, die wir früher (§ 8. 4) als allein möglich und erforderlich erkannt haben; daß er nämlich die berechtigten Momente des animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen Substanzbegriffes in sich vereinigt, und doch von den ihnen eigentümlichen Widersprüchen frei ist.

8) Was zunächst den animistischen Dingbegriff angeht, so erweist er sich als ganz und gar „aufgehoben" in dem pathempirischen. Denn wir haben ja schon bei seiner Besprechung nicht versäumt, als den Hauptpunkt dieser Ansicht den Gedanken hervorzuheben: die mehreren und wechselnden Qualitäten würden zusammengefaßt zu Einem Ding durch jene einheitliche und beharrliche spezifische Vitalität, die unserer bestimmten und konstanten Reaktion entspricht. Dieser selbe Begriff der Reaktion aber hat sich uns jetzt zum Schlusse wieder aufgedrängt: sie ist es, die als die Totalimpression in unser Bewußtsein fällt. Diese repräsentiert mithin für das Bewußtsein unsere praktische Stellungnahme zu dem Ding. Und eben, weil diese Stellungnahme sich auf das Ding bezieht, und nicht auf die einzelnen Qualitäten; und weil sie demgemäß bestimmt und konstant ist trotz der Mehrheit und dem Wechsel dieser letzteren; ist es auch eine einheitliche und beharrliche Totalimpression, in der sie sich ausdrückt, und die erst jene Qualitäten zum Dinge einigt. Allein noch mehr läßt sich schon hier wenigstens vermuten. Sollte nämlich auch eine absolut objektive Seinsweise der Dinge uns vielleicht späterhin nicht annehmbar erscheinen, so wird doch jedenfalls das nicht geleugnet werden können, daß die Dinge wenigstens (subjektiv) als objektiv erlebt werden. Es wird daher auch die Totalimpression der Dinge (wenigstens einem Teil ihrer Momente nach) nicht lediglich als unser Gefühl, sondern auch als ihre Lebendigkeit erfahren: noch vor der Besonderung der einzelnen Qualitäten stellt sich uns z. B. das Ding nicht einfach als ein Etwas dar, das wir abwehren müssen, sondern geradezu als ein Etwas, das uns angreift. Insofern daher der animistische Dingbegriff die Substanz auffaßt als eine, unserer Reaktion korrelate spezifische Vitalität des Dinges, ist er ganz und vollständig im Rechte.

Sein Fehler kann bloß darin bestehen, daß er diese Vitalität interpretiert als ein in dem Dinge selbst Vorhandenes, statt als ein von uns zu den Qualitäten Hinzugefühltes: sei es, daß (wie das physikalische Argument des § 12 voraussetzte) die Qualitäten zwar wirklich ein objektives Ding bilden, aber nicht ein lebendiges, sondern ein totes; sei es, daß auch schon die Qualitäten nur insofern existieren, als sie von uns vorgestellt werden — in welch letzterem Falle die Lebendigkeit der aus ihnen bestehenden Dinge ja natürlich erst recht kein objektives Sein in Anspruch nehmen kann.

9) Ebenso zeigt sich, daß der metaphysische Dingbegriff darin durchaus im Recht ist, daß er zu einem Dinge neben den mehreren und wechselnden, sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch ein einheitliches und beharrliches, nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas, als seine Substanz, verlangt. Denn wirklich ist ja die Totalimpression nicht nur etwas völlig anderes als die Qualitäten, und zwar etwas (jedenfalls im Vergleich mit ihnen) Einheitliches und Beharrliches, sondern sie ist auch ebenso gewiß nicht sinnlich wahrnehmbar als eben ein Gefühl weder gesehen noch gehört etc. werden kann. Wie also mit dem pathempirischen Substanzbegriff der animistische materiell übereinstimmt (indem er die Substanz gleichsetzt einem unserer Reaktion korrelaten Lebendigkeitsgefühl), so entspricht ihm der metaphysische Substanzbegriff formal, indem er die (sinnlich nicht wahrnehmbare, einheitliche und beharrliche) Substanz scharf unterscheidet von den (sinnlich wahrnehmbaren, mehreren und

wechselnden) Qualitäten; und indem er zwischen jener und diesen ein ganz einzigartiges Verhältnis annimmt: das des „Tragens" und „Getragenwerdens", oder des Subsistierens und Inhärierens. Denn auch wir haben ein solches einzigartiges Verhältnis *sui generis* der Qualitäten zu der Totalimpression festgestellt, nämlich dasjenige des gemeinsamen Eingebettetseins; und wir glauben uns deshalb berechtigt, im folgenden dieses Verhältnis auch mit den alten metaphysischen Ausdrücken zu bezeichnen: von den Qualitäten zu sagen, daß sie der Totalimpression inhärieren, von der Totalimpression aber, daß sie den Qualitäten subsistiert. Wir können deshalb (vorbehaltlich einer späteren Ausdehnung dieses Prinzips von Dingen auf Gegenstände überhaupt — vgl. § 10. 4) den Satz: „Die Qualitäten werden zu einem Dinge geeinigt durch ihr gemeinsames Eingebettetsein in die Totalimpression", auch geradezu als das Prinzip der Inhärenz bezeichnen.

Der metaphysische Dingbegriff behält deshalb Unrecht nur darin, daß er die Substanz in das Ding, und damit aus der Sphäre des Erlebbaren heraus verlegte. Dadurch setzte er sich der verhängnisvollen Frage aus: woher er denn wisse von der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit des Dinges; und wie denn diese verständlich werden könnten durch eine der Erfahrung grundsätzlich entzogene Wesenheit? Wir nämlich können auf diese Frage jetzt ohne weiteres erwidern: wir wissen hievon, weil wir Einheit und Beharrlichkeit des Dinges unmittelbar fühlen, und dieses unser Gefühl ist selbst die Substanz des Dinges. Wir haben eben neben dem Vorstellen noch das Fühlen als eine zweite Form des Erlebens, und damit auch als eine zweite Quelle des aus diesem fließenden Wissens erkannt, und sind daher nicht mehr genötigt, das Unvorstellbare auch außerhalb des Erfahrbaren (im Sinne des D-Begriffes der Erfahrung) zu setzen.

10) Damit ist jedoch zugleich auch schon das Verhältnis des pathempirischen zum ideologischen Dingbegriffe gegeben. Dieser kommt voll zu Ehren, soweit er darauf dringt, daß alle Elemente des Dinges erfahrbar sein müssen; allein er versagt, sofern er diese Forderung einschränkt zu einer solchen nach rezeptiver Erfahrbarkeit, d. i. Vorstellbarkeit, der Substanz resp. der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit des Dinges; und sofern er deshalb da er diese Forderung unerfüllt findet, die Substanz leugnet, und die Identität des Einen Dinges mit der weit geringeren Beständigkeit eines Komplexes mehrerer Qualitäten gleichsetzt. Denn erfahren wird die Totalimpression in der Tat, weil sie Gefühl ist, und als solches erlebt wird; vorgestellt dagegen (d. i. wahrgenommen oder phantasiert) wird sie nicht, weil dies überhaupt nicht die Weise ist, in der wir Gefühle erleben, die sich ja nicht als ein passives Aufnehmen, sondern als ein aktives Reagieren dem Bewußtsein darstellen. Und gewiß wird niemand meinen, ein Gesamteindrucksgefühl könne äußerlich wahrgenommen, also gesehen, gehört usw. werden, oder etwa (als „Gestaltqualität") gemeinsames Objekt verschiedener sinnlicher Wahrnehmungen sein. Allein auch Gegenstand innerer Wahrnehmung kann es — zwar vielleicht in gewissem Sinne nachträglich werden, indes dies doch gerade nur dann, wenn es schon früher (unabhängig von jener nachfolgenden Selbstwahrnehmung) vorhanden war und d. h. erlebt wurde. Sofern wir daher die Totalimpression primär als die Substanz eines äußeren Dinges (und nicht etwa sekundär als einen schon vorhandenen Zustand unseres eigenen Bewußtseins) erleben, ist sie überhaupt nicht Inhalt irgend einer Vorstellung. Und somit enthüllt sich als das Grundgebrechen des ideologischen Dingbegriffes jene schon früher betonte Voraussetzung, ein Wissen von den Dingen müsse auf Vorstellungen derselben beruhen, unsere Erfahrung von ihnen könne nur als eine rezeptive gedacht werden. Denn indem sich uns die Substanz gezeigt hat als Totalimpression, und damit als Gefühl, hat sie sich zugleich ebenso entschieden als erlebbar erwiesen wie als unvorstellbar, ebenso unzweideutig als empirisch wie als nicht rezeptiv-empirisch. Und gleich streng muß deshalb mit der Ideologie daran festgehalten werden, daß der Dingbegriff kein Element einschließen kann, das nicht erlebt würde, wie ihr gegenüber daran, daß ein Ding allerdings etwas anderes ist als ein „Komplex" von Qualitäten, da es außer diesen noch eine Substanz enthält (welche allererst die Qualitäten zu dieser Art des „Komplexes" einigt), aber eben eine erlebbare Substanz: das Gesamteindrucksgefühl.

11) Es verdient hier in Erinnerung gebracht zu werden, wie nahe HUME an der Lösung des Problems vorbeigegangen ist. Denn nachdem er an der oben (§ 12. 13) angeführten Stelle gezeigt hatte, daß die Substanz nicht Inhalt sinnlicher Wahrnehmung sein könne, fuhr er fort: „Somit muß der Begriff der Substanz von den Eindrücken der Reflexion stammen, wenn er wirklich existiert. Allein die Eindrücke der Reflexion sind nichts anderes als unsere Leidenschaften und Gemütsbewegungen, welche doch unmöglich eine Substanz vorstellen können." Nur das in den letzten Worten sich äußernde Vorurteil hat somit die Ideologie auf den Irrweg gedrängt, die Substanz überhaupt zu leugnen, dadurch mit den Forderungen der Praxis sich in Widerspruch zu setzen und schließlich, unter dem Pseudonym einer „Verbindung" der Qualitäten zu einer ganz besonderen Art von „Komplex", sie wieder einzuführen, so daß sie dann nur als „Gestaltqualität" ein höchst

problematisches Dasein fortführen durfte. Indes, auch von diesem letzten Punkte aus hätte schon längst die Aufwickelung des Knäuels erfolgen können. Ist doch v. EHRENFELS, wo er den Begriff der Gestaltqualität zuerst entwickelte [1]), von dem „Eindruck" ausgegangen, den wohl die aufeinander folgenden Töne einer Melodie erzeugen, der sich aber in den einzelnen Tönen keineswegs findet; hat bei den „Gestaltqualitäten", die durch Empfindungen mehrerer Sinne fundiert sind, wörtlich [2]) von „Gesamteindrücken" gesprochen und von den Fällen der ersten Art bemerkt, es liege hier „nach üblichem Sprachgebrauch ein besonderes Gefühl" vor; sowie endlich zugestanden, die Erinnerung an eine Melodie werde durch den „Gefühlshintergrund" vermittelt. Ebenso hat LIPPS [3]) die „Gestaltqualität" einen bloßen, nur freilich „gar unglücklichen" Ausdruck für das Gefühl genannt; PETZOLDT [4]) hat von diesem Begriffe gesagt, er könne „vollkommen mit dem AVENARIUSschen Begriffe des Charakters [und d. h. im wesentlichen: des Gefühls] zur Deckung gebracht werden", und GEYSER [5]) ihn auf eine im Gefühl zu erfassende „Erlebnistönung" zurückgeführt. Es hätte demnach nur der Anwendung dieser allgemeinen Einsicht auf den speziellen Fall der „Dinggestalt" (der besonderen und einzigartigen Verbindungsweise der Qualitäten zum Ganzen eines Dinges) bedurft, um das Wesen der Substanz im pathempirischen Sinne zu klären.

12) Doch auch der kritizistische Substanzbegriff ist gleicher Weise „aufgehoben" in dem pathempirischen. Denn wie jenem, so ist ja auch diesem zufolge die Substanz weder ein unerfahrbares Etwas in dem Ding, noch ein Inhalt der rezeptiven Erfahrung, sondern eine subjektive Zutat: eine Reaktion, die notwendig aus dem Wesen unserer Organisation hervorgeht. Nur brauchen wir uns weder auf einen mythischen, vor- oder unbewußten Prozeß des Hinzutuns, auf eine „unbewußte Intellektualfunktion" zu berufen, noch stehen wir ratlos der psychologischen Frage nach dem Was? des Hinzugetanen gegenüber, und ebensowenig müssen wir unsere Zuflucht zu einem „Verstandesbegriffe" der Substantialität nehmen; sondern wir sind in der Lage, auf das unmittelbare Erlebnis der Totalimpression hinzuweisen und dasselbe sofort zu bestimmen als zugehörig einer sehr bekannten Klasse von Bewußtseinstatsachen, nämlich den Gefühlen. Was aber die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Satzes betrifft, daß Qualitäten nur als Dingqualitäten vorkommen und nicht auch als isolierte Wesenheiten, so können wir freilich nur auf das Gesetz uns berufen, daß Qualitäten eben nie anders entstehen als durch Besonderung aus Gesamteindrucksgefühlen und daß sie deshalb auch nicht anders vorkommen als in solche eingebettet. Allein es ist nicht abzusehen, in-

[1]) Gest. Qual. S. 251 f. [2]) Ibid. S. 267. [3]) Selbstbewußtsein S. 6; vgl. Gest. Qual. S. 385. [4]) Einführung I, S. 280. [5]) Psycholog. S. 150 ff.

wiefern dieses Gesetz weniger Vertrauen verdienen sollte als das andere, daß wir keine Qualität erleben können, ohne sie „unter den Verstandesbegriff der Substantialität zu bringen". Denn die Prätension des Kritizismus, dies letztere sei gar nicht ein Gesetz, sondern eine Bedingung, ohne deren Erfüllung ein Erfahren überhaupt logisch unmöglich wäre, wird sich uns seinerzeit als durchaus unbegründet herausstellen.

13) Somit hat sich gezeigt, daß der pathempirische Substanzbegriff ganz im Sinne unserer früheren Festsetzungen (§ 8. 4) nicht nur die Tatsachen in adäquater Weise gedanklich nachbildet, sondern auch verifiziert werden kann als ein solcher, der die Widersprüche der anderen Substanzbegriffe ausgleicht und zugleich ihre berechtigten Momente in sich vereinigt; und er kann uns deshalb als die einstweilige Lösung des Substanzproblemes gelten, da ja (nach § 8. 5) endgültige Lösungen in der Weltanschauungslehre überhaupt nicht zu erzielen sind. Die Schlußfolgerungen aber, die sich aus diesem ersten Beispiel für die Methoden unserer Disziplin ergeben mögen, werden wir erst erörtern können, wenn wir noch andere Beispiele kennen gelernt haben; denn dann erst werden wir zu ermessen im stande sein, inwiefern sie alle einen Parallelismus ihrer Behandlung aufweisen, und inwiefern sie daher für die kosmotheoretische Methodologie gemeinsame Lehren enthalten mögen.

DRITTES KAPITEL

DER IDENTITÄTSBEGRIFF

§ 16

DIE numerische Identität wird von dem Gegenstande Eines Erlebnisses ausgesagt in Beziehung auf den Gegenstand eines früheren Erlebnisses, und zwar nicht, um jenem Gleichheit im Gegensatze zur Verschiedenheit beizulegen, sondern um ihn als denselben im Gegensatze zu einem andern zu bezeichnen — sei es, daß zwischen die beiden Erlebnisse auch Erlebnisse anderen Inhalts fielen, sei es, daß dies nicht der Fall war.

Und das Identitätsproblem besteht nun in der Frage, was denn durch diese Aussage noch außer dem Stattfinden jener beiden Erlebnisse behauptet wird? Denn offenbar wird eben dieses Plus unter der Identität verstanden.

ERLÄUTERUNG

1) Den Unterschied der numerischen von der spezifischen Identität, nämlich der Dasselbigkeit von der Gleichheit, haben wir schon öfter berührt (§ 5. 2; 13. 3). Ich betone ihn hier nochmals, um der verhängnisvollen Neigung, beides durcheinanderzuwirren, möglichst entgegenzuwirken. Ohne Zweifel muß ja zwischen beiden Begriffen irgend eine innere Verwandtschaftsbeziehung stattfinden; sonst wäre weder diese Neigung begreiflich, noch die (gewiß nicht zufällige) Aehnlichkeit der Benennung; auch werden wir diese Beziehung, wenigstens teilweise und vorläufig, bald genug kennen lernen. Um so notwendiger ist es jedoch, diese Begriffe scharf auseinanderzuhalten. Und dies wird am leichtesten gelingen, wenn wir beachten, daß weder die numerische Identität die spezifische, noch auch die spezifische Identität die numerische involviert. Denn einerseits: damit ein Gegenstand derselbe heißen könne, der er früher gewesen, ist keineswegs notwendig, daß er sich nicht verändert habe; ganz im Gegenteil haben wir meist nur dann Anlaß, die Dasselbigkeit auszusagen, wenn eine solche Veränderung

stattgefunden hat: es ist dasselbe Blatt, das einst grün war, und jetzt gelb ist; derselbe Mensch, der früher jung war, und jetzt alt ward; derselbe Staat, der einmal schwach war, nun aber mächtig wurde. Und auf der andern Seite: zwei nebeneinander betrachtete Objekte mögen einander noch so sehr gleichen, sie sind darum doch nicht dasselbe Objekt; ja auch hier nehmen wir meist nur dann Gelegenheit, die (numerische) Nichtidentität zu betonen, wenn ein hoher Grad spezifischer Gleichheit vorliegt: zwei Münzen, Gemälde, Gedankengänge nennen wir gerade dann zwei verschiedene Objekte, wenn sie einander überaus ähnlich sind, und daher die Gefahr einer Verwechslung droht. A ist eben ein anderes Objekt als B, mag es ihm noch so sehr gleich sein; A_1 und A_2 dagegen können voneinander außerordentlich verschieden sein, auch wenn sie nur verschiedene Zustände, Entwickelungsstufen etc. eines und desselben Objektes sind. Und das spezifisch Gleiche bildet den Gegensatz, nicht zum numerisch Anderen, sondern zum spezifisch Verschiedenen; numerisch dasselbe aber ist nicht dasjenige, was nicht spezifisch ungleich, sondern vielmehr, was nicht numerisch ein anderes ist. Hiedurch dürften beide Begriffe hinreichend voneinander unterschieden, und damit auch der Gegenstand der folgenden Untersuchungen, nämlich der Begriff der numerischen Identität, genügend abgegrenzt sein gegen den der spezifischen Gleichheit.

2) Einen besonders klaren Ausdruck für das Bewußtsein des Unterschiedes von numerischer und spezifischer Identität finde ich schon bei ÇANKARA [1]), wo es heißt: „Denn wenn Devadatta Arme und Beine zusammenschlägt oder ... ausstreckt, so wird er durch diesen an ihm wahrgenommenen Unterschied nicht zu einem anderen Dinge, denn man erkennt ihn als denselben wieder." Hier ist der alte Inder ohne Zweifel einem unserer modernsten Abendländer voraus: ich meine SPENCER [2]), der ganz unbefangen Identität als Ununterscheidbarkeit, d. h. als völlige Gleichheit aller Merkmale und Beziehungen, erklärt.

3) Wenn wir nun diesen Begriff der numerischen Identität anknüpfen an den Fall zweier zeitlich auseinanderfallender Erlebnisse, so bedarf dies einer doppelten Erläuterung. Im allgemeinen freilich ist es ja einleuchtend, daß der Gegenstand Eines Erlebnisses *derselbe* nur heißen kann in Beziehung auf den eines anderen Erlebnisses, und zwar nicht eines gleichzeitigen (denn zwei nebeneinander erlebte Objekte sind, mögen sie einander auch noch so sehr gleichen, doch immer numerisch verschieden), sondern eben eines früheren. Es fragt sich

[1]) Deussen, Sutra's, S. 295. [2]) Psych. VI. 9. 312 (II. S. 125 ff.).

aber nun: erstens, ob diese Erlebnisse solche eines und desselben Erlebenden sein müssen; und zweitens, wenn die erste Frage verneint wird, ob denn nicht auch zwei gleichzeitige Erlebnisse verschiedener Menschen eine numerische Identität begründen können. Beide Möglichkeiten vermögen wir keineswegs auszuschließen, ohne doch deshalb die im Texte dieses Paragraphen gegebene Erklärung für grundsätzlich verfehlt zu halten.

Und was zunächst die Identität eines von A und eines von B erlebten Objektes betrifft, so ist dies natürlich ein praktisch außerordentlich häufiger Fall. Niemand trägt Bedenken, wenn zwei Reisende in verschiedenen Jahren das Kolosseum betrachtet haben, zu sagen, sie hätten dasselbe Gebäude gesehen. Allein die Erkenntnis liegt ziemlich nahe, daß diese Ausdrucksweise ein Sichversetzen des Einen in die Lage des Andern zur Voraussetzung hat (oder auch das Sichversetzen eines Dritten in die Lage Beider). Denn irgend jemand muß doch die Aussage der Identität vollziehen, und zwar jemand, der von beiden Erlebnissen Kenntnis hat. Von den Erlebnissen verschiedener Personen aber, unmittelbar als solchen, hat kein Mensch Kenntnis. Es muß also, damit eine solche Aussage überhaupt möglich werde, der Eine dem Andern von seinem Erlebnis (oder auch Beide von den ihrigen einem Dritten) Kenntnis geben. Und nur, wer in dieser Weise von dem fremden Erlebnis Kenntnis nimmt, kann dessen Identität mit dem eigenen behaupten. Allein indem er von jenem Kenntnis nimmt, ist damit auch schon ein zweites eigenes Erlebnis gesetzt: ich erkläre jetzt für identisch das Kolosseum, das ich gesehen habe, und das Kolosseum, von dem ich mir denke, daß es der Andere gesehen hat, d. h. von dem ich mir denke, daß ich es in seiner Lage gesehen hätte. Dieser Fall ist somit für den Begriff der Identität immerhin sekundär, und der primäre Fall, von dem die Analyse auszugehen hat, bleibt derjenige zweier aufeinanderfolgender Erlebnisse eines und desselben Erlebenden.

Um so mehr aber gilt Entsprechendes von dem Falle gleichzeitiger Erlebnisse mehrerer Erlebender. Denn auch dieser ist häufig genug, und niemand nimmt Anstand, wenn zwei Leute vor dem Straßburger Münster stehen, oder zugleich von zwei Aussichtspunkten aus auf dieselbe Gletscherspitze blicken, zu sagen, sie hätten dasselbe Objekt gesehen. Indes liegt hier gleichfalls zu Tage, daß eine solche Aussage nur möglich ist, wenn beide Erlebnisse in Einem Bewußtsein identifiziert werden. Und auch, wie dies geschieht, ist unschwer einzusehen: indem nämlich nachträglich der Eine dem Andern (oder Beide einem Dritten)

sein Erlebnis berichtet. Es handelt sich demnach in diesem Falle einfach um eine zusammengesetzte Anwendung des oben dargelegten Prozesses. A nämlich identifiziert einerseits den Gegenstand seiner früheren Wahrnehmung mit dem seines jetzigen Phantasmas, andererseits den letzteren mit dem Gegenstande der früheren Wahrnehmung des B, und erst durch diese Vermittlung die Objekte der beiden früheren (gleichzeitigen) Wahrnehmungen untereinander. Somit ist die Gleichzeitigkeit sogar ein tertiäres Moment, das sich erst aus der Verbindung zweier successiver Erlebnisreihen ergibt — und zwar ein grundsätzlich bedeutungsloser Spezialfall, da es dem Identifikationsprozeß ganz zufällig ist, ob die identifizierten Erlebnisse in denselben Zeitpunkt oder in verschiedene Zeitpunkte gesetzt werden. Und um so mehr wird die Analyse des Identitätsbegriffes an den primären Fall sich halten müssen, d. h. an die Identifizierung zweier successiver Erlebnisse Eines Erlebenden.

4) Doch es tut not, eine Inkonzinnität zu berichtigen, deren wir uns schon mehrfach, und in den letzten Worten wiederum, schuldig gemacht haben. Wir sagten nämlich soeben, es würden zwei Erlebnisse identifiziert. Allein dies ist unmöglich. Vielmehr wurde oben mit Bedacht die Wendung gebraucht, numerische Identität finde nur statt zwischen den Gegenständen zweier Erlebnisse. Woher dies kommt, wird später einmal zu erörtern sein. Hier ist uns lediglich die Tatsache selbst wichtig. Und diese braucht wohl nur an einigen Beispielen aufgezeigt zu werden, um volle Ueberzeugung zu erwecken. Ein Mensch, den ich gestern sah und heute sehe, kann derselbe Mensch sein; aber mein gestriges und mein heutiges Sehen kann nie dasselbe Sehen sein. Mein Ich, dessen ich mir gestern bewußt wurde und heute bewußt werde, kann dasselbe Ich sein; aber mein gestriges und mein heutiges Bewußtwerden kann nie dasselbe Bewußtwerden sein. Ein Gedanke, den ich gestern dachte und heute denke, kann derselbe Gedanke sein (im objektiven Sinne von § 2. 2); aber mein gestriges und mein heutiges Denken kann nie dasselbe Denken sein. Kurz, dem Erlebnis ist es wesentlich, in Einem Zeitpunkt sich zu erschöpfen, also vorüberzugehen; identisch dagegen kann nur sein, was durch mehrere Zeitpunkte sich erstreckt, also dauert. Somit kann das Identische nie ein Erlebnis sein, sondern nur der Gegenstand von Erlebnissen: und zwar mehrerer Erlebnisse, von denen jedes ihn in Einem Zeitpunkte seiner Dauer ergreift; und eben dies sagt die Behauptung einer Identität, daß der Gegenstand mehrerer Erlebnisse durch die Zeitpunkte derselben hindurch als derselbe persistiere.

5) Die Erlebnisse, deren Gegenstände der Identifizierung unterliegen, können jedoch in einem zweifachen Verhältnisse zueinander stehen. Sie können unmittelbar aufeinander folgen, oder durch Erlebnisse anderen Inhalts voneinander getrennt sein. Jenes findet z. B. statt, wenn ich durch längere Zeit eine im Winde flatternde Fahne betrachte; dieses, wenn ich nach mehrjähriger Trennung einem alten Freunde wieder begegne. Die Unterscheidung dieser beiden Fälle ist für uns deshalb von Bedeutung, weil sie zu dem Begriffe der Identität sichtlich in einer Beziehung von verschiedener Enge stehen. Und zwar erweist sich bei näherer Untersuchung der Fall der unmittelbaren Succession an zwei Kennzeichen als derjenige, von dem dieser Begriff ursprünglich abgezogen ist. Erstlich: bei jeder Identifikation auf Grund intermittierenden Erlebens machen wir die Annahme, daß einem in günstigen Umständen befindlichen Beobachter der identische Gegenstand während der ganzen, zwischen den beiden Erlebnissen liegenden Zeit auch Objekt unmittelbar aufeinander folgender Erlebnisse hätte sein können. Was wir also in diesem Falle mit der Identifikation zunächst behaupten, ist die Möglichkeit des anderen Falles. Wer den wiedergefundenen Freund während seiner ganzen Abwesenheit begleitet hätte, der hätte seine Identität in derselben Weise erfahren, in der ein Betrachter die Identität der flatternden Fahne erfährt. Diese Weise bildet daher offenbar den ursprünglichen Inhalt der Identitätsaussage. Sodann: wo die Identifikation nicht in dieser ursprünglichen Weise, wo sie demnach auf Grund zeitlich auseinanderliegender Erlebnisse erfolgt, da wird die mangelnde Kontinuität des Erlebens ersetzt durch einen Akt des Wiedererkennens, der jedenfalls nahe verwandt ist dem, was in uns vorgeht, wenn wir die spezifische Gleichheit zweier Erlebnisse aussagen. Auf Grund der Aehnlichkeit nämlich zwischen dem Gegenstande des gegenwärtigen und demjenigen des vergangenen Erlebnisses sprechen wir von ihrer numerischen Identität, d. h. zunächst von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Erlebens dieses Gegenstandes: er muß derselbe sein, denn wir erkennen ihn wieder. Von einem solchen Wiedererkennen aber finden wir im Falle des kontinuierlichen Erlebens nichts: daß die im Winde flatternde Fahne dieselbe bleibt, während ich sie betrachte, dies weiß ich, ohne ihre Erscheinungen während verschiedener Augenblicke zu vergleichen. Das Wiedererkennen ist somit ein sekundäres Moment, welches nicht notwendig zu der Identitätsaussage gehört: ebenfalls ein Zeugnis dafür, daß die Identifikation der Objekte unmittelbar aufeinander folgender Erlebnisse den Grundfall der Identifikation überhaupt darstellt. An

diesen werden wir uns deshalb im folgenden in erster Linie zu halten haben.

6) Mit alledem jedoch sind nur Anlässe der Identitätsaussage festgestellt; über ihren Inhalt ist noch gar nichts ausgemacht. Auch von zwei unmittelbar aufeinander folgenden Erlebnissen kann ja das zweite ebensowohl einen anderen Gegenstand haben wie denselben. Allein selbst dann, wenn man nun die Untersuchung in derselben Richtung noch weiter treiben wollte, wenn man etwa darauf hinwiese, daß, wenigstens bei sinnlichen Wahrnehmungen, der Uebergang von Einem Gegenstande zu einem andern nur dort stattfinde, wo eine Bewegung, entweder des wahrgenommenen Objektes oder des wahrnehmenden Subjektes, vor sich gehe, — auch so dürfte man nicht hoffen, diesen Inhalt zu erfassen. Denn abgesehen davon, daß die Rücksicht auf räumliche Bewegung bei der Identität des Ich oder eines Gedankens doch sicherlich keine Rolle spielen kann, könnten alle solche Beobachtungen immer nur die äußeren Bedingungen, nie den inneren Sinn der Identitätsaussage feststellen — ganz so, wie wir dasselbe früher (§ 13. 8) von der „Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung" im Verhältnis zum Dingbegriff ausführen mußten. Es ist nämlich nicht nur von vornherein klar, daß die Aussage: „Dieser Gegenstand ist derselbe wie jener" einen ganz anderen logischen Sinn hat als die andere: „Dieser Gegenstand wurde unmittelbar nach jenem wahrgenommen, ohne daß er oder der Wahrnehmende sich inzwischen bewegt hätte" — sondern wir können hier auch desselben Argumentes uns bedienen wie dort. Denn ganz ebenso wie den Begriff des Dinges setzt der Begriff der Bewegung auch den der Identität voraus. „Ein Ding bewegt sich" heißt ja eben: „dasselbe Ding nimmt nacheinander verschiedene Orte ein" — was also dieses heiße: „dasselbe Ding", kann unmöglich durch einen Hinweis auf die Tatsache der Bewegung erklärt werden.

Die Frage bleibt daher bestehen: was wird denn eigentlich durch die Identitätsaussage behauptet? Wir haben bisher gesehen: es wird durch sie jedenfalls auch behauptet, daß nacheinander zwei Erlebnisse stattgefunden haben, von welchen jedes einen Gegenstand hatte. Allein es läßt sich nicht verkennen, daß die Identitätsaussage ohne Zweifel darüber hinaus noch etwas anderes involviert; denn jenes trifft ja bei nichtidentischen Gegenständen ebenso häufig zu. Dieses Plus muß mithin das eigentliche Wesen der Identität ausmachen. Die Frage nach der Natur dieses Plus aber macht zunächst einen recht wenig hoffnungsvollen Eindruck. Denn es scheint, die beiden Erlebnisse seien doch

die einzigen Quellen unserer Kenntnis des Gegenstandes, und man sieht nicht recht ab, woher uns denn nun noch eine weitere Offenbarung über eine in diesen Erlebnissen nicht erfaßte Eigenschaft desselben zu teil werden könnte. Zugleich jedoch tritt wohl hinreichend deutlich die Analogie des Identitätsproblems mit dem Substanzproblem hervor. Dort waren es die Qualitäten, die allein sinnlich wahrgenommen wurden, und die dennoch eine Ergänzung durch ein nicht in dieser Weise wahrgenommenes Etwas, die Substanz, forderten, um zu Qualitäten eines Dinges zu werden; hier sind es die Gegenstandserlebnisse, die allein stattzufinden scheinen, und die doch eine Ergänzung fordern durch ein nicht in dieser Weise erlebtes Etwas, die Identität, um zu Erlebnissen eines identischen Gegenstandes zu werden. Wir müssen daher von vorneherein darauf gefaßt sein, auch zu einer analogen Auflösung beider Probleme zu gelangen, und ebenso darauf, auch die Stufen der dialektischen Entwickelung, über welche allein diese Auflösung zu erreichen sein dürfte, parallele Reihen bilden zu sehen. Diese Erwartung wird sich bestätigen, und uns zugleich den Vorteil bieten, daß wir unsere früheren terminologischen und sachlichen Festsetzungen über die einzelnen in dieser Entwickelung uns begegnenden kosmotheoretischen Denkrichtungen ohne weiteres werden voraussetzen und benutzen können.

§ 17

Für den animistischen Standpunkt (§ 11) beruht auch die Identität eines Gegenstandes auf der Lebendigkeit, sei es, daß man sie der Einwirkung einer besonderen Identitätsgottheit zuschreibe (personaler Animismus), sei es, daß sie als das Identitätsbewußtsein des Gegenstandes gedacht werde (konszientialer Animismus).

Allein dieselben Motive, welche zur Ueberwindung des animistischen Substanzbegriffes führen, bereiten das gleiche Schicksal auch dem analogen Identitätsbegriff.

ERLÄUTERUNG

1) Der Animismus ist überhaupt eine Denkweise, die vor der kosmotheoretischen Spekulation vorhergeht. Seine Begriffe können deshalb nur in seltenen Fällen philosophiehistorisch belegt werden. Vielmehr muß hier die Analyse des naiv-menschlichen und primitivgeschichtlichen Bewußtseins an die Stelle solcher Belege treten.

Doch nicht einmal dies kann direkt geleistet werden für die personale

Form des animistischen Identitätsbegriffes. Denn eine Identitätsgottheit ist, mir wenigstens, historisch nicht bekannt. Indes darf man diesen Umstand wohl als einen relativ zufälligen bezeichnen. Auf einer Denkstufe, auf der Gottheiten des Kampfes und Sieges, des Versuchens und Gelingens, des Anfangens und Aufhörens selbstverständlich sind, wird man schwerlich einen theoretischen Grund finden, warum nicht auch Gleichheit und Identität denselben Rang einnehmen sollten. Praktisch aber ist ja leicht verständlich, weshalb sie fehlen: weil nämlich wichtige menschliche Interessen doch nur selten unmittelbar an jene Beziehungen geknüpft sind. Höchstens beim Wiedererkennen des vermißten Menschen oder beim Wiederfinden des verlorenen Gutes könnte man eine solche Anknüpfung an die Identiät sich denken; und da wäre denn in der Tat gewiß niemand verwundert, etwa im griechischen Pantheon einen Ζεῦς ἀναγνωριστικός auftreten zu sehen. Wir beachten daher die Identitätsgottheit als eine wenigstens mögliche Form des animistischen Identitätsbegriffes.

Es lohnt nun nicht die Mühe, an dieser Stelle auf die schwierige religionspsychologische Frage nach dem Verhältnis der Gottheiten zu ihren spezifischen Funktionen einzugehen. Jedenfalls wäre die Meinung die, daß die Identitätsgottheit — möchte sie nun als „Gottheit der Identität im allgemeinen“ in die Gruppe der Dauergottheiten oder als „Gottheit der Identität dieser bestimmten Objekte“ in jene der Augenblicksgottheiten gehören — in der Identität konkreter Objekte sich wirksam erwiese, und daher auch brauchbar wäre als möglicher Zielpunkt kultischen Gebetes um Identität. Allein Wirksamkeit und Brauchbarkeit konstituieren, wie wir wissen (§ 11), die Lebendigkeit. Animistisch also wäre dieser Identitätsbegriff auf jeden Fall. Wir nennen aber diese Art des Animismus personal, um für einen bedeutsamen Gegensatz Kunstausdrücke zu bilden, der uns noch öfter begegnen wird. Er besteht in diesem Falle zwischen der Erklärung der Identität durch eine Identitätsgottheit einerseits, ihrer Zurückführung auf eine Bewußtseinstatsache des identischen Gegenstandes andererseits. Diese konszientiale Form des animistischen Identitätsbegriffes müssen wir nun etwas näher ins Auge fassen.

2) Der konszientiale Identitätsbegriff ergibt sich als notwendige Folge aus dem animistischen Dingbegriff. Denn wenn wir auch seinerzeit (§ 11. 3) die Dingbelebung einschränkten auf gewisse einfache Lebendigkeitsgefühle, so kann doch, wie später noch zu zeigen sein wird, gar kein Bewußtsein gedacht werden, das nicht ein Ichbewußtsein als ein wesentliches Moment enthielte. Allein dieses Ichbewußt-

sein bleibt, eben als solches, sich stets spezifisch gleich, auch wenn die anderen Bewußtseinsmomente sich ändern. Wenn jedoch ein B, das sich nicht ändert, erlebt wird als gleichzeitig mit einem A, das sich ändert, dann verknüpft sich mit jenem B ein Gefühl der Stetigkeit (Kontinuität), auf Grund dessen von B Dauer ausgesagt wird — wie ebenfalls an seinem Orte näher darzulegen sein wird. Jedes Ichbewußtsein wird deshalb *eo ipso* als ein dauerndes erlebt; und offenbar meinen wir gar nichts anderes, wenn wir von unserer eigenen Identität reden, als daß wir uns bewußt seien eines dauernden Ichbewußtseins, während alle andern Bewußtseinstatsachen sich ändern können. Nun enthält aber für den animistischen Standpunkt jedes Ding ein Lebendigkeitsbewußtsein, daher auch ein Ichbewußtsein, somit auch ein Bewußtsein der eigenen Identität, und zwar als ein Gefühl der Stetigkeit des Ich (Ichkontinuität). Auf diesem Standpunkte ist demnach gar nicht fraglich, was denn, wenn die numerische Identität des Gegenstandes zweier Erlebnisse ausgesagt wird, damit außer dem Stattfinden dieser Erlebnisse noch behauptet werde? Es wird nämlich außerdem noch behauptet, daß dieser Gegenstand vom ersten bis zum zweiten Erlebnis ein Identitätsbewußtsein, eine Ichkontinuität erlebe. Das Identitätsbewußtsein des Gegenstandes also ist für diese Denkstufe seine Identität. Und in der Tat können wir dies um so zuversichtlicher aussprechen, als wir ja diesen Sachverhalt mit voller Sicherheit feststellen können in jenen Fällen, in denen wir selbst noch den animistischen Standpunkt zu teilen pflegen: ich meine in Bezug auf andere Menschen. Hier mögen wir vielleicht praktisch außer stande sein, das Vorkommen des Identitätserlebnisses im fremden Bewußtsein mit absoluter Zuverlässigkeit zu konstatieren; allein trotzdem gilt uns dasselbe theoretisch als das letzte Kriterium der numerischen Identität: sobald wir überzeugt sind, daß der Andere sich selbst als denselben Menschen weiß, so verliert die Frage, ob er es auch wirklich sei, ihren Sinn. (Sogar wer sich in pathologischen Zuständen für einen Anderen hält, hat doch nie ein Identitätsbewußtsein in Beziehung auf die wirklichen Erlebnisse dieses Anderen; hier bezieht sich daher der eventuelle Zweifel gleichfalls nur auf das Identitätsbewußtsein selbst, und nicht auf die Stringenz seines Zeugnisses für die Identität.) In derselben Weise aber steht der Animist allen Dingen gegenüber.

Nur das wäre noch zu erläutern, mit welchem Recht wir aus dem animistischen Begriff des Dinges auf den animistischen Begriff der Identität von Gegenständen schließen können. Denn oben (§ 10. 4) faßten wir ja den ersteren Begriff enger als den zweiten, indem wir

das Ding definierten als sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand. Indes beantwortet sich diese Frage zum Teil von selbst. Denn Eine Art von nicht sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen, nämlich das Ich als Bewußtseinssubjekt, gibt ja eben für die animistische Identifizierung der Dinge das Modell ab, und kann deshalb gewiß unserer allgemeinen Erklärung subsumiert werden. Und sollte es andere nicht sinnlich wahrnehmbare Gegenstände — etwa Gedanken im objektiven Sinne (§ 2. 2) — überhaupt geben, so ist zu erwarten, daß auch für sie dieselbe Analogie Geltung wird beanspruchen können.

3) Daß nun diese konszientiale Form des animistischen Identitätsbegriffes fallen muß, sobald der animistische Dingbegriff fällt, ist selbstverständlich: sind die Dinge tot, bewußtlos, so können sie auch kein Identitätsbewußtsein haben, und die Frage, worin ihre Identität bestehe, ist dann wieder eine offene. Allein auch seine personale Form könnte diesen Wandel der Denkweise nicht überdauern. Denn mit demselben (relativen) Rechte, mit dem die Gesetzmäßigkeit des Geschehens spontane Lebensäußerungen der Dinge selbst auszuschließen scheint, widerspricht sie auch einem spontanen Eingreifen von Gottheiten. Ganz ebenso daher wie aus der unberechenbaren Vitalität eines Lebewesens der berechenbare Automatismus des Dinges wird, wird auch aus der spontan wirkenden Gottheit ein notwendig wirkendes Prinzip — eine Potenz, eine Kraft, eine Idee. Damit aber ist schon der animistische Standpunkt verlassen, und der metaphysische an seine Stelle getreten.

§ 18

Für den metaphysischen Standpunkt (§ 12) beruht auch die Identität der Gegenstände zweier Erlebnisse darauf, daß neben oder zwischen denselben ein nicht wahrnehmbares Etwas besteht, mag nun dieses als Prinzip der Identität (substantielle Metaphysik) oder als Beziehung der Identität (attributive Metaphysik) bestimmt werden.

Allein auch diese Position scheitert an der psychologischen Forderung, die Wahrnehmungen aufzuzeigen, auf denen unser empirisches Wissen um Identität beruhen müsse, da der außerempirische Identitätsbegriff der Metaphysik dieser Forderung nicht genügen kann.

ERLÄUTERUNG

1) Die substantielle Metaphysik entsteht aus dem personalen Animismus, wie schon am Ende des vorigen Paragraphen

angedeutet wurde: aus den unberechenbaren Eingriffen einer Gottheit entwickelt sich die gesetzmäßige Teilnahme an einem Prinzip; und die Behauptung, zwei Objekte seien identisch, heißt für diesen Standpunkt, es erscheine an ihnen das Prinzip der Identität: ein Prinzip, das ja gewiß etwas anderes ist als die Erlebnisse des identischen Gegenstandes, und das daher insofern den Forderungen entspricht, die sich aus unserer Formulierung des Identitätsproblems (§ 16. 6) an den Identitätsbegriff ergaben. Auch darf nicht übersehen werden, daß diese Betrachtungsweise, die vielen modernen Historikern der Philosophie so verkehrt scheint, daß sie sie nicht einmal sehr alten Denkern zutrauen mögen, im Grunde dieselbe ist, die noch heute bei einem großen Teile der Naturforscher herrscht. Denn wer ein Wort wie *Schwerkraft* oder *Gravitationsgesetz* nicht bloß bildlich, sondern buchstäblich verwendet, der meint doch gleichfalls, das Wesen zahlreicher einander ähnlicher wahrnehmbarer Vorgänge (Fallbewegungen, Gestirnbewegungen usw.) am besten ausdrücken zu können durch den Hinweis auf ein unwahrnehmbares Etwas, das in ihnen allen sich manifestiere. Wer deshalb an solchen Begriffen keinen Anstoß nimmt, der sollte zum mindesten den metaphysischen Begriff eines Identitätsprinzips nicht von vorneherein als absurd verwerfen.

2) Ich habe hier natürlich in erster Linie PLATON im Auge, bei dem wir [1]) die Ideen der Dasselbigkeit und Andersheit (τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἥ τε ταὐτοῦ φύσις καὶ ἡ θατέρου) nicht selten erwähnt finden. Wir berühren damit zum ersten Mal die platonische Ideenlehre, auf die wir ja noch öfter zurückkommen werden. Aber gleich hier muß ich bemerken, daß die „Idee" für PLATON eine dreifache Bedeutung hat, und daß jede Beurteilung seiner Lehre einseitig bleibt, die nicht alle diese ihre Funktionen ins Auge faßt. Sie ist nämlich erstens das Objekt des logischen Denkens, zweitens der Seins-Grund für die Ordnung der konkreten Dinge nach Gattungen und Arten, und drittens Wertmaßstab und Musterbild für deren Vollkommenheit. Die Idee des Schönen z. B. ist einmal das, was die Definition des Schönen meint, und worauf sie sich in derselben Weise bezieht, in der sich die Aussagen über einzelne schöne Dinge auf diese beziehen; sodann dasjenige, was die Ursache davon ist, daß die vielen einzelnen schönen Dinge in dieser Eigenschaft übereinstimmen; endlich der Grenzbegriff der vollkommenen Schönheit, auf welchen jene schönen Einzeldinge als auf ihren Maßstab und ihr Vorbild dadurch hinweisen, daß sie zwar alle die Schönheit enthalten, jedoch nur in bedingter, beschränkter, unreiner Weise. Die Idee ist also für PLATON: semasiologisches Objekt, typologisches Prinzip und axiologisches Ideal. Von diesen ihren drei

[1]) z. B. Theaet. p. 185 c; Tim. p. 35 a.

Funktionen nun haben für ihn selbst ohne Zweifel die erste und weiterhin die dritte im Vordergrunde gestanden. Wir dagegen müssen diese der Ethik überlassen, und können auf jene erst später eingehen. Und auch über ihre zweite Funktion, die hier allein in Betracht kommt, mag einstweilen das oben Gesagte genügen.

3) Dagegen entsteht aus dem konszientialen Animismus eine attributive Metaphysik. In Bezug auf die Identität kennzeichnet LOTZE [1]) diesen Prozeß treffend mit den Worten: „Die Erinnerung, mit welcher die Seele wirklich ihre zeitlich auseinanderliegenden Erlebnisse in ein sammelndes Bewußtsein verknüpft, wird zu dem formellen Begriff einer Einheit mit sich abgeblaßt, die auf irgend eine, freilich gar nicht mehr nachfühlbare Weise auch jenen unbewußten und selbstlosen Substanzen zukomme." Und obwohl es sich hiebei gewiß wirklich um eine „gar nicht mehr nachfühlbare Weise" handelt, so ist dies dennoch ohne Zweifel die in der Philosophie, und (durch ihren Einfluß) auch im gewöhnlichen Leben herrschende Auffassung der Identität. Der früher und der später erlebte Gegenstand sind identisch — dies wird als eine objektive Tatsache betrachtet, die von uns nur festgestellt werden kann; — ohne daß jemand daran dächte, diese Tatsache wäre Inhalt eines besonderen Identitätserlebnisses. Ich sehe jetzt einen Berg; im nächsten Augenblick, oder auch nach längerer Zeit, sehe ich wieder einen Berg; zwischen diesen beiden Bergen — so ist die Meinung — findet etwas statt, oder besteht etwas, das wir Identität nennen; dieses Etwas aber wird weder gesehen noch gehört etc., und auch nicht unmittelbar im Bewußtsein erlebt, folglich überhaupt nicht wahrgenommen. Es ist somit, als ein unwahrnehmbares Plus gegenüber den Erlebnissen, in ganz demselben Sinne Objekt eines metaphysischen Begriffes wie dies oben (§ 12) die Substanz war. Allein auch die Frage wird sich dann hier ebenso wie dort erheben, ob denn diese Annahme unsere Aussagen über Identität irgendwie verständlich zu machen geeignet ist.

4) Ich habe hier mit Absicht davon abgesehen, daß die Identität, ihrer metaphysischen Auffassung nach, schon seit ARISTOTELES [2]) zu den Beziehungen gezählt wird; denn diesen Begriff wollen wir erst im nächsten Kapitel erörtern, und es kam mir hier gerade umgekehrt darauf an, diese Erörterung zunächst durch die Besprechung eines Einzelfalles vorzubereiten. Im übrigen tritt der metaphysische, und darum (vgl. § 12. 9) notwendigerweise schließlich agnostische Charakter des herkömmlichen Identitätsbegriffes hinreichend an der Verlegenheit zu Tage, in der sich seine Vertreter befinden, sobald es gilt, die Identität zu definieren. So sagt ARISTOTELES [3]), identisch seien

[1]) Mikr. III, S. 543. [2]) Metaph. V. 15, p. 1021 a 8. [3]) Ibid. Z. 11.

solche Dinge, deren Substanz Eine sei; und CHR. WOLFF [1]): „Identisch ist, was von sich in der Einzahl ausgesagt werden kann, oder, was dem widerstrebt, doppelt zu existieren ... Z. B. dieses Dreieck kann von sich ausgesagt werden, denn dieses Dreieck ist dieses Dreieck und kein anderes; und dasselbe kann auch nicht doppelt existieren; daher ist es numerisch identisch." Solch tautologisches Gerede zeigt doch wohl deutlich genug, daß das Denken auf ein Nebengeleise geraten ist und dort festsitzt.

5) Was nun die Ueberwindung dieser metaphysischen Identitätsbegriffe (nämlich des attributiven und des substantiellen) betrifft, so entwickelt sich der Gedankengang ganz parallel demjenigen, der in analoger Weise den metaphysischen Substanzbegriff zum Gegenstande hatte, und den ich hier (insbesondere aus § 12. 15—16) als bekannt voraussetzen darf. Die metaphysische Identität (sei es nun als Prinzip oder als Relation) will die Einheit des Gegenstandes zweier Erlebnisse erklären. Soll jedoch eine solche Erklärung nicht völlig gegenstandslos sein, so müssen wir von dieser Einheit etwas wissen, denn sonst wäre nichts da, was erklärt werden könnte. Nun verlangt die bekannte psychologische Voraussetzung, daß für jedes Wissen, als für ein Vorstellen, die Wahrnehmung müsse aufgezeigt werden können, auf die es sich stützt. Entweder also ist diese Einheit wahrnehmbar, dann bedarf es keiner metaphysischen Identität; oder sie ist nicht einmal wahrnehmbar, dann gibt es überhaupt kein Wissen um Identität und daher erst recht keinen Grund zur Annahme eines metaphysischen Identitätsprinzips oder einer metaphysischen Identitätsrelation. Denn daß diese selbst nicht wahrnehmbar sein können, folgt aus ihrem Begriffe. Mit anderen Worten: entweder es gibt einen empirischen Identitätsbegriff (im Sinne der rezeptiven Erfahrung), dann ist der außerempirische Identitätsbegriff der Metaphysik entbehrlich; oder es gibt keinen, dann ist er überflüssig. Auf jeden Fall somit vermag er diesem Dilemma nicht stand zu halten; aber auch das läßt sich zuversichtlich erwarten, daß dieses Dilemma, einmal so formuliert, nur im negativen Sinne werde entschieden werden können.

§ 19

Auf dem ideologischen Standpunkte (§ 13) kann man zunächst versuchen, die Identität als Inhalt einer besonderen Wahrnehmung zu fassen; sobald sich jedoch dies als unmöglich erweist, muß dazu fortgeschritten werden, die Identität überhaupt zu leugnen, und die Illusion ihres Vorkommens durch die bloße spezifische Gleichheit zwischen den Inhalten oder Gegenständen mehrerer Erlebnisse zu erklären.

[1]) Ontolog. § 182.

Allein wie die Praxis die Anerkennung einer wahren numerischen Identität postuliert (§ 13), so kann auch der von konkreten Einzelfällen abstrahierte Begriff der Identität diesen Einzelfällen nicht abgesprochen werden, ohne eine unzulässige logische Verschiebung zu erleiden. Wenn daher ein empirischer Identitätsbegriff mit Recht gefordert werden kann, ein solcher aber aus Identitätsvorstellungen sich nicht ableiten läßt, so muß die ideologische Voraussetzung aufgegeben werden, daß ein empirisches Wissen um Identität nur als ein Vorstellen derselben möglich sei.

ERLÄUTERUNG

1) Der Versuch, eine besondere Identitätswahrnehmung, und demnach auch eine besondere Identitätsvorstellung zu konstruieren, ist natürlich vollkommen aussichtslos. Nicht einmal die innere Wahrnehmung kann die Identität des Ich in verschiedenen Zeitpunkten feststellen. Denn sie kann nur Tatsachen des Bewußtseins zum Gegenstande haben, die schon anderweitig vorhanden sind. Sagt man daher, unser Identitätsbegriff stamme aus der inneren Wahrnehmung, so heißt dies, er gründe sich auf ein anderes, von der inneren Wahrnehmung verschiedenes Erlebnis. Und dann wäre es also dieses Erlebnis, und nicht die innere Wahrnehmung, die jenen Begriff fundierte. Soll sich somit die Identität überhaupt in einer Bewußtseinstatsache, nämlich in einem Identitätsbewußtsein, ausdrücken, so kann dieses Bewußtsein doch jedenfalls kein Wahrnehmungsbewußtsein darstellen, sonst entstünde ja der Zirkel, daß die innere Wahrnehmung eine Wahrnehmung zum Gegenstande hätte, die (als innere) selbst wieder nur auf eine Wahrnehmung sich richten könnte, und so fort ins unendliche — oder doch eben solange, bis ein Datum der nicht-rezeptiven Erfahrung als Grundlage des Identitätsbegriffes anerkannt, und damit auch das ideologische Schema durchbrochen würde. Von einer Erfassung der Identität durch äußere Wahrnehmung aber kann erst recht keine Rede sein. Selbst in den Fällen, in welchen die beiden Erlebnisse, deren Objekte identifiziert werden sollen, demselben Sinnesgebiete angehören, wird doch die Identität ebenso gewiß weder gesehen noch gehört als sie keine Farbe und kein Ton ist; und wo gar dasselbe Objekt erst gesehen und dann getastet wird, steht nicht einmal ein Sinn zur Verfügung, der jene Identitätswahrnehmung liefern könnte.

2) In der Tat finde ich nur bei LOCKE Ansätze zu einer solchen Auffassung. Und auch bei ihm eben nur Ansätze. Denn wo er *ex professo* von

der Identität handelt [1]), steht er im wesentlichen auf dem Standpunkte der attributiven Metaphysik; und wenn er gelegentlich [2]) eine „Vorstellung der Identität" (*idea of identity*) kennt, so ist jene unglückselige Zweideutigkeit zu beachten, mit der er, ebenso wie auch DESCARTES, SPINOZA und HUME, das Wort *idea* sowohl für *Vorstellung* wie für *Begriff* gebraucht. Es bleibt vielmehr eigentlich nur Eine Stelle [3]) übrig, an der er behauptet, die Identität werde wahrgenommen: die innere Wahrnehmung nämlich erfasse zugleich mit jeder Vorstellung auch deren Identität mit sich selbst und ihre (numerische) Verschiedenheit von allen andern Vorstellungen. Und gewiß ließ sich etwas anderes auch gar nicht behaupten, sobald von der Identität einzelner Bewußtseinstatsachen die Rede sein sollte; denn, wie wir oben (§ 16. 4) gesehen haben, sind mehrere Bewußtseinstatsachen überhaupt nie miteinander identisch. Allein die These, die Identität einer Vorstellung mit sich selbst werde wahrgenommen, ist so ziemlich das Absurdeste, was sich denken läßt. Denn es gehört zum Begriff der Identität, die Gegenstände mehrerer Erlebnisse in Eins zu fassen. Insofern aber Eine Vorstellung wirklich Objekt zweier Erlebnisse sein kann (z. B. als Gegenstand zweier verschiedener Erinnerungsakte), wird ihre Identität gewiß ebensowenig wahrgenommen wie die eines zweimal gesehenen Hauses. Und sofern andererseits (wie dies LOCKES Meinung ist) eine nur einmal erlebte Vorstellung als mit sich selbst identisch bezeichnet wird, ist diese Aussage ganz ebenso absurd, als wenn man sagte, sie sei sich selbst ähnlich, mit sich selbst gleichzeitig, ihre eigene Ursache, oder ihr eigener Zweck. Es ist eben der sogenannte Satz der Identität (a = a) überhaupt sinnlos, wenn er wirklich als Aussage über Ein Objekt verstanden wird, und nicht entweder als logisches Postulat (Gleichwertigkeit aller Gedanken desselben Inhalts, ohne Rücksicht auf ihre zeitlichen und individuellen Verschiedenheiten) oder als mathematisches Theorem (Zulässigkeit der Vertauschung verschiedener Ausdrücke von gleichem Größenwert).

3) Wenn nun die Identität schlechthin unwahrnehmbar und unvorstellbar, und daher nach der ideologischen Voraussetzung auch unerfahrbar und unwißbar ist, so bleibt nur die Annahme übrig, unsere Identifikationen seien irrig; denn sie werden ja vorgenommen, nicht in der Meinung, transzendente Hypothesen aufzustellen, sondern vielmehr in der andern, über mögliche Objekte eines Wissens Erkenntnisse zu gewinnen und auszusprechen; ein solches Wissen um Identität aber scheint sich ja als unmöglich herausgestellt zu haben. Es handelt sich demnach bei allen Urteilen, die numerische Identität behaupten, um eine Täuschung: in Wahrheit hat jedes Erlebnis seinen besonderen Gegenstand; es gibt nichts dauerndes; alles entsteht und vergeht in Einem Augenblick.

[1]) Essay II. 27 (WW. I, S. 325 ff.). [2]) Ibid. I. 4. 3 (WW. I, S. 55). [3]) Ibid. IV. I. 4 (WW. II, S. 60 ff.).

Diese Lehre von der Momentanvernichtung wird sich jedoch zunächst verschieden gestalten, je nachdem ihre Vertreter in Bezug auf die ontologischen Fragen einen objektivistischen oder einen subjektivistischen Standpunkt einnehmen. Ist das letztere der Fall, wird somit die Existenz von objektiven Gegenständen überhaupt geleugnet, dann ergibt sich die These der Momentanvernichtung als selbstverständliche Konsequenz: wenn überhaupt nichts anderes existiert als subjektive Zustände, d. i. Bewußtseinstatsachen, und weder ein dauerndes Subjekt noch ein dauerndes Objekt (weder Seele noch Materie noch Ideen), dann folgt von selbst, daß es eine Identität nicht geben kann; denn daß Erlebnisse nicht identisch beharren können, wurde schon gezeigt. Gibt es dagegen Objekte, und insbesondere körperliche Dinge, so behauptet die Lehre von der Momentanvernichtung etwas keineswegs Selbstverständliches: daß nämlich die scheinbare Kontinuität ihres Daseins wirklich nur eine scheinbare sei, an deren Stelle wir uns in Wahrheit ein beständiges Vergehen und Entstehen zu denken hätten.

Allein auch die Natur dieser Identitätsillusion kann (und zwar in beiden Fällen) verschieden gedacht werden. Am nächsten liegt es, sich auf die Deutung zu beschränken, sie beruhe auf einer Verwechslung der numerischen mit der spezifischen Identität: tatsächlich seien sich die einzelnen Gegenstände bezw. Erlebnisse äußerst ähnlich; und hieraus zögen wir unberechtigterweise den Schluß, es seien dieselben. Indes, diese Auskunft ist nicht eben sehr tiefsinnig. Denn die Aehnlichkeit zweier zeitlich auseinanderfallender Erlebnisse resp. ihrer Objekte wird ja ihrerseits wieder denselben Schwierigkeiten unterliegen: wie können sie auch nur verglichen werden, wenn nicht einmal ein identisches Subjekt angenommen werden darf, das sie beide erlebte? Und sagte jemand, es werde das gegenwärtige Erlebnis bloß mit der Erinnerung an das vergangene verglichen, so übersieht er, daß schon der bloße Begriff der Erinnerung den der Identität voraussetzt; denn offenbar heißt Erinnern: jetzt dasselbe vorstellen, was schon früher einmal erlebt wurde. Es muß daher konsequenterweise jedenfalls der Aehnlichkeit ein Aehnlichkeitsbewußtsein, überhaupt der spezifischen Gleichheit ein Bewußtsein derselben substituiert werden; ist man aber einmal soweit, dann braucht man nicht mehr den Umweg über die spezifische Identität zu machen, um die numerische zu erklären. Sondern man kann jetzt sagen: die Illusion der Identität entsteht, indem zu einem gegenwärtigen Erlebnis ein eigenartiges Identitätsbewußtsein hinzutritt (mag nun dessen Wesen näher wie immer bestimmt

werden); manche Erlebnisse sind verknüpft mit diesem eigenartigen Bewußtsein „dasselbe wie ein früheres"; und, statt einfach ihre Verknüpfung mit diesem Bewußtsein auszusagen, prädizieren wir von ihnen irrigerweise wirkliche Identität mit einem Früheren. Dies ist ohne Zweifel die folgerechteste Gestalt des ideologischen Identitätsbegriffes.

4) Eine objektivistische Momentanvernichtung finden wir zunächst bei HERAKLIT [1]) wenigstens angedeutet, wenn es richtig ist, daß er lehrte, „alles vergehe und nichts bleibe", und das Reale „mit der Strömung eines Flusses verglich", sowie, daß er „Ruhe und Stillstand aus der Welt entfernte ... und allem eine (stetige) Veränderung beilegte". Als förmliches Lehrstück dagegen erscheint diese Ansicht bei den arabischen Atomisten des 9. Jahrhunderts, von denen ein moderner Historiker [2]) berichtet: „Wie die Accidenzen, so lehrten sie, bestehen aber auch die Substanzen ... nur einen Zeitpunkt. Jeden Augenblick schafft Gott die Welt aufs neue, so daß ihr jetziger Zustand weder mit dem unmittelbar vorhergehenden noch mit dem gleich folgenden in irgend einem wesentlichen Zusammenhange steht. Es gibt also eine Reihe aufeinander folgender Welten, die sich nur scheinbar als Eine Welt darstellen."

Die subjektivistische Momentanvernichtung andererseits tritt wohl zuerst bei den buddhistischen Idealisten auf, und der schematische Dialog eines Buddhisten und eines Vedantisten über die Identität, den wir bei ÇANKARA [3]) lesen, ist vielleicht überhaupt die eindringlichste unter den uns überlieferten Erörterungen dieses Gegenstandes. Aus diesem Grunde gebe ich dieselbe hier wieder, obwohl sie den Rahmen des Problems, soweit wir es bisher kennen gelernt haben, einigermaßen überschreitet, und obwohl wir deshalb auf sie (sowohl in diesem Kapitel wie später bei der Behandlung des Ich-Problems) noch werden zurückkommen müssen. Der Buddhist behauptet, daß „alles mit dem Augenblicke, in dem es besteht, zunichte werde". Gegen diese Lehre von der „Momentanvernichtung" (ich habe den Ausdruck von hier entlehnt) wendet der Vedantist ein: „Rückerinnerung ... ist nur möglich, wenn sie mit der Wahrnehmung einen und denselben Täter hat; denn es ist nicht möglich, daß ein Mensch sich erinnere an das, was ein anderer wahrgenommen hat.... Hiezu kommt, daß die Annahme eines Wiedererkennens, welche offenbar beweist, daß das Sehen und das Sicherinnern demselben Täter zukommt, von aller Welt zugestanden wird, indem man sagt: ‚ich habe damals jenes gesehen und sehe jetzt dieses' [4]). Denn das dabei sich betätigende Bewußtsein von dem eigenen Selbste kann er nicht leugnen und sagen: ‚ich bin nicht'." Der Buddhist repliziert, „daß dieses auch durch die Aehnlichkeit erklärlich sei". Duplik des Vedantisten: „Soll die Verknüpfung überhaupt möglich sein, so muß es einen einheitlichen Auffasser für die Aehnlichkeit des früheren mit dem späteren Augenblicke

[1]) A 7; vgl. Frg. 30, 90, 91, 126 (Diels). [2]) de Boer, Phil. im Isl. S. 59. [3]) Deussen, Sutra's, S. 353 f. [4]) vgl. Ibid. S. 515.

geben; ist dem aber so, so besteht dieser Eine während der beiden Augenblicke." Schlußwort des Buddhisten: „Der Satz: ‚dieses ist jenem ähnlich' ist eine neue Vorstellung, und hat seinen Grund nicht darin, daß die Zweiheit des früheren und des späteren Augenblicks aufgefaßt wird." Schlußwort des Vedantisten: „Soll dies nur eine neue Vorstellung sein, so wäre das Objekt, auf welches sie sich bezöge, nicht ‚dieses' und ‚jenes', sondern die Aehnlichkeit selbst; der Satz: ‚dieses ist jenem ähnlich' wäre sinnlos, und man dürfte nur sagen: ‚eine Aehnlichkeit ist'.... Und wenn auch mitunter bei einem Außendinge wegen der Möglichkeit einer Täuschung darüber, ob dieses jenes selbst oder ihm nur ähnlich sei, ein Zweifel möglich ist, so ist doch in betreff des auffassenden Subjektes niemals ein Zweifel darüber möglich, ob ich jener sei, oder ob ich ihm nur ähnlich sei; vielmehr ist es ganz ausgemacht, daß ebenderselbe, der ich gestern etwas sah, ebenderselbe es heute bin, der ich mich daran erinnere, indem ich mir meines Seins unmittelbar bewußt bin." Wie man sieht, vertritt hier der Buddhist die These der subjektivistischen Momentanvernichtung, und führt die Identitätsillusion auf die Verwechslung objektiver Identität mit einem subjektiven Aehnlichkeitsbewußtsein zurück. Es fehlt ihm zur vollen Konsequenz des ideologischen Identitätsbegriffes lediglich: einmal die Ersetzung des Aehnlichkeitsbewußtseins durch ein unmittelbares Identitätsbewußtsein; und sodann irgend eine Erklärung der Art und Weise, in der dieses Bewußtsein als auf die beiden Identifikationsglieder bezogen erlebt wird. Beides ist gewiß nicht unmöglich. An dem vedantistischen Hinweise auf das unmittelbare Identitätsbewußtsein des Subjekts dagegen dürfte, wie sich zeigen wird, der ideologische Identitätsbegriff selbst schließlich scheitern müssen.

Keineswegs günstiger präsentiert sich der Standpunkt der subjektivistischen Momentanvernichtung bei HUME. Auch er leugnet nicht nur [1]), „daß es in der Natur etwas derartiges gebe wie ein kontinuierliches Sein, welches sich erhält, auch wenn es aufhört, den Sinnen zu erscheinen", sondern behauptet auch [2]), dem Geiste (*mind*) komme keine „Identität in verschiedenen Zeiten" zu, da er nichts anderes sei „als ein Bündel oder Aggregat (*collection*) verschiedener Bewußtseinstatsachen (*perceptions*), welche einander mit unbegreiflicher Geschwindigkeit folgen, und sich beständig in Fluß und Bewegung befinden". Allein seine Erklärung der Identitätsillusion ist nun außerordentlich schwach, wenngleich sie den unnötigen Rekurs auf das Aehnlichkeitsbewußtsein vermeidet. Er meint nämlich [3]), der Begriff der Identität sei ursprünglich abgezogen von solchen Fällen, wo wir einen Gegenstand betrachteten, der sich nicht verändere; hier nun verhalte sich der Geist passiv und bemerke kaum den Uebergang von Einem Moment zum andern; eben dasselbe Bewußtsein eines „glatten und stetigen Fortganges" liege aber auch da vor, wo verwandte oder in enger Beziehung

[1]) Treatise IV. 2 (I. S. 501). [2]) Ibid. IV. 6 (I. S. 534). [3]) Ibid. IV. 2 (I. S. 492 ff.) und IV. 6 (I. S. 543).

stehende Gegenstände (*related objects*) sich nacheinander dem Geiste darbieten; und deshalb seien wir geneigt, auch solche für identisch zu halten: so verhalte es sich insbesondere mit zwei bald nacheinander folgenden Wahrnehmungen „desselben" Objekts, wenn etwa inzwischen das Auge geschlossen wurde, und mit dem Uebergang von einer Bewußtseinstatsache zur andern überhaupt. Allein hierauf ist nun zu erwidern: A) Diese Erklärung macht von vorneherein nur den Anspruch, gewisse Fälle der Identitätsillusion aufzuhellen; denn jene primären Fälle, wo in der Tat „dasselbe" Objekt konstant betrachtet wird, bleiben ganz außerhalb der Erörterung: wenn wir unter Identität gar nichts anderes verstehen als den beschriebenen „glatten Uebergang" zwischen numerisch verschiedenen Vorstellungen von spezifisch gleichem Inhalt, welchen Sinn hat es dann noch, zu sagen, es gebe überhaupt keine numerische Identität? Indes, die „Erklärung" der abgeleiteten Fälle hält ebensowenig Stich. Denn B): es ist offenbar unrichtig, daß unveränderte Objekte irgendwie ursprünglicher identisch wären als sich verändernde. Wenn ein Stück Holz angezündet wird, so wird der „Uebergang zu etwas Neuem" mindestens ebenso stark erlebt wie wenn ich von einer vorbeimarschierenden Kolonne erst den Vordermann sehe und dann einen Hintermann; trotzdem zweifelt niemand, daß das brennende Holz dasselbe ist wie das nicht brennende, der Hintermann dagegen ein anderer als der Vordermann. C) Es ist aber endlich auch nicht wahr, daß eine besondere „Neigung" bestünde, verwandte oder in engen Beziehungen stehende Objekte für identisch zu halten. Der Uebergang von Einem Anblick meines Tisches zu einem zweiten Anblick desselben (wenn inzwischen der Kopf abgewandt wurde) ist um kein Haar „glatter", gewohnter, regelmäßiger etc. als der von meinem Federwischer zu meinem Tintenfaß, oder von meinem linken Fuß zu meinem rechten Fuß, und doch denkt in diesen Fällen ebensowenig jemand an eine Identität wie in jenen irgend wer an ihr zweifelt. Die Humesche Identitätslehre ist somit besonders unglücklich, und als der konsequente ideologische Identitätsbegriff muß jener gelten, den wir oben in allgemeinen Zügen skizziert haben.

5) Der also entwickelte ideologische Identitätsbegriff gerät jedoch in vielfältigen Widerspruch mit seinen eigenen Voraussetzungen.

Zunächst: um die Identitätsillusion zu erklären, mußte er ein Identitätsbewußtsein heranziehen. Allein es ist nur billig, dieses nun auf seine psychologische Natur ebenso scharf zu untersuchen wie das Wissen um die Identität selbst. Besteht es in Vorstellungen? Unmöglich! Denn wenn schon die wirkliche Dasselbigkeit Eines Gegenstandes mit einem zweiten weder innerlich noch äußerlich wahrgenommen werden konnte, was sollte denn in dieser Hinsicht die scheinbare Dasselbigkeit vor ihr voraushaben? In der Tat braucht man nur auf die Versuche zu blicken, die zum Behufe der Analyse

dieses Identitätsbewußtseins unternommen wurden, um zu sehen, daß die Ideologie hier vollkommen Schiffbruch leidet. Da wird gesagt: auf die „Glätte" und „Unmerklichkeit" des Ueberganges von Einem Erlebnis zum andern komme es an. Aber wird man sich dieser Seiten des Erlebens bewußt, indem man sie vorstellt? Gehören Plötzlichkeit, Ueberraschung, Kontrast und ihr Gegenteil zu dem objektiven Inhalt, und nicht vielmehr zu der subjektiven Weise des Erlebens? Rechnen wir nicht alle diese Modalitäten des Affiziertwerdens und Reagierens zu einer ganz anderen Art der Bewußtseinstatsachen als zu den Vorstellungen? Und dasselbe gilt von dem Bewußtsein der Verschiedenheit und Aehnlichkeit, das ja letztlich selbst auf einem Chok des größeren oder geringeren Kontrastes beruhen muß. Kann somit, dem Gesagten zufolge, die Ideologie selbst die Illusion, d. h. ein irriges Wissen um die Identität, nur erklären unter Rekurs auf Bewußtseinstatsachen, die nicht Vorstellungen sind, warum sollte dann nicht dieselbe Vergünstigung auch dem wahren Wissen um die Identität zu gute kommen? Der ganze Nerv der ideologischen Argumentation war ja die Folgerung: ein Wissen um Identität wäre nur möglich auf Grund von Vorstellungen derselben; nun gibt es aber keine solchen Vorstellungen; folglich gibt es auch jenes Wissen nicht, und alles scheinbare Erleben von Identität ist nichts als eine Illusion. Allein nun zeigt sich: auch diese Illusion wäre nicht möglich ohne ein solches Wissen um Identität, welchem nicht Vorstellungen zu Grunde liegen. Damit bricht jedoch der Obersatz jenes Schlusses, die ideologische Voraussetzung, zusammen, und mit ihr auch die Konklusion: die Lehre von der Momentanvernichtung.

Indes, noch in einer ganz anderen Weise streitet diese Lehre mit ihren Voraussetzungen. Die ganze Ideologie nämlich beruhte doch auf dem Axiom, daß unser Wissen um die Dinge notwendig auf Erfahrung sich gründe, und weder angeboren noch geoffenbart sei; und dieses Axiom anzuzweifeln wird sich schwerlich ein Grund ergeben. Aus ihm folgt nun für unsern Fall, daß auch der Begriff der Identität von einzelnen konkreten Identifikationen abgezogen sein muß. Man sollte daher glauben, gerade für den Ideologen müßte hier die einzige Aufgabe der Kosmotheorie dahin gehen, den Begriff der Identität zu zergliedern, d. h. anzugeben, was wir in diesen einzelnen Fällen unter Identität verstehen; unter allen Umständen aber müsse die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf jene Fälle ganz außer Zweifel bleiben. Denn gewiß kann korrekte Zergliederung einen Begriff nicht ver-

ändern. Allein, wie wir gesehen haben, ist das Gegenteil eingetreten. Die Frage war: was meinen wir, wenn wir die Gegenstände zweier Erlebnisse identisch nennen? Und die Antwort lautete: wir meinen gar nichts, denn jene Gegenstände sind gar nicht identisch. Es wird demnach der Begriff der Identität nun gerade jenen Fällen abgesprochen, von denen er ursprünglich abstrahiert war. Somit muß er unter dem Vorgeben, er werde zergliedert, verändert worden sein. Das heißt: es wurde gar nicht der aufgegebene Begriff zergliedert, sondern ein anderer. Und dies wiederum heißt: die Zergliederung war unrichtig. Es mag ja sein, daß Identität in einem gewissen Sinne überhaupt zwei Gegenständen nicht zukommt; allein dann ist das jedenfalls nicht der Sinn, nach dem gefragt wurde, da ja dieser Sinn uns überhaupt nur von jenen Gegenständen her bekannt war. Es ist, als ob ein Physiker, vor die Aufgabe gestellt, ein bestimmtes Phänomen zu erklären, also schlösse: dieses Phänomen kann nur ein elektrisches Phänomen sein; aber die Gesetze der Elektrizitätslehre können das Phänomen nie und nimmer erklären; folglich hat das Phänomen überhaupt nicht stattgefunden. Ebenso schließt der Ideologe, vor die Aufgabe gestellt, den Begriff der Identität zu zergliedern: dieser Begriff wäre nur möglich auf Grund einer Vorstellung von Identität; aber Identität kann nicht vorgestellt werden; *ergo* gibt es den Begriff der Identität überhaupt nicht. Natürlich wäre im ersten Fall zu erwidern: wenn es richtig ist, daß dieses Phänomen durch die Gesetze der Elektrizitätslehre nicht erklärt werden kann, so ist es eben kein elektrisches Phänomen; daß es dagegen nicht stattgefunden habe, kann unmöglich deduktiv erwiesen werden. Ebenso wird man hier sagen müssen: wenn es richtig ist, daß Identität nicht vorgestellt werden kann, so beruht eben ihr Begriff nicht auf Vorstellungen; daß er jedoch gar nicht existiere, kann unmöglich analytisch gefolgert werden. Und zwar um so weniger, können wir hinzufügen, als die Lehre von der Momentanvernichtung den Begriff der Identität fortwährend selbst voraussetzt. *Ein Anderes* und *Dasselbe* sind ja korrelate Begriffe. Behaupten, a_2 sei ein anderes als a_1, heißt: ihm die Identität mit a_1 absprechen; aber ein Begriff, der gar nicht gedacht werden kann, kann auch nicht einem Subjekte abgesprochen werden. Um also behaupten zu können, es gebe keine Identität, muß ich doch erst wissen, was ich unter Identität verstehe; allein, daß ich unter Identität gar nichts verstehe, war ja der einzige Grund, der dafür angeführt wurde, daß es Identität überhaupt nicht geben könne. Folglich steht diese letztere Behauptung mit ihren eigenen Voraussetzungen

im Widerspruch. Und es zeigt sich so aufs neue, daß der Ausgangspunkt des ganzen ideologischen Gedankenganges ein unrichtiger sein muß: Identität muß allerdings erlebt werden können, aber freilich nicht als Vorstellungsinhalt. Ist sie jedoch dies nicht, d. h. nicht ein objektives Datum (der rezeptiven Erfahrung), dann scheint nichts übrig zu bleiben als die Annahme, sie sei vielmehr eine subjektive Zutat (der reaktiven Erfahrung). Und das muß die Position sein, welche die Kosmotheorie auf ihrer nächsten Stufe unserem Problem gegenüber einnimmt.

§ 20

Für den kritizistischen Standpunkt (§ 14) ist auch die Identität eine subjektive Zutat, nämlich eine Kategorie, unter welche unser Verstand die Gegenstände eines früheren und eines späteren Erlebnisses bringt.

Indes, auch hier ist es vollkommen unmöglich, die psychologische Natur dieser kategorialen Zutat in befriedigender Weise zu bestimmen.

ERLÄUTERUNG

1) Die Metaphysik hatte die Identität begreifen wollen als ein äußeres Band zwischen dem Gegenstande des früheren und dem des späteren Erlebnisses; allein es zeigte sich, daß ein solches unser empirisches Wissen um die Identität nicht erklären konnte. Die Ideologie andererseits leugnete die Identität überhaupt, die sie in den rezeptiv erfahrenen Vorstellungsinhalten vergeblich suchte; hiedurch vermochte sie aber unserem Identitätsbegriff seinen wohl verständlichen Inhalt nicht zu entziehen. Es blieb daher, wenn die Identität weder ein äußeres Etwas sein kann noch ein rezeptives Datum des Bewußtseins, nichts übrig als die Annahme, sie sei eine reaktive Bewußtseinstatsache, eine subjektive Zutat zu dem Inhalte des Wahrnehmens und Phantasierens, kurz des Vorstellens. Der Kritizismus meint nun, dieser Sachlage gerecht zu werden, indem er die Identifikation als eine aktive Funktion des Verstandes faßt, welche die beiden zu identifizierenden Gegenstände unter den Verstandesbegriff (die Kategorie) der Identität bringt und so die Erkenntnis resp. die Aussage ermöglicht, sie seien „derselbe" Gegenstand. Die Frage ist nur, ob dies in der Tat die richtige Art ist, jenem Postulat gerecht zu werden, und ob sich diesem Versuche nicht ganz ähnliche Bedenken in den Weg stellen, wie sie auch schon dem analogen Substanzbegriff entgegentraten. Und dies dürfte sich denn auch wirklich so verhalten.

2) KANT hat in seine Kategorieentafel eine besondere Kategorie der Identität nicht aufgenommen. Dies mag seinen Grund zum Teil darin haben, daß er die Identität (als die Dauer des Beharrlichen) in der Substantialität schon enthalten glaubte, zum Teil auch darin, daß die Identität nicht ebenso notwendigen und allgemeinen Erkenntnissen zu Grunde zu liegen scheint wie andere Kategorien; denn es ist zwar unmöglich, eine Qualität zu erleben, ohne sie auf ein Ding zu beziehen; aber es ist sehr wohl möglich, einen Gegenstand zu sehen, ohne ihn mit einem anderen zu identifizieren: gibt es ja auch „neue" Objekte, welche einer solchen Identifikation geradezu widerstreben. Endlich hat KANT — wie sich zeigen wird, ein viel schwererer Fehler seines Systems — auch die spezifische Identität (Gleichheit, Aehnlichkeit, Verschiedenheit) nicht als besondere Kategorie anerkannt, und dies mag (angesichts der engen Verwandtschaft beider Begriffe) gleichfalls zu dieser Unterlassung beigetragen haben.

In der Tat hat es die numerische Identität, wenn sie bei neueren Kritizisten besser fährt, meist ihrer ungenügenden Scheidung von der spezifischen zu danken. So faßt z. B. bei SCHUPPE [1]) die „Kategorie der Identität" Dasselbigkeit und Gleichheit unterschiedslos zusammen. ED. v. HARTMANN [2]) kennt die Identität gar bloß als den „höchsten Grad der Gleichheit . . ., welcher die Zweiheit ausschließt". Und nur LIEBMANN [3]) zielt speziell auf die numerische Identität, wenn er unter jenen vier „theoretischen Interpolationsmaximen", welche unser Weltbild neben allem (rezeptiv) empirischen Wissen erfordere, das „Prinzip der realen Identität" an erster Stelle aufführt: als das Postulat, daß gewisse Objekte unseres Wahrnehmens, auch während wir sie nicht beobachten, dieselben bleiben.

3) Gegen diesen kritizistischen Identitätsbegriff finden sich jedoch alle jene Argumente wieder vereinigt, die schon den kritizistischen Substanzbegriff zur Kapitulation gezwungen hatten. Zwar scheint es zunächst, als ob wenigstens der Vorgang der kategorialen Beziehung, der dort ins Unbewußte sich flüchten mußte (§ 14. 3), hier sich im Bewußtsein aufzeigen ließe. Denn in diesem kommt doch ohne Zweifel wirklich ein Identifizieren vor: häufig genug wird der Gegenstand des späteren Erlebnisses erst allmählich als identisch mit dem des früheren erkannt; und man könnte deshalb meinen, hier den Prozeß vor Augen zu haben, wie die Erlebnisse „unter die Kategorie der Identität gebracht" werden. Indes zeigt sich doch bei näherer Erwägung, daß dies nur für jenen Fall (§ 16. 5) zutrifft, wo die Gegenstände zeitlich auseinanderliegender Erlebnisse identifiziert werden; denn wo es sich um eine kontinuierliche Wahrnehmung handelt (wie bei der flatternden Fahne), ist ein solcher „Prozeß" des Identifizierens durchaus nicht zu

[1]) Grundriß § 45 ff. (S. 36 ff.). [2]) Kat. L., S. 197 ff. [3]) Klimax der Theorien, S. 77 ff.

bemerken, sondern hier wird der Gegenstand des zweiten Erlebnisses unmittelbar als identisch mit dem des ersten erlebt. Die Identifikation als Bewußtseinsvorgang gehört daher gar nicht eigentlich zum Wesen des Identitätserlebnisses, sondern vielmehr zu jenem vorbereitenden Akte des Wiedererkennens, der sich uns oben als ein Bindeglied erwies, durch dessen Vermittlung auf die Objekte intermittierenden Erlebens das primäre Identitätserlebnis (wie es bei Objekten kontinuierlichen Erlebens angetroffen wird) sich überträgt. Für dieses letztere also bleibt auch der Vorgang der kategorialen Beziehung ebenso mythisch, oder im besten Falle unbewußt, wie er dies für das Substanzerlebnis war.

Aber auch der Versuch, das Identitätsbewußtsein als einen „reinen Verstandesbegriff der Identität" aufzufassen, wird nicht als durchführbar gelten können. Denn so unzweifelhaft es ist, daß ein Begriff der Identität erfordert wird, damit ein Gegenstand in Bezug auf einen andern als „derselbe" könne bezeichnet werden; ebenso sicher ist es doch auch, daß diese Aussage vollkommen willkürlich wäre, wenn nicht die Art und Weise, in der wir diese beiden (zu identifizierenden) Objekte erleben, jene typischen Momente enthielte, welche eben den Inhalt des Identitätsbegriffes ausmachen. Von einem „reinen", d. h. nicht aus den Tatsachen der Erfahrung abstrahierten Identitätsbegriffe kann mithin gar keine Rede sein: ein solcher wäre vollkommen inhaltslos; allein einzig wegen seines bestimmten Inhalts ist ein Begriff auf konkrete Objekte anwendbar: nur weil diese als identisch erlebt werden, kann man demnach auch den Begriff der Identität von ihnen prädizieren. Es scheint uns daher völlig einleuchtend, daß diese spezifische Natur des Identitätserlebnisses oder Identitätsbewußtseins durch das kritizistische Schema durchaus nicht endgültig bestimmt wird; und in der Tat ist gewiß ein Begriff, d. h. etwas Abstraktes und Typisches, das Letzte, was in dem Bewußtsein desjenigen sich findet, der zwei durchaus konkrete und individuelle Objekte identifiziert. Dann kann aber diese aufgegebene psychologische Bestimmung des Identitätsbewußtseins überhaupt nicht geleistet werden, ohne daß über den kritizistischen Identitätsbegriff hinausgegangen würde.

4) Diese Erwägungen werden schlagend bestätigt durch die Verlegenheit, welche alle kritizistischen Versuche verraten, sobald es gilt, die Kategorie der Identität im Bewußtsein aufzuzeigen. LIEBMANNS „Prinzip der realen Identität" verzichtet auf eine solche Aufzeigung von vorneherein: es ist ja ein rein formaler Begriff, der nur besagt, daß die Identität zweier Objekte

nicht etwas ist, was wir an ihnen wahrnehmen oder phantasieren. Die Frage dagegen, was wir denn eigentlich annehmen, wenn wir eine solche Identität „postulieren", wird dadurch gar nicht beantwortet. Ebensowenig erfahren wir, wenn ED. v. HARTMANN auf eine unbewußte Intellektualfunktion rekurriert, daraus, was für ein weiteres Datum, über die Vorstellungsinhalte hinaus, denn durch diese Funktion in der „subjektiv-idealen Sphäre" des Bewußtseins gesetzt wird? Und wenn SCHUPPE die Kategorien für „Bestimmungen" erklärt, die notwendig „zum Bewußtsein gehören", weil „nichts sein Inhalt sein kann, ohne diese Bestimmungen auf sich zu nehmen oder mit ihnen zugleich bewußt zu werden", so ist damit zwar in sehr erfreulicher Weise zugestanden, daß es möglich sein müsse, diese „Bestimmungen" auch wirklich im Bewußtsein aufzufinden; allein um so dringender erhebt sich die Frage nach ihrer psychologischen Natur, und diese kann durch solche allgemeine Umschreibungen offenbar nicht beantwortet werden.

§ 21

Für den pathempirischen Standpunkt (§ 15) endlich besteht die Identität in einem, dem Gegenstande eingelegten (endopathischen) Gefühle der Ichstetigkeit (Ichkontinuität), und zwar erfolgt diese Einlegung im Falle des intermittierenden Erlebens (§ 16. 5) dann, wenn der Gegenstand des späteren Erlebnisses in Beziehung auf den des früheren durch ein Wiedererkennungsgefühl (Rekognition) gekennzeichnet ist.

Die Verifikation dieses pathempirischen Identitätsbegriffes (§ 8. 4) erfolgt auf dieselbe Weise wie jene des pathempirischen Substanzbegriffes (§ 15).

ERLÄUTERUNG

1) Es wird sich aus bestimmten Gründen empfehlen, die Thesen dieses Paragraphen in nahezu umgekehrter Reihenfolge zu erläutern, und zu diesem Behufe mit dem Gefühle des Wiedererkennens, das wir nach dem oben (§ 15. 1) erklärten Sprachgebrauche auch als Rekognition bezeichnen, zu beginnen. Die Eigentümlichkeit desselben kann jedoch nicht verstanden werden, ohne daß auf die Rolle eingegangen würde, die es in dem ganzen Vorgange des Wiedererkennens spielt. Dieser Vorgang, der selbst wieder ein ziemlich komplexes Gebilde ist, ist daher zunächst seinen typischen Grundzügen nach, jedoch natürlich in möglichst ausgebildeter und vollständiger Gestalt, zu beschreiben.

Eine solche Beschreibung wird ungefähr folgendermaßen ausfallen müssen. Es tritt zuerst die Rekognition auf, jener eigenartige Gefühls-

oder Stimmungschok, den wir in Worten etwa aussprechen als: „Etwas Bekanntes, Vertrautes, Alte Erinnerungen . . .!" In allen Fällen größerer Lebhaftigkeit wird hiemit ein Zustand bedeutender Erregung eingeleitet von der Färbung: „Spannung, Unruhe, Sehnen, Suchen, Fragen". In Worten: „Was"? und: „Wem ähnlich"? Unmittelbar darauf ein Vorstellungs-(Wahrnehmungs- oder Phantasie-)Inhalt als das Eine Beziehungsglied, jedoch Anhalten der Unruhe. In Worten: „Das ist das Bekannte; aber wem ist es ähnlich, wo und wann wurde es schon erlebt?" Hierauf folgt das Auftreten mehrerer Erinnerungen, die miteinander abwechseln, einander zu verdrängen scheinen. Dieser Prozeß ist begleitet von eigentümlichen Gefühlen der Unentschiedenheit, Unsicherheit, Unbestimmtheit (Indecisionen): je nach der Nuance derselben „glauben" wir den gegenwärtigen Vorstellungsinhalt „mit größerer oder geringerer Bestimmtheit" als diesen oder jenen Erinnerungsinhalt (oder als ihm ähnlich) wiederzuerkennen. Endlich fixiert sich eine dieser Erinnerungen; und damit wird auch die Indecision von einem Gefühl der Entschiedenheit, Sicherheit, Bestimmtheit (Decision) abgelöst: dieser Erinnerungsinhalt ist es jetzt, als welcher der gegenwärtige Vorstellungsinhalt mit Bestimmtheit wiedererkannt ist: das zweite Beziehungsglied ist gefunden. Zugleich gehen die Gefühle der Spannung und Unruhe, des Sehnens, Suchens, Fragens, über in solche der Lösung, Ruhe, Befriedigung, des Findens und Antwortens.

Dies der typische Prozeß des Wiedererkennens in Schlagworten: er ist zunächst seinen einzelnen Stadien und Momenten nach zu erläutern; dann ist speziell die Rolle der Rekognition ins Auge zu fassen; endlich ist die Bedeutung jenes Vorganges und dieses Gefühls für das Problem der Identität zu untersuchen.

2) Daß die Rekognition auch dem späteren (die Identifikation veranlassenden) Erlebnis vorausgehe, ist natürlich *cum grano salis* zu verstehen. Der Zeitunterschied wird auch im günstigsten Falle ein sehr kleiner, meist jedoch gar nicht bemerklich sein. Daß dennoch diese zeitliche Ordnung als die grundsätzlich normale anzusehen sei, folgt einerseits deduktiv aus dem oben (§ 15. 2) über das genetische Verhältnis von Totalimpression und Qualitäten Bemerkten (denn die Rekognition, als der Chok des „Bekannt", gehört zu den reaktiven Momenten des Eindrucks, also zur Totalimpression); andererseits induktiv aus solchen Fällen, in welchen zuerst die Stimmung des „Bekannten, Vertrauten" sich einstellt, und erst weiterhin etwa ein bestimmter Geruch als „Anlaß" derselben erkannt wird. Die Sache hat

übrigens nur deshalb eine gewisse Bedeutung, weil wir im nächsten Kapitel sehen werden, daß überhaupt die Struktur einer Relation nur verständlich wird, wenn das Verhältnis zwischen Beziehungsgefühl und Beziehungsgliedern dem von Totalimpression und Qualitäten subsumiert wird.

Daß aber jedenfalls die Wiedererkennung des späteren Erlebnisses vor der Erinnerung an das frühere eintritt (und somit nicht etwa das Ergebnis einer Vergleichung ist), dies wird durch außerordentlich häufige Tatsachen erwiesen. Denn Fragen wie: „Wo habe ich dieses Gesicht schon gesehen, diese Stimme schon gehört, diesen Namen schon gelesen?“ sind etwas ganz Gewöhnliches; und in allen solchen Fällen wird ein Gegenstand als identisch erkannt, ehe er mit etwas Bestimmtem identifiziert wird. Zum Ueberfluß zeigt das bekannte Gefühl des „Schon-einmal-erlebt-habens“ (*sensation du déjà vu*), daß unter abnormen Bedingungen die Rekognition auch an einem Objekte haften kann, ohne daß überhaupt ein zweites Beziehungsglied angegeben werden könnte; und ebenso habe ich mir einmal aus einem Traum notiert „die freudige und aufklärende Erkenntnis, daß ich mich an dem bekannten ägyptischen Orte Huchla befinde, der ja bekanntlich von niederdeutschen Kolonisten besiedelt ist“. Im Traume kommen eben, wie noch oft zu erwähnen sein wird, die verschiedensten Gefühle häufig in abnormen Verbindungen vor. Daß endlich in jenen Fällen, wo das Wiedererkennen noch seines zweiten Beziehungsgliedes entbehrt, in der Tat sehr merkliche, und oft heftige Gefühle von der Färbung „Unruhe, Sehnen, Suchen“ auftreten, ist zu bekannt, um einer näheren Erläuterung zu bedürfen.

Was nun weiter das Alternieren der verschiedenen Erinnerungen betrifft, deren Gegenstände gleichsam den Anspruch erheben, mit demjenigen des gegenwärtigen Erlebnisses identisch oder ähnlich zu sein, so kann dieser Prozeß wohl häufig wegfallen (wenn sofort eine ganz „bestimmte“ Erkennung erfolgt), ist jedoch im übrigen gleichfalls außerordentlich geläufig. Dagegen fordern die ihn begleitenden Indecisionen ein besonderes Interesse heraus, weil es sich hier nur um einen Spezialfall einer viel allgemeineren Erscheinung handelt, die außer in den verschiedenen Graden der Bestimmtheit des Wiedererkennens uns auch bei der Sicherheit der Erinnerung, der Zuversicht der Erwartung, der Entschiedenheit der Ueberzeugung und der Festigkeit des Entschlusses in analogen Größenabstufungen entgegentritt. Denn die Verwandtschaft der durch diese Namen ausgedrückten Bewußtseinszustände äußert sich nicht nur unmittelbar in

dem Mangel einer präzisen Abgrenzung des Sprachgebrauches (man kann fast jedes dieser Prädikate von jedem der Subjekte aussagen, z. B. von einem *bestimmten Entschluß* einer *festen Erinnerung* sprechen); sondern es ist auch in all diesen Fällen dasselbe Alternieren resp. Sichfixieren der Vorstellungen bemerklich — wie uns ja auch schon früher (§ 7. 6) das „Schwanken“ zwischen mehreren (theoretischen) Möglichkeiten als eine Quelle des „Mißbehagens“ vorgekommen ist. Es wird daher anzunehmen sein, daß überall das Abwechseln resp. Sichfestsetzen der verschiedenen (Erinnerungs-, Erwartungs-, Sachverhalts- und Ziel-)Vorstellungen sehr ähnliche Gefühle bedingt, und wir bezeichnen einstweilen das Gemeinsame derselben als Unentschiedenheits- resp. Entschiedenheitsgefühl (Indecision resp. Decision), uns vorbehaltend, auf diesen Gegenstand noch öfter zurückzukommen.

Wir betrachten nun zuletzt das Endstadium des ganzen Prozesses. Dasselbe ist charakterisiert: erstens durch das Sichfestsetzen Einer Erinnerung (ihr Gegenstand ist es jetzt, als welcher der wahrgenommene wiedererkannt ist); zweitens durch das Umschlagen der Indecisionen in Decisionen (das Wiedererkennen erfolgt mit Bestimmtheit); und drittens durch den Uebergang der Unruhe etc. in die Beruhigung usw. (das zweite Beziehungsglied ist gefunden, die Frage „Woher bekannt?“ beantwortet). Diese beiden Gefühlswechsel sind nun im allgemeinen „angenehm“. Und dies ist sehr bedeutsam. Denn schon längst (§ 5. 2) haben wir gehört, daß alles Verstehen, Begreifen, Erklären im Grunde auf einem Wiedererkennen beruht. Wir haben also hier einen Ursprung des „Strebens“ nach diesen intellektuellen Leistungen, und ebenso (wie sich noch zeigen wird) nach dem Erkennen, zu suchen. Jedoch besteht hier Ein Unterschied. Was erkannt (wiedererkannt) wird, das fällt zuerst als bekannt auf: wir haben es demnach hier mit dem ganzen geschilderten Prozeß zu tun, und die Lust an seinem Ablauf wird vor allem in der Ersetzung der „Spannung“ durch die „Lösung“ ihren Grund haben, und wird nicht verschwinden, wenn ohne ein Zwischenstadium der Unbestimmtheit sofort Eine Erinnerung als die rechte sich aufdrängt. Dagegen das Verständnis (die Erklärung) wird gerade vorzugsweise durch das Unbekannte (Ungewohnte, Fremde) gefordert: hier fällt somit die Reihe „Spannung — Lösung“ weg (wenigstens sofern sie, als Uebergang von einem „Woher bekannt?“ zu einem „Daher bekannt!“, die hier ins Auge gefaßte spezifische Gefühlsfärbung aufweist); ein anderes Interesse (biologisch leicht verständlich)

führt zur Erwägung verschiedener Möglichkeiten; damit treten die Indecisionen ein; und deren Ablösung durch die Decision ist es dann, die (neben der Befriedigung jenes Orientierungsbedürfnisses) den Lustcharakter des „Verstehens" bedingt.

3) Es ist noch einiges anzumerken über das Verhältnis der Rekognition zu anderen, ähnlichen Gefühlen. Und zwar handelt es sich dabei vorzugsweise um das Gleichheitsgefühl (Parität); denn daß auch die Aussage spezifischer Identität letztlich auf einem Gefühl beruhen wird, darf ja wohl hier schon vorweggenommen werden. Und nun ist die enge Verwandtschaft zwischen Rekognition und Parität nicht zu bezweifeln; denn wenn A erkannt wird als B, so muß es diesem gleich sein (resp. ähnlich — wovon ich hier absehe); und wenn B dem A gleichen soll, so darf es nicht unbekannt sein. In der Tat fließen offenbar deswegen all diese Ausdrücke immer wieder zusammen, weil sie Gefühle desselben Kreises bedeuten. Dennoch müssen auch Verschiedenheiten vorhanden sein, denn *in concreto* halten wir die einzelnen Begriffe doch sehr wohl auseinander: wer auf der Straße ein bekanntes Gesicht bemerkt, sagt gewiß nicht statt dessen „ein gleiches", obwohl es ebenso gewiß einem früher gesehenen gleicht; und wer eine Kopie mit dem daneben stehenden Originalgemälde vergleicht und ihm gleich findet, sagt sicherlich nicht, er „erkenne sie wieder", obwohl sie ihm ebenso sicherlich nicht unbekannt sein kann. Diese Beispiele zeigen aber auch, worauf es hier ankommt: nämlich weniger auf die Gefühle selbst, als auf den Prozeß, in dessen Zusammenhang sie eingereiht sind. Bezeichnen wir nämlich die Erinnerung an den Gegenstand des früheren Erlebnisses mit a, das Objekt des gegenwärtigen Erlebnisses mit B, so können wir sagen: beim Vergleich ist zuerst a gegeben, und es folgt unmittelbar B; bei der Wiedererkennung dagegen ist zuerst B gegeben, a aber wird gesucht, und stellt sich erst später ein, oft sogar erst nach langer Zeit. Bezeichnen wir weiter das betreffende Gefühl (Rekognition oder Parität) durch ρ, so könnten wir nach der gewöhnlichen Ansicht (der zufolge die Beziehungsglieder den Beziehungsgefühlen vorausgehen) hinzufügen: der Vergleich besitze die schematische Gestalt $aB\rho$, das Wiedererkennen aber die andere $B\rho a$ (ein Objekt, ein zweites Objekt, Gleichheit; zweites Objekt, Bekanntheit, erstes Objekt). Erinnern wir uns jedoch an die zeitliche Priorität der Rekognition, und achten darauf, daß unter günstigen Umständen auch diejenige der Parität deutlich hervortritt (indem nämlich, wenn nur die beiden verglichenen Erlebnisse rasch genug aufeinander folgen, wir zuerst einer Aenderung

oder eines Gleichbleibens uns bewußt sind, ehe wir noch wissen, was sich ändert oder gleichbleibt) — achten wir, sage ich, auf all dies, so werden wir vorziehen, die beiden Vorgänge als verschiedene Arten der Differenzierung von ρ auszudrücken, und deshalb dem Vergleich das Schema $\rho < a \frown B$, dem Wiedererkennen das andere $\rho < B \frown a$ zuzuordnen. ρ aber mag wohl an sich in beiden Fällen so ziemlich das gleiche Gefühl sein; in den beiden sehr verschiedenen psychischen Reihen jedoch, in denen es auftritt, verschmilzt es mit den ebenso verschiedenen Gefühlen, welche durch die Struktur derselben bedingt sind, und erleidet so jene beiden spezifischen Modifikationen, die wir eben einerseits als Parität, andererseits als Rekognition bezeichnen.

4) Die erste deutliche Beobachtung der Rekognition finde ich ausgesprochen, wenn BAIN [1]) das Wiedererkennen als einen „Effekt *sui generis*", als einen „Blitz der Identität" (*flash of identity*) und durch ähnliche Ausdrücke beschreibt. Was hier fehlt, ist nur jeder Versuch, diesen „Effekt" psychologisch irgendwie näher zu bestimmen, ihn irgend einer Gattung von Bewußtseinstatsachen einzugliedern. Wesentlich ebenso verhält es sich mit HÖFFDINGS [2]) „Bekanntheitsqualität", und auch die Ausführungen von CORNELIUS [3]) müssen hieher gestellt werden, sowohl was die Anerkennung des Tatsächlichen als auch was die Zurückhaltung hinsichtlich der Interpretation betrifft. LIPPS scheint die Rekognition von der Parität zu scheiden, indem er neben einem „Gefühle der Bekanntheit" [4]) noch ein besonderes „Gefühl der Identität" [5]) kennt. Indes wäre nach dem oben Ausgeführten vielleicht besser jenes denn dieses als ein „Gefühl der Befriedigung" bezeichnet worden; denn daß man sich oft freut, inmitten von Unbekanntem ein Bekanntes zu finden, ist sicher; eine besondere Befriedigung darüber dagegen, daß Eines ist wie das Andere, habe ich nie bemerkt. Doch lange vor LIPPS hat AVENARIUS [6]) entscheidende grundsätzliche Einsichten gewonnen. Denn er zuerst hat ausgesprochen, daß es sich bei den Erlebnissen „Bekannt, Dasselbe, Anders" um Gefühle handelt, indem er die Andersheit auf den „Charakter" der Heterote, die Dasselbigkeit auf den der Tautote (zusammenfassend von ihm Idential genannt), die Bekanntheit auf den des Notals zurückführt. Er hat weiter zuerst darauf hingewiesen, daß diese Gefühle den Vorstellungen vorangehen können, indem etwa ein Zimmer „verändert" erscheinen kann, ohne daß man noch anzugeben vermöchte, woran das liege. Er hat endlich zuerst Prozesse wie die oben geschilderten beschrieben (die mit einer „Spannung" beginnen, mit einer „Lösung" enden) und sie als (abhängige) Vitalreihen bezeichnet. (Nach ihm, aber offenbar unabhängig von ihm, hat übrigens WAHLE [7]) recht ähnliche Analysen „psychischer Reihen" nach ihren typischen Verlaufsarten gegeben.) Dagegen

[1]) Anal. I, S. 123 f. [2]) Wiedererkennen, S. 425 ff. [3]) Psycholog. S. 28 ff. [4]) FWD, S. 95 ff. [5]) Ibid. S. 106. [6]) Kr. d. r. Erf. II, S. 27 ff. [7]) Das Ganze d. Phil. S. 368 ff.

wird man an seiner grundlegenden Darstellung dreierlei beanstanden müssen. Zunächst scheint er noch immer nicht genug die verschiedenen Typen der abhängigen Vitalreihe gesondert zu haben: ihm zufolge würden sie alle mit einem „Unbekannt" oder „Anders" beginnen, und mit einem „Bekannt" oder „Dasselbe" enden [1]), während wir gezeigt zu haben glauben, daß es „abhängige Vitalreihen" gibt, die sogleich mit einem „Notal" einsetzen, und in deren Endabschnitt nur die Einsicht hinzugekommen ist, w o h e r diese „Bekanntschaft" stammte. Sodann befremdet die scharfe Trennung von Idential und Notal, und dies um so mehr, als AVENARIUS zwischen numerischer und spezifischer Identität gar nicht prinzipiell unterscheidet. Obwohl nämlich, wie wir oben gesehen haben, Rekognition (Notal) und Parität (Tautote) schon an und für sich aufs engste zusammenhängen, so ließe sichs doch noch hören, wenn man auf das Notal allein die numerische, auf die Tautote allein die spezifische Identität begründen wollte. Die Darstellung von AVENARIUS dagegen würde schließlich zu der Konsequenz führen, daß die eigentliche Identität überhaupt mit dem Idential gar nichts zu tun hätte. Ein Mann z. B. werde wiedererkannt, trotz seiner durchgreifenden Entstellung durch Alter und Krankheit; so kann er als „derselbe wie ehemals" gewiß nur bezeichnet werden auf Grund des Notals; denn das Idential weist keineswegs eine Tautote, vielmehr eine ausgesprochene Heterote auf. Eine feinere Einsicht in die Nuancen der Begriffe („Aussagen") wie der Gefühle („Charaktere") scheint demnach hier noch durchaus zu fehlen. Endlich aber, und vor allem, besteht der Hauptmangel dieser ganzen Auffassung darin, daß sie durch d i e s e Gefühle allein den Begriff der Identität glaubt erschöpfen zu können, während wir jetzt gerade zu zeigen haben, daß sich dies keineswegs so verhält.

5) Jedoch, dieser ganze Prozeß des Wiedererkennens ist nichts als der Anlaß zur Identifikation im Falle des intermittierenden Erlebens; an sich vermag er die Aussage der numerischen Identität durchaus nicht zu fundieren. Dies folgt einerseits daraus, daß ein Identitätserlebnis auch möglich ist ohne Rekognition; andererseits daraus, daß die Rekognition auch vorkommt ohne Identitätserlebnis. Ueber jenes ist schon oben (§ 16. 5) vorgreifend gesprochen worden. Gerade in dem Urfalle der numerischen Identität nämlich, also in dem Falle des kontinuierlichen Erlebens, ist von einer Rekognition gar keine Rede: wer durch zwei successive Momente denselben Gegenstand betrachtet, der zweifelt gewiß nicht an dessen Identität; ein Gefühl des Wiedererkennens dagegen wird er vergebens zu bemerken suchen. Allein auch das zweite ist klar; denn die Rekognition verhält sich völlig indifferent gegen den Unterschied der numerischen und der spezifischen Identität. Der ganze oben geschilderte Prozeß: der plötzliche „Blitz"

[1]) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, S. 218 ff.

der Bekanntheit, das Suchen und Finden des *Woher?* derselben — all das spielt sich ganz ebenso ab, mag es sich nun darum handeln, festzustellen, womit der wahrgenommene Gegenstand identisch, oder, wem er ähnlich ist? Wir hören ebenso oft: „Wo habe ich dieses Gesicht schon gesehen, wo diese Stimme schon gehört?", wie: „Woran erinnert es mich doch?" Die beiden Erlebnisse des Wiedererkennens und der Identität decken sich somit in keiner Weise, sondern das erstere ist nur ein Anlaß für das zweite: im Falle des intermittierenden Erlebens fragen wir uns, durch die Rekognition angeregt, ob hier nicht etwa eine numerische Identität möglich sei, d. h. ob hier nicht unter günstigen Umständen (stetiges Imaugebehalten etc.) eine Identifikation auf Grund kontinuierlichen Erlebens hätte stattfinden können? Folglich bleibt es Gegenstand einer besonderen und von der bisherigen ganz verschiedenen Untersuchung, zu ermitteln, welche Bewußtseinstatsache denn im Falle des kontinuierlichen Erlebens (und daher mittelbar auch in dem des intermittierenden) der Aussage numerischer Identität zu Grunde liege?

6) Eine ziemlich drastische Beleuchtung erfährt dieser Sachverhalt durch die Bemerkung von CORNELIUS [1]), wir sprächen auf Grund des Wiedererkennens von d e m s e l b e n Erlebnis, „während doch tatsächlich nur ein mit dem früheren ... als qualitativ übereinstimmend beurteiltes n e u e s" Erlebnis vorliege. Denn dies ist wohl ein Musterbeispiel für den Erbfehler aller I d e o l o g i e: einen Begriff negieren, und dann behaupten, diese Negation sei der Inhalt des negierten Begriffes. CORNELIUS vertritt hier die Theorie der M o m e n t a n v e r n i c h t u n g (sehr begreiflicher Weise übrigens, da er die Identität auf die Erlebnisse und nicht auf deren Objekte bezieht); aber statt einzugestehen, er habe nun den Begriff der Identität beseitigt, meint er (ganz wie HUME), er habe ihn vielmehr erklärt. Allein eine Erklärung, welche den erklärten Begriff beseitigt, ist notwendig eine falsche Erklärung, und es scheint mir außerordentlich naiv, umgekehrt aus der Richtigkeit der Erklärung auf einen inneren Widerspruch in dem erklärten Begriff zu schließen. Im besonderen: wenn ein A, erlebt mit der Gefühlscharakteristik „Bekannt", noch immer ein „anderes" A bleibt, dann verstehen wir offenbar unter „demselben A" etwas anderes als „ein A, das mit dieser Charakteristik erlebt wird". Denn der Schluß von CORNELIUS ist grundsätzlich von keiner höheren Dignität, als wenn jemand sagte: unter einem Fisch verstehen wir ein Tier, das im Wasser schwimmt; und wegen des Imwasserschwimmens nennen wir deshalb auch den Walfisch einen Fisch, obwohl er doch in der Tat ein Säugetier ist. Hier freilich würde jedermann entgegnen: ja, wenn du weißt, daß der Walfisch ein Säugetier und kein Fisch ist, obwohl er im Wasser schwimmt, so mußt du doch einen anderen Begriff von einem

[1]) Psychol. S. 31.

Fische haben; warum hast du also nicht gleich diesen zur Erklärung verwendet? Ebenso hier: wenn CORNELIUS weiß, daß das spätere, als „bekannt" charakterisierte Erlebnis deswegen noch nicht mit dem früheren identisch ist, so kann er dies offenbar nur wissen auf Grund eines anderen und richtigeren Identitätsbegriffes; und dann hätte er gleich diesen seiner Erklärung zu Grunde legen müssen, und nicht jenen andern, an dessen Unzulänglichkeit er doch in Wahrheit selbst nicht zweifelt. Welches aber dieser richtigere Identitätsbegriff sei, ist nunmehr zu untersuchen.

7) Ehe wir jedoch den eigentlichen pathempirischen Identitätsbegriff entwickeln können, müssen wir erst noch einen Hilfsbegriff einführen, der uns auch anderweitig von großer Bedeutung werden wird, nämlich den Begriff der Gefühlseinlegung oder Endopathie. Und zwar verstehen wir unter einem eingelegten (endopathischen) Gefühle ein solches, welches wir in einem Gegenstande als das seine erleben, ohne Rücksicht darauf, ob wir den Gegenstand theoretisch für einen lebendigen halten oder nicht. Trifft auch dies letztere zu, so haben wir es mit der schon früher (§ 11) eingehend erörterten Erscheinung der Dingbelebung zu tun. Eben deshalb aber ist es gewöhnlich der andere Fall, den wir (im Gegensatze zur Dingbelebung) im engeren Sinne als *Einlegung* bezeichnen.

Daß nun eine Endopathie in diesem Sinne überhaupt vorkomme, vermag vielleicht am besten ein einfacher Fall darzutun, den wir mit den Worten LOTZES [1]) beschreiben wollen. Wenn wir mit einem Stabe einen Gegenstand betasten, so beruht das Gefühl des Widerstandes, welches wir empfinden, natürlich auf der Art und Weise, wie das in unserer Hand ruhende Ende des Stabes auf die Oberfläche unserer Hand drückt. Man möchte daher glauben, der Widerstand werde an eben diesem Punkte, an dem sich Stab und Hand berühren, empfunden werden. Allein in Wahrheit empfinden wir außerdem [ich glaube, es wäre korrekter zu sagen: „in der Regel statt dessen"; denn die beiden Möglichkeiten alternieren miteinander, konkurrieren aber nie] diesen Widerstand an jener Stelle, an welcher der Stab den Gegenstand berührt. „In diesen Punkt, der aller unserer unmittelbaren Empfindung durchaus entzogen ist, verlegen wir das wirklich empfundene Gefühl des Widerstandes, und glauben nun, die Berührung des Stabes mit dem von uns entfernten Objekt ganz ebenso unmittelbar sinnlich zu empfinden, wie seine Berührung mit der Fläche unserer Hand. Auf diesem doppelten Berührungsgefühl, einer wohltätigen Sinnestäuschung (?), beruht der Gebrauch aller Werkzeuge; keines von ihnen würde lenksam genug für uns sein, wenn wir bloß sein Dasein in der führenden Hand, und nicht mit gleicher sinnlicher Deutlichkeit sein Eingreifen in das zu behandelnde Material gewahr würden. Nur unter dieser Bedingung ist der vortastende Stock dem Blinden, die Sonde dem Wundarzt nützlich; Feder und Pinsel würden ungefüge Mittel in der Hand des Schreibenden oder Malenden sein, wenn wir nicht unmittelbar ihre Berührung mit dem Papiere fühlten .... Messer und Gabel würden einen Teil ihrer Bestimmung verfehlen, wenn wir nur die Lage ihres Griffes in der Hand, nicht das Eindringen ihrer Schneide in die Gegenstände zugleich fühlten; ... beim Nähen scheint unsere Wahrnehmung unmittelbar in der Spitze der Nadel gegenwärtig zu sein, und wir empfinden, wie sie zuerst das Gewebe in einen erhabenen Gipfel vor sich herdehnt, um dann mit einem plötzlichen Stoß hindurchzudringen. So fühlt ferner der Holzhauer neben dem Anprall der Axt gegen seine Hand auch ihren zischenden Einschnitt in das Holz, so der Soldat das Eindringen seiner Waffe in das Fleisch des Gegners; so freut sich die Roheit darüber, daß sie die Schläge, die sie austeilt, ihrerseits mitgenießen kann; sie hätte kein Vergnügen am Schmerz des Andern, wenn sie nicht unmittelbar das Auffallen des Stockes auf seinen Rücken mit der größten sinnlichen Deutlichkeit mitfühlte." Diese Beispiele genügen wohl in der Tat, um klar zu machen, daß Fälle von Gefühlseinlegung auch da vorkommen können, wo von einem theoretischen Glauben an die Lebendigkeit des Objektes gar keine Rede sein kann. Und auch das ist unschwer zu zeigen, daß die angeführten Fälle nicht die einzigen sind. So hält niemand eine Karyatide für ein beseeltes Wesen; aber jedermann erlebt in ihrem Körper das Gefühl des Stemmens, in ihrem Kopfe das Gefühl des Lastens. Und was von der Karyatide gilt, das gilt auch von der Säule. Ebenso erleben wir das Gefühl des kraftvollen Anrennens in der Kegelkugel, in der Lokomotive, im Sturmwind; das Gefühl der Spannung in dem gebogenen Zweige wie in der komprimierten Feder, das Gefühl des Nachabwärtsdrückens in der gehobenen Last. Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren; unsere künftigen Untersuchungen werden das Feld dieses Phänomens fast ins Ungemessene erweitern; und schon hier kann als ein Ergebnis derselben ausgesprochen werden, daß die Endopathie sich umfänglich so ziemlich mit dem primitiven Animismus deckt, und daß also dessen Ueberwindung nicht eigentlich die Weise des unmittelbaren Erlebens, sondern nur die theoretische Reflexion über dasselbe berührt: wenn auf der nachanimistischen Stufe die Mehrzahl der Dinge auch nicht mehr für lebendig gehalten wird,

[1]) Mikr. II, S. 204 ff.

so wird sie doch auch auf ihr noch als lebendig erlebt, indem die Gefühle in dem Dinge als die seinigen erfahren werden. Im übrigen ist dies noch nicht der Ort, an welchem eingehend dargelegt werden könnte, was dies psychologisch letztlich bedeutet; und ebensowenig kann die Natur des damit verbundenen Nichtfürlebendighaltens an dieser Stelle erschöpfend untersucht werden. Nur einzelne Gesichtspunkte zum richtigen, und einige Warnungen vor einem unrichtigen Verständnis der Endopathie können der Geschichte dieses Begriffes hier hinzugefügt werden.

8) Der Begriff der Endopathie, wie wir ihn hier gebrauchen, ist in doppelter Weise vorbereitet: einerseits durch einen Begriff der neueren Aesthetik, für welchen R. VISCHER [1]) den Ausdruck Einfühlung aufgebracht hat, andererseits durch einen solchen der Weltanschauungslehre, den AVENARIUS [2]) als Introjektion bezeichnet. Ich habe hier in gewissem Sinne diese beiden Begriffe zu Einem verschmolzen, in anderer Beziehung dagegen doch wieder diesen Einen gegen jene beiden abgegrenzt, und verwende deshalb zu seiner Bezeichnung einerseits den von AVENARIUS mit *Introjektion* gleichbedeutend gebrauchten Ausdruck Einlegung, andererseits den neugebildeten, an die *Einfühlung* anklingenden Terminus Endopathie. Die Sache verhält sich jedoch näher folgendermaßen.

AVENARIUS versteht unter *Introjektion* zwar auch allgemein das lokalisierende Inbeziehungsetzen von Bewußtseinstatsachen und organischen Körpern, vorzugsweise aber doch speziell die räumliche Unterbringung der vorgestellten Objekte innerhalb der Oberflächen eines tierischen Leibes, d. h. die Annahme, eine Hauswahrnehmung z. B. befinde sich in dem Kopf eines Menschen wie eine Erbse in einem Topf. Dies ist in der Tat ein wichtiger Begriff, der zwar, wie wir später einmal zeigen werden, keineswegs von AVENARIUS entdeckt worden ist, für den er jedoch allerdings als Erster einen besonderen Namen geprägt hat, und den wir deshalb auch weiterhin mit diesem Namen, nämlich dem der *Introjektion*, zu benennen gedenken. Allein mit der Endopathie in unserem Sinne fällt dieser Begriff durchaus nicht zusammen, da jene sich einmal ausschließlich auf Gefühle bezieht, und da sie weiter gar kein Gewicht auf ein räumliches Eingeschlossensein in dem Objekt legt, vielmehr lediglich eine Zugehörigkeit des Gefühls zum Gegenstand von der Art erfordert, in der unsere Gefühle und unser Leib zueinander gehören — mag nun dieses Verhältnis im übrigen wie immer gedacht werden. Indem wir daher den Terminus *Introjektion* für den engeren Begriff von AVENARIUS reservieren, glauben wir doch, den ursprünglich gleichbedeutenden Ausdruck *Einlegung* in einem erweiterten Sinne gebrauchen und demgemäß die Endopathie auch als *Gefühlseinlegung*, oder kurzweg als *Einlegung* bezeichnen zu dürfen.

[1]) Opt. Formgef. S. 21. [2]) Menschl. Weltbegr. S. 27 ff.

Der Begriff der *Einfühlung* auf der anderen Seite (der übrigens gleichfalls nur dem Wort, nicht der Sache nach von R. VISCHER eingeführt worden ist) berührt sich inhaltlich noch weit enger mit dem unsrigen der Endopathie; allein es haftet an ihm das Vorurteil einer besonderen oder gar ausschließlichen ästhetischen Bedeutsamkeit, und er pflegt infolgedessen umfänglich in ganz einseitiger Weise zurechtgemacht zu werden, indem man einerseits von ihm alle nicht-ästhetischen endopathischen Phänomene ausschließt, andererseits alle möglichen ästhetisch bedeutsamen, aber gar nicht endopathischen Erscheinungen in ihn hineinzupressen sucht. Aus diesen Gründen ging es auch nicht wohl an, den Begriff der *Einfühlung* einfach zu rezipieren, sondern es schien vielmehr zweckmäßig, ihn durch den beziehungsfreieren Ausdruck *Endopathie* zu ersetzen und diesem den allgemeineren der *Einlegung* an die Seite zu stellen.

Es verläuft daher auch die Geschichte des Begriffes der Endopathie in den getrennten Bahnen der Entwickelung einerseits des Introjektions-, andererseits des Einfühlungsbegriffes. Beide etwas näher zu verfolgen behalten wir angemesseneren Gelegenheiten vor. Vorläufig sei hier nur auf die schon früher (§ 11. 5) angeführte Literatur verwiesen, namentlich auf den Ausspruch HERDERS: „Der empfindende Mensch fühlt sich in Alles", der wohl als das erste Auftreten (des Begriffes wie des Namens) der Endopathie betrachtet werden kann. Hier dagegen dürften zunächst einige weitere sachliche Bemerkungen über das Wesen der Endopathie besser am Platze sein.

9) Vor allem erinnere ich an dasjenige, was wir oben (§ 11. 7) über das Verhältnis des Animismus zur Association eingehend ausgeführt haben, und was natürlich auf die Endopathie volle Anwendung findet. Nicht einmal der Inhalt der eingelegten Gefühle kann durch die „Associationsgesetze" ohne weiteres erklärt werden, weil er oft durch eine biologisch-gegensätzliche Korrelation zum eigenen Gefühlsinhalt mitbestimmt wird (Angreifen — Abwehren usw.); und selbst da, wo dies nicht der Fall ist, bleibt doch die Struktur des Erlebnisses (eben die Einlegung des Gefühls in ein Objekt) etwas völlig Eigenartiges und Primäres.

Immerhin kann die Analogie der eingelegten mit den eigenen Gefühlen dazu dienen, das Gebiet der Endopathie abzugrenzen; denn es läßt sich die Regel aufstellen, daß nur solche Gefühle als einem Gegenstande eingelegt gelten können, von welchen wir meinen, daß wir sie in der Situation dieses Gegenstandes selbst als eigene erleben würden. Wir werden nämlich später sehen, daß es auch noch andere Arten gibt, in denen Gefühle mit Objekten in Verbindung gebracht werden können, und dann wird es, um diese Fälle gegen diejenigen der Gefühlseinlegung abzugrenzen, notwendig sein, auf diese Regel zurückzugreifen, die wir deshalb einstweilen als das Kriterium der Endopathie bezeichnen wollen.

Besonders nachdrücklich muß ferner davor gewarnt werden, Ausdrücke wie *Einlegung*, *Einfühlung* etc. genetisch, und nicht vielmehr rein analytisch zu verstehen (§ 10. 5); und zwar bezieht sich diese Warnung sowohl auf

das einzelne Erlebnis wie auf die ganze Erlebnisart. Es kann weder davon die Rede sein, daß im einzelnen Falle das betreffende Gefühl zuerst als eigenes empfunden würde, um nachträglich in den Gegenstand verlegt zu werden; noch davon, daß überhaupt das Erleben der Gefühle als eigener Bewußtseinszustände einem früheren Entwickelungsstadium angehörte als dasjenige endopathischer Gefühle. Ganz im Gegenteil ist in beiden Rücksichten die endopathische Erlebnisform gegenüber der idiopathischen (wenn wir ein Gefühl, das als eigenes erlebt wird, so nennen dürfen) genetisch primär, wie schon früher (§ 11. 7) angedeutet wurde, später ausführlich gezeigt werden soll, aber auch an dieser Stelle betont werden muß. Denn das Erste ist schon im einzelnen Falle überall die Auffassung von etwas Objektivem, und zu diesem gehört, als etwas von uns Unabhängiges, auch das fremde Gefühl. Genau so, wie der Zorn oder die Trauer unseres Mitmenschen ursprünglich erlebt wird als sein Gefühl, und erst eine spätere Ueberlegung den Gedanken erzeugen kann, daß dieses sein Gefühl, sofern es von uns erlebt wird, doch im Grunde nur unser Gefühl sein möge; so ist auch die Wucht des Wasserfalls oder die Spannung der Feder zunächst gegeben als ein Zustand in diesen Gegenständen, und es ist Sache der hinzukommenden Reflexion, sie als unsere Zustände zu denken. Was jedoch die Gesamtentwickelung anlangt, so liegt ja vor Augen, daß sie mit einem vollen und naiven Animismus beginnt; daß dieser durch eine Aenderung der theoretischen Ansicht über die Lebendigkeit der Dinge zunächst in Bezug auf die unorganischen Körper zur (bloßen) Endopathie sich abschwächt; daß weiter durch die Erkenntnis dieser Erscheinung als Endopathie („Einlegung, Einfühlung") auch die endopathische Erlebnisweise in eine idiopathische übergehen kann; und daß endlich durch die Ausdehnung dieser Betrachtungsweise auf die Organismen jener solipsistische Standpunkt erreicht wird, auf dem überhaupt nur mehr Bewußtseinstatsachen des individuellen Ich anerkannt werden. Mag nun diese Entwickelung eine endgültige sein oder nicht — jedenfalls sehen wir hier einen großen subjektivierenden Prozeß vor uns (wir wollen ihn schon an dieser Stelle vorgreifend als den Prozeß der Reflexion bezeichnen), in dessen Verlauf immer weniger Gefühle in den Dingen als die ihrigen, und immer mehrere in uns als die unsrigen erlebt werden: so daß eine stetige Verdrängung der Endopathie durch die Idiopathie stattfindet, indem sozusagen den Objekten immer mehr von ihrem Leben ausgesogen wird. Im genetischen Sinne wäre also viel mehr von einem Herausziehen als von einem Einlegen der Gefühle zu sprechen; und wenn daher die letztere Ausdrucksweise überhaupt zugelassen werden soll, so kann dies einzig und allein in rein analytischem Sinne mit einem gewissen Rechte geschehen.

10) Es ist schon aus dem Bisherigen deutlich geworden, daß jenes theoretische Nichtfürbelebthalten, welches die (bloße) Endopathie von dem vollen Animismus unterscheidet, eine Stufe in dem großen subjektivierenden Prozesse der Reflexion darstellt. Eben deshalb kann eine psychologische

Analyse dieser Erscheinung hier noch nicht gegeben werden; und auch deshalb nicht, weil dies eine Analyse der theoretischen Ueberzeugung überhaupt voraussetzen würde. Nur auf zwei Momente kann noch hingewiesen werden, welche die (bloße) Endopathie gegenüber dem Animismus charakterisieren.

Zunächst: die eingelegten Gefühle werden isoliert erlebt, und stehen nicht in dem Zusammenhange eines vollen individuellen Bewußtseins. Dies ist ein Umstand von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Die Gefühle, die wir unseren Nebenmenschen einlegen, beurteilen wir als Glieder eines solchen Zusammenhangs: ihre Anstrengung z. B. denken wir als notwendig verknüpft mit einer sich steigernden Ermüdung; daran schließen sich wieder andere Erlebnisse des Standhaltens oder Nachgebens; und der ganze Komplex dieser Bewußtseinstatsachen unterliegt dann den verschiedensten Wertschätzungen von unserer Seite. Ganz anders verhält es sich mit toten Dingen. Die Spannung einer Uhrfeder z. B. bleibt Ein (diesem Gegenstand eingelegtes) isoliertes Gefühl; und mit allen jenen Folgeerscheinungen fehlt dann auch fast jedes Werturteil unsererseits. Hierin dürfte ein Hauptgrund dafür zu suchen sein, daß die bloße Endopathie nicht wie der volle Animismus zu einer wahrhaft anthropomorphen Auffassung der Objekte sich gestaltet.

Ein zweiter Umstand, welcher hier in Betracht kommt, ist der, daß zwar die animistische, nicht aber die endopathische Auffassung motorische Reaktionen, und in deren Gefolge Mit- und Gegengefühle auslöst. Sehen wir einen Menschen allzu schwer belastet, so wird eine Tendenz bestehen, ihm zu helfen, eventuell auch, ihn an einer Erleichterung zu verhindern: wir werden ihm gegenüber Mitleid, eventuell auch Schadenfreude empfinden. Einer Karyatide gegenüber ist von all dem nicht die Rede. Und doch erleben wir die Gefühle des Gedrücktwerdens und Stemmens in beiden Fällen in gleicher Weise endopathisch. Aber im Falle der bloßen Endopathie findet eine Ausschaltung unserer motorischen Reaktionstendenzen statt.

11) Hiemit ist zugleich ein Punkt berührt, der geeignet ist, auf die ästhetische Bedeutsamkeit der Endopathie wenigstens flüchtig einiges Licht zu werfen — freilich von einer ganz anderen Seite her als gemeinhin angenommen wird. Denn wir sehen nun einerseits: in der Endopathie als solcher liegt gar nichts spezifisch Aesthetisches; die Haltung einer Statue und den Schmerz einer Romanfigur fassen wir ganz ebenso vermittelst eingelegter Gefühle auf wie die Haltung und den Schmerz eines Nebenmenschen. Allein im letzteren Falle kommt eine Tendenz zum Handeln dazu, und im Gefolge derselben treten idiopathische Mit- und Gegengefühle auf; im ersteren dagegen fehlen diese angesichts der apriorischen Unsinnigkeit einer Intervention. Wenn daher nur in diesem, nicht aber in jenem von ästhetischen Zuständen die Rede ist, so darf man daraus wohl schließen, daß eben dieses rein kontemplative Verhalten gegenüber fremden Gefühlen wesentlichen Anforderungen der ästhetischen Bedürfnisse genügt, und zum

mindesten für eine umfangreiche Gruppe ästhetischer Zustände charakteristisch ist (denn weiter zu gehen verbietet wohl die Erinnerung an die ästhetische Betrachtung der menschlichen Gestalt, die schon wegen ihres Konnexes mit der sexuellen Affinität nicht als rein kontemplativ gelten kann — wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist, daß eben erst die Lockerung dieses Konnexes, somit die Annäherung an die reine Kontemplation, auch diese Betrachtung zu einer spezifisch-ästhetischen differenziert). Und kaum tut es not, daran zu erinnern, daß offenbar dieses Moment des ästhetischen Zustandes von KANT [1]) als „uninteressiertes Wohlgefallen" und von SCHOPENHAUER [2]) als Quietiv des Willens beschrieben worden ist. Zugleich aber folgt freilich auch, wie unrecht diejenigen haben, die seit ARISTOTELES [3]) das Mitleid als ein spezifisches Element des tragischen Eindrucks bezeichnen, da das ästhetische Verhalten sofort zu Gunsten des praktischen aufgehoben wird, sobald zu dem in der Tragödie (endopathisch) erlebten fremden Leid sich noch ein (idiopathisches) Mitleid hinzugesellt.

Diese Eigenart der ästhetisch aufgefaßten Gefühle (als fremde Gefühle ohne eigene Mitgefühle erlebt zu werden) tritt auch sehr deutlich zu Tage an der Verlegenheit, die jene Autoren zeigen, welche derselben gerecht werden wollen, ohne in dieser Untersuchung von den erforderlichen Grundbegriffen ausgehen zu können. So sagt WITASEK [4]) vom Bühneneindruck, es werde gefühlt „die Freude, die in der dargestellten Person steckt"; wir „trauern in jenen ergreifenden Gestalten, ohne dabei selbst traurig zu sein"; „wer einfühlt, fühlt nicht selbst". Ebenso MEINONG [5]): die Stufenleiter der Bühnengefühle „ereignet sich nicht in mir", muß aber doch dem „emotionellen Gebiet" zugewiesen werden; es handelt sich um „eine Furcht, bei der man sich im Grunde doch gar nicht fürchtet", um „ein Mitleid, das ... gar nicht weh tut". Hier ist mit aller Schärfe das endopathische Erleben fremder Gefühle ohne idiopathische Mitgefühle beschrieben. Allein wenn WITASEK diesen Tatbestand erklären will durch die Annahme, es lägen hier nur vorgestellte Gefühle vor, MEINONG dagegen durch die andere, es handle sich dabei um eine besondere Art von Bewußtseinstatsachen, nämlich um Phantasiegefühle, die sich zu den eigentlichen Gefühlen verhielten wie die Phantasmen zu den Wahrnehmungen, so scheint mir (ganz abgesehen von der höchst problematischen Natur der Begriffe „Gefühlsvorstellung" und „Phantasiegefühl" an und für sich) einleuchtend, daß diese Konstruktionen dem Sachverhalt, wie ihn beide Autoren selbst kennzeichnen, keineswegs adäquat sind. Am wenigsten freilich wird man mit LIPPS [6]) das Wesen der ästhetischen Einfühlung in dem Einklang der eingelegten Gefühle und der eigenen Mitgefühle suchen dürfen, da sich uns gerade das Fehlen der letzteren als charakteristisch für diese ganze Gruppe von Erscheinungen erwies; obwohl

[1]) Kr. d. Urth. § 2 (WW. IV, S. 47 f.). [2]) z. B. W. als W. u. Vorst. I. § 36 (WW. I, S. 251 ff.). [3]) Poet. 6, p. 1449 b 27. [4]) Aesth. Einf. S. 18 ff. [5]) Annahmen S. 234 f. [6]) Aesth. Einf. S. 432.

LIPPS im übrigen von dem Wesen der Endopathie eine viel zutreffendere Vorstellung hat als die meisten anderen Autoren, und ihnen gegenüber auch noch in einem weiteren Punkte Recht behalten dürfte, der hier gleichfalls noch kurz zu erörtern ist.

So wie wir nämlich schon oben angedeutet haben, daß die „Endopathie ohne idiopathische Mitgefühle" höchstens für Eine Gruppe ästhetischer Zustände charakteristisch ist, so ist nun andererseits zu betonen, daß sie auch für diese Gruppe doch nur den Wert einer formalen Bedingung in Anspruch nehmen kann. Denn diese „Endopathie ohne idiopathische Mitgefühle" wird auch solchen Natur- und Kunstprodukten gegenüber tausendfach erlebt, die weder eine positive noch eine negative ästhetische Bewertung auslösen, sondern sich in dieser Hinsicht vollkommen indifferent verhalten: wie wenn z. B. einem fallenden Stein ein „Streben zur Erde" eingelegt wird. Auch hätte ja in dieser Beziehung ein interessanter und spannender Roman vor einem langweiligen und reizlosen gar nichts voraus. Es muß daher jedenfalls die qualitative Beschaffenheit der eingelegten Gefühle hinzutreten, um einen ästhetischen Eindruck zu erzeugen. Und hier scheint mir der Fall zum mindesten der wichtigste, in dem diese Gefühle in irgend einer Weise solche der Kraft oder der Schwäche sind — so vielfach variiert und vermittelt dieser ihr Charakter auch sein mag (z. B. bei der Agilität einer Gestalt, der Tragfähigkeit einer Säule, dem Reichtum einer Landschaft; und umgekehrt bei Plumpheit, Gedrücktheit, Dürre); ja ich halte es nicht für unmöglich, daß auch der ästhetische Wert rein formaler Beziehungen (z. B. Symmetrie, Rhythmus) auf die größere Leichtigkeit der Auffassung, und damit auf die kraftvollere Beherrschung des Stoffes sich zurückführen lassen möchte; und sogar die eben besprochene „reine Kontemplation" selbst verdankt vielleicht ihre ästhetische Bedeutsamkeit nicht zum geringsten Teile dem sthenischen Charakter des Bewußtseins, „unbewegt einer Welt stürmisch erregter Leidenschaften gegenüberzustehen". Wenn deshalb LIPPS [1]) die „Steigerung des Ich" für das wesentliche Moment der ästhetischen „Einfühlung" erklärt, so dürfte er im wesentlichen Recht haben; und es ist ein arges Mißverstehen, wenn WITASEK [2]) hiegegen einwendet, wer „ein schweres Gewicht emporstemmt", empfinde nur ein „kümmerliches Gefühl". Denn könnten wir ebenso wohl und ebenso leicht einen ganzen Tempel stemmen, wie dies eine Säulenkolonnade kann, so würden wir ohne Zweifel durchaus kein kümmerliches Gefühl erleben, sondern eben jenen „Stolz", den wir einem solchen Bau einzulegen geneigt sind.

12) Wir machen nun von diesem allgemeinen Hilfsbegriff der Endopathie die Anwendung auf das vorliegende Problem durch die These, dem pathempirischen Identitätsbegriffe zufolge bedeute die von einem Gegenstande ausgesagte Identität nichts anderes als ein demselben eingelegtes Gefühl der Ichstetigkeit (also eine endo-

[1]) Aesth. Einf. S. 432. [2]) A. a. O. S. 23.

pathische Ichkontinuität). Was nun die idiopathische Form dieses Gefühls angeht, so ist schon oben (§ 17. 2) von ihm die Rede gewesen, und an späteren Stellen unserer Untersuchung werden wir darauf zurückkommen müssen und vielleicht im stande sein, dasselbe noch etwas näher zu analysieren. Hier ist uns nur die Tatsache wichtig, daß (vielleicht mit Ausnahme einiger, teils pathologischer teils mystischer Zustände, die in diesem Zusammenhange außer Betracht bleiben können) alle menschlichen Erlebnisse als Icherlebnisse erlebt werden oder doch, bei entsprechender Aufmerksamkeit, erlebt werden können; und daß, indem beliebige solche Erlebnisse einander ablösen, zwar die Folge der inhaltlichen Momente dieser Erlebnisse von einem Gefühle der Aenderung (Variation), dagegen demgegenüber die Folge der Ichmomente dieser selben Erlebnisse von einem Gefühle der Ichstetigkeit begleitet wird, auf Grund dessen wir ein identisches Ich als das Subjekt dieser (numerisch) voneinander verschiedenen Erlebnisse aussagen. Deshalb kann auch (abgesehen von jenen Ausnahmsfällen) ein Zweifel an der Identität des eigenen Ich überhaupt nicht erwogen werden: nicht, weil wir an diesem Punkte einen besonders deutlichen Einblick in die Natur der Dinge hätten, sondern weil die Aussage, unser Ich sei in aufeinander folgenden Momenten dasselbe, gar nichts anderes bedeutet als das Vorhandensein dieses Gefühls, nämlich der Ichkontinuität. Soviel haben wir ja auch schon oben ausgeführt; allein damals blieb die Frage zurück, was denn die Identitätsaussage in Bezug auf andere Gegenstände bedeuten möge, da es unmöglich schien, nach Ueberwindung des Animismus mit diesem Identitätsbegriffe auch für sie zu operieren.

Jetzt dagegen haben wir gesehen, daß auch nach Ueberwindung des Animismus die Endopathie zurückbleibt, und damit ist diese ganze Frage auf einen anderen Boden gestellt. Denn nun zeigt sich, was jenes Plus ist, das von dem identischen Gegenstande zweier Erlebnisse noch außer dem Stattfinden dieser Erlebnisse ausgesagt wird: nämlich die eingelegte Ichkontinuität, welche das (eingelegte) Ich des Objekts des zweiten Erlebnisses unmittelbar als identisch ausweist mit dem Ich des Objekts des ersten Erlebnisses. Es wird somit in jedem als identisch aufgefaßten Gegenstande endopathisch das Gefühl der Ichstetigkeit erlebt; und die Identitätsaussage müßte in Worten eigentlich die Gestalt gewinnen: „Wäre ich dieser Gegenstand, so hätte ich von dem Einen bis zum andern Erlebnis eine ununterbrochene Folge von Ichkontinuitäten erlebt."

Dies gilt natürlich zunächst von dem Falle des kontinuierlichen Erlebens, läßt sich indes ohne weiteres auch auf den Fall des intermittierenden Erlebens übertragen; denn, wie oben (§ 16. 5) gezeigt, kann dieser stets auf eine mögliche Reihe kontinuierlicher Erlebnisse zurückgeführt werden. Der Anlaß zur Endopathie aber wird im letzteren Falle eben von der Rekognition geboten.

Endlich wird jetzt ein merkwürdiger Gegensatz verständlich, dessen Glieder wir schon mehrfach berührt haben: nämlich der Gegensatz zwischen der formalen Absolutheit und der materialen Relativität des Identitätsbegriffes. In Bezug auf die Frage: „Dasselbe oder ein anderes?" gibt es nur ein Entweder — Oder, kein Mehr oder Weniger. Ganz natürlich; denn entweder die Ichkontinuität wird eingelegt oder nicht: und im ersten Falle sind die Objekte ganz identisch, im zweiten gar nicht. Dagegen in Bezug auf die Frage: „sind nun zwei konkrete Objekte identisch oder nicht?", besteht gar keine besondere Sicherheit (man denke z. B. an Konstanz der Form bei Wechsel des Stoffes, oder an Konstanz des Stoffes bei Wechsel der Form). Und auch dies begreift sich. Denn zur Einlegung gehört ein Ding (resp. ein Gegenstand), dem eingelegt wird; die Konstitution der Qualitäten als Ding hängt jedoch von ihrer Totalimpression ab (§ 15); und wenn durch eine Trennung jener Momente, an welche diese gebunden ist, mehrere Dinge den Anspruch erheben können, mit dem ursprünglichen Objekt identisch zu sein (z. B. der alte Stoff in einer neuen Form, und ein neuer Stoff in der alten Form), so wird naturgemäß ein bedeutendes Schwanken darüber vorhanden sein können, welchem Objekte die Ichkontinuität einzulegen sei?

13) In Bezug auf die Vorgeschichte des pathempirischen Identitätsbegriffes verweise ich auf dasjenige, was oben aus LOTZE (§ 18. 3) und ÇANKARA (§ 19. 4) angeführt wurde; ferner auf den Satz bei RIEHL[1]): „Der Gedanke der kontinuierlichen Existenz der Objekte entsteht durch die Uebertragung der Kontinuität unseres Bewußtseins auf die Außendinge"; und endlich auf die Art, wie COHEN[2]) (freilich unter ganz anderen Gesichtspunkten) den Zusammenhang von Identität und Kontinuität betont.

14) Wir kommen nun zu der Verifikation des pathempirischen Identitätsbegriffes in dem seinerzeit (§ 8. 4) festgestellten Sinne, die wir ebenso durchführen wollen wie oben (§ 15. 8—13) diejenige des pathempirischen Substanzbegriffes. Und was nun zunächst das Verhältnis des pathempirischen zum animistischen Identitätsbegriffe anlangt, so leuchtet ein, daß der letztere, speziell in seiner konszientialen Form

[1]) Phil. Krit. II. 2, S. 154. [2]) Log. S. 86.

pathische Ichkontinuität). Was nun die idiopathische Form dieses Gefühls angeht, so ist schon oben (§ 17. 2) von ihm die Rede gewesen, und an späteren Stellen unserer Untersuchung werden wir darauf zurückkommen müssen und vielleicht im stande sein, dasselbe noch etwas näher zu analysieren. Hier ist uns nur die Tatsache wichtig, daß (vielleicht mit Ausnahme einiger, teils pathologischer teils mystischer Zustände, die in diesem Zusammenhange außer Betracht bleiben können) alle menschlichen Erlebnisse als Icherlebnisse erlebt werden oder doch, bei entsprechender Aufmerksamkeit, erlebt werden können; und daß, indem beliebige solche Erlebnisse einander ablösen, zwar die Folge der inhaltlichen Momente dieser Erlebnisse von einem Gefühle der Aenderung (Variation), dagegen demgegenüber die Folge der Ichmomente dieser selben Erlebnisse von einem Gefühle der Ichstetigkeit begleitet wird, auf Grund dessen wir ein identisches Ich als das Subjekt dieser (numerisch) voneinander verschiedenen Erlebnisse aussagen. Deshalb kann auch (abgesehen von jenen Ausnahmsfällen) ein Zweifel an der Identität des eigenen Ich überhaupt nicht erwogen werden: nicht, weil wir an diesem Punkte einen besonders deutlichen Einblick in die Natur der Dinge hätten, sondern weil die Aussage, unser Ich sei in aufeinander folgenden Momenten dasselbe, gar nichts anderes bedeutet als das Vorhandensein dieses Gefühls, nämlich der Ichkontinuität. Soviel haben wir ja auch schon oben ausgeführt; allein damals blieb die Frage zurück, was denn die Identitätsaussage in Bezug auf andere Gegenstände bedeuten möge, da es unmöglich schien, nach Ueberwindung des Animismus mit diesem Identitätsbegriffe auch für sie zu operieren.

Jetzt dagegen haben wir gesehen, daß auch nach Ueberwindung des Animismus die Endopathie zurückbleibt, und damit ist diese ganze Frage auf einen anderen Boden gestellt. Denn nun zeigt sich, was jenes Plus ist, das von dem identischen Gegenstande zweier Erlebnisse noch außer dem Stattfinden dieser Erlebnisse ausgesagt wird: nämlich die eingelegte Ichkontinuität, welche das (eingelegte) Ich des Objekts des zweiten Erlebnisses unmittelbar als identisch ausweist mit dem Ich des Objekts des ersten Erlebnisses. Es wird somit in jedem als identisch aufgefaßten Gegenstande endopathisch das Gefühl der Ichstetigkeit erlebt; und die Identitätsaussage müßte in Worten eigentlich die Gestalt gewinnen: „Wäre ich dieser Gegenstand, so hätte ich von dem Einen bis zum andern Erlebnis eine ununterbrochene Folge von Ichkontinuitäten erlebt."

Dies gilt natürlich zunächst von dem Falle des kontinuierlichen Erlebens, läßt sich indes ohne weiteres auch auf den Fall des intermittierenden Erlebens übertragen; denn, wie oben (§ 16. 5) gezeigt, kann dieser stets auf eine mögliche Reihe kontinuierlicher Erlebnisse zurückgeführt werden. Der Anlaß zur Endopathie aber wird im letzteren Falle eben von der Rekognition geboten.

Endlich wird jetzt ein merkwürdiger Gegensatz verständlich, dessen Glieder wir schon mehrfach berührt haben: nämlich der Gegensatz zwischen der formalen Absolutheit und der materialen Relativität des Identitätsbegriffes. In Bezug auf die Frage: „Dasselbe oder ein anderes?" gibt es nur ein Entweder — Oder, kein Mehr oder Weniger. Ganz natürlich; denn entweder die Ichkontinuität wird eingelegt oder nicht: und im ersten Falle sind die Objekte ganz identisch, im zweiten gar nicht. Dagegen in Bezug auf die Frage: „sind nun zwei konkrete Objekte identisch oder nicht?", besteht gar keine besondere Sicherheit (man denke z. B. an Konstanz der Form bei Wechsel des Stoffes, oder an Konstanz des Stoffes bei Wechsel der Form). Und auch dies begreift sich. Denn zur Einlegung gehört ein Ding (resp. ein Gegenstand), dem eingelegt wird; die Konstitution der Qualitäten als Ding hängt jedoch von ihrer Totalimpression ab (§ 15); und wenn durch eine Trennung jener Momente, an welche diese gebunden ist, mehrere Dinge den Anspruch erheben können, mit dem ursprünglichen Objekt identisch zu sein (z. B. der alte Stoff in einer neuen Form, und ein neuer Stoff in der alten Form), so wird naturgemäß ein bedeutendes Schwanken darüber vorhanden sein können, welchem Objekte die Ichkontinuität einzulegen sei?

13) In Bezug auf die Vorgeschichte des pathempirischen Identitätsbegriffes verweise ich auf dasjenige, was oben aus LOTZE (§ 18. 3) und ÇANKARA (§ 19. 4) angeführt wurde; ferner auf den Satz bei RIEHL [1]): „Der Gedanke der kontinuierlichen Existenz der Objekte entsteht durch die Uebertragung der Kontinuität unseres Bewußtseins auf die Außendinge"; und endlich auf die Art, wie COHEN [2]) (freilich unter ganz anderen Gesichtspunkten) den Zusammenhang von Identität und Kontinuität betont.

14) Wir kommen nun zu der Verifikation des pathempirischen Identitätsbegriffes in dem seinerzeit (§ 8. 4) festgestellten Sinne, die wir ebenso durchführen wollen wie oben (§ 15. 8—13) diejenige des pathempirischen Substanzbegriffes. Und was nun zunächst das Verhältnis des pathempirischen zum animistischen Identitätsbegriffe anlangt, so leuchtet ein, daß der letztere, speziell in seiner konszientialen Form

[1]) Phil. Krit. II. 2, S. 154. [2]) Log. S. 86.

(§ 17), zum großen Teile als restituiert erscheint. Denn ein Identitätsbewußtsein ist es hier wie dort, welches in dem identischen Objekte, noch über die beiden Erlebnisse hinaus, vorhanden ist, und dessen Dasein eben den eigentlichen Inhalt der Identitätsaussage bildet. Fallen aber so für das aussagende Subjekt die beiden Begriffe völlig zusammen, so besteht für alle anderen Gegenstände doch der große Unterschied, daß der animistische Identitätsbegriff die wirkliche Lebendigkeit aller Dinge voraussetzte, und so mit den Postulaten der Naturwissenschaft in Widerspruch geriet, während der pathempirische Identitätsbegriff diesem Widerspruche sich entzieht, indem er das Identitätsbewußtsein nicht für ein solches des Objektes ausgibt, sondern es als ein von uns dem Objekte eingelegtes Gefühl erklärt. Freilich muß hier noch dahingestellt bleiben, ob diese Differenz auch eine letzte und endgültige bleiben werde; denn wenn die späteren ontologischen Untersuchungen etwa das Dasein der Objekte überhaupt nur als ein solches für uns erweisen sollten, dann könnte natürlich die Frage aufgeworfen werden, ob denn ein Gefühl, welches den Gegenstand für uns beseelt, nicht auch mit Recht ein Gefühl des Gegenstandes heißen könne, wenn es doch denselben Grad der Realität besäße wie der Gegenstand selbst. Allein irgend eine Differenz dem animistischen Begriffe gegenüber würde wohl auch in diesem Falle sicherlich bestehen bleiben.

15) Was nun den metaphysischen Identitätsbegriff angeht, so behält er, vom Standpunkte des pathempirischen aus beurteilt, darin Recht, daß die Identität noch etwas anderes ist als die verschiedenen Erlebnisse des identischen Gegenstandes, und zwar etwas Unwahrnehmbares, da eben ein einem Dinge eingelegtes Gefühl nicht eine wahrnehmbare Eigenschaft desselben ist (wenn es auch vielleicht, in ein idiopathisches verwandelt, unter Umständen ein Inhalt innerer Wahrnehmung werden kann). Diese Rechtfertigung bezieht sich natürlich (wegen der Anknüpfung an die konszientiale Form des Animismus) in erster Linie auf die attributive Form dieses Begriffes. Doch wird eine spätere Erörterung dartun, daß auch seiner substantiellen Gestalt (und ebenso der personalen Form des animistischen Begriffes) ein eigentümlicher Wahrheitsgehalt nicht abzusprechen ist. Unrecht behält dieser Begriff nur an jenem Punkte, an dem er mit den Forderungen der Psychologie zusammenstieß: sofern er nämlich behauptete, die Identität sei etwas grundsätzlich Außerempirisches (eine „Idee", eine „Beziehung"). Denn einem Gefühle kommt dieses Prädikat durchaus nicht zu: es wird erfahren, weil es erlebt wird; und nur, daß es in dem Objekte erlebt wird, erzeugt den Schein

seiner Unerfahrbarkeit, da es in dem Objekt in der Tat nicht erlebt werden könnte, sofern es dort noch in einer anderen Weise sein sollte als so, daß es eben dort erlebt, nämlich dem Gegenstande eingelegt wird.

16) Hiedurch ist auch schon die Stärke der ideologischen Position ins Licht gesetzt: die Identität ist etwas Empirisches, ihr Begriff fußt auf Erfahrungen, nämlich auf den endopathischen Erlebnissen der Ichkontinuität. Aber diese Erfahrungen sind nicht rezeptive Erfahrungen: die Ichkontinuität ist nicht etwas, das wir von außen aufnehmen; sie kann äußerlich überhaupt nicht wahrgenommen werden, und auch innerlich jedenfalls solange nicht, als sie einem Gegenstande eingelegt und daher gar nicht als ein Zustand des eigenen Bewußtseins erlebt wird; ja sogar als idiopathisches Gefühl muß sie, um wahrgenommen (und d. h. um als „gegeben" erlebt) zu werden, doch schon im Bewußtsein vorhanden und somit auf eine nicht-rezeptive Weise erfahren worden sein. Damit ist zugleich die Schwäche des ideologischen Identitätsbegriffes getroffen. Weil er die Identität als Wahrnehmungsinhalt nicht aufzeigen konnte, leugnete er sie, und wurde zur Lehre von der Momentanvernichtung gedrängt. Und damit verwickelte er sich in einen Selbstwiderspruch: er räumte *implicite* ein, daß der Identitätsbegriff vorhanden sei, indem er ihn mit der Motivierung bestritt, daß er nicht vorhanden sein könne. Dieser ganzen Entwickelung sind wir überhoben: wir können die Identitätserfahrung aufzeigen (wenn auch freilich nicht in einer Identitätswahrnehmung), und damit entfällt für uns der Anlaß zu jener Leugnung: die Identität ist anzuerkennen — in dem Sinne, der mit diesem Begriffe allein verbunden werden kann, nämlich als idiopathische oder endopathische Ichkontinuität. Und am allerverkehrtesten erscheint uns jetzt die Bestreitung der Identität des Subjekts; denn gerade von hier aus ist der ganze Begriff ursprünglich abgezogen, und die Aussage, ein Objekt sei „dasselbe", meint gar nichts anderes, als daß wir ihm dasjenige zuschreiben, was wir an uns selbst unmittelbar erleben.

17) Indes, es soll nicht verschwiegen werden, daß der ideologische Identitätsbegriff noch eine ganz andere Dignität beanspruchen könnte, und zwar auch unter Anerkennung des pathempirischen Begriffes. Denn vorerst liegt es dem Ideologen nahe, zu sagen: mag denn das Subjekt identisch heißen auf Grund seines Gefühls; den Objekten aber wird doch dieses Gefühl nur eingelegt; an sich also kommt es ihnen nicht zu, somit auch keine Identität; folglich ist wenigstens für sie die Lehre von der Momentanvernichtung restituiert. Hierauf nun werden wir freilich, wie schon öfter, erwidern müssen: sehr richtig, wenn nur die Dinge an sich

überhaupt sind; dagegen, wenn ihr „Sein für uns" ihr einziges Sein ist, und sie für uns eben identisch sind — welcher Grad von Realität bleibt denn dann für ihr bloß momentanes Sein noch übrig? Allein auch hierauf kann nun der Ideologe noch etwas erwidern. Vielleicht sagt er nämlich: auch ich mag der Ontologie nicht vorgreifen, und will nur hypothetisch reden; indes gerade, wenn die Dinge kein anderes Sein haben, so ist zu beachten, daß ja der Pathempirismus selbst die Endopathie nicht als eine unabänderliche Kategorie des Bewußtseins dargestellt, sondern sie vielmehr aufgezeigt hatte als unterworfen einem subjektivierenden Prozesse der Reflexion. Unter dieser Voraussetzung wären daher die Objekte zwar identisch, solange ihnen die Ichkontinuität eingelegt wird; in dem Moment jedoch, wo diese Einlegung aufhörte, die Endopathie in Idiopathie umschlüge, wäre auch ihre Identität aufgehoben; und wenigstens für die Epoche nach diesem Moment (für den postreflektiven Tatbestand, wie wir auch sagen könnten) bestünde dann die Theorie der Momentanvernichtung zu Recht. Hierauf nun erwidern wir: dies ist durchaus unsere Meinung, und nimmt nur vorweg, was wir an späterer Stelle noch viel allgemeiner auszuführen gedenken. Auch ist es uns lieb, daß sich so ein Ausblick eröffnet in eine andere Sphäre der Betrachtung, damit man nicht etwa glaube, die ganze Weltanschauungslehre werde nicht darüber hinaus kommen, in einem fort mit dem Dichter zu sagen: „Gefühl ist Alles". Vielmehr, wer aus ihrer Allgemeinen Einleitung mit dieser Erwartung aus zieht, dürfte noch manche Ueberraschung erleben. Dennoch geschieht es nicht zufällig, wenn wir die hier angedeuteten Gesichtspunkte aus diesen methodologischen Untersuchungen überhaupt, und so auch aus denen über den Identitätsbegriff, ausscheiden. Denn nicht absichtslos handeln wir hier von dem Begriff der Identität, überhaupt von den Vorbegriffen der Weltanschauungslehre, und auch bloß von den entsprechenden begrifflichen Problemen. D. h. wir fragen zunächst nur: was verstehen wir unter Identität (Substanz usw.)?. Noch nicht dagegen fragen wir, welchen Objekten denn nun der also geklärte Begriff der Identität (Substanz etc.) zukomme? Und der pathempirische Identitätsbegriff wird nun durch die hier ins Auge gefaßte Möglichkeit einer partiellen Wahrheit der These von der Momentanvernichtung gar nicht berührt — während er dies allerdings wird, wenn die allgemeine Geltung dieser These auf die Unmöglichkeit eines empirischen Identitätsbegriffes gegründet werden soll. Denn es besteht ein großer Unterschied zwischen der Einen Behauptung: „es kann kein identisches Objekt geben, weil die Aussage einer Identität überhaupt sinnlos ist" und der andern: „die an sich wohl verständliche Aussage der Identität ist für gewisse Objekte unzutreffend". Uns aber kümmert an dieser Stelle die zweite Behauptung gar nicht; sondern es muß uns genügen, durch den Nachweis eines empirischen Begriffes der Identität die erste widerlegt zu haben.

18) Wir kommen endlich dazu, den kritizistischen Identitätsbegriff in seinem Verhältnisse zum pathempirischen zu beurteilen.

Und da ist klar: der Kritizismus hat durchaus Recht gegenüber der Ideologie, wenn er an dem Begriff der Identität festhält, trotzdem Identität als Inhalt rezeptiver Erfahrung nicht nachweisbar ist; und ebenso, wenn er sie als eine subjektive Zutat zu den Wahrnehmungs- und Phantasieinhalten erklärt, denn dies ist die endopathische Ichkontinuität in der Tat. Dagegen setzt er sich genau an dem Punkt ins Unrecht, an dem er mit der Psychologie in Streit geriet. Denn im Interesse dieser Disziplin beanstandeten wir zunächst den angeblichen Prozeß der kategorialen Beziehung (als im Bewußtsein nicht aufzeigbar); und dieser ist verschwunden, da eben die Endopathie ein „Vorgang" höchstens im analytischen, keineswegs aber im genetischen Sinne heißen kann. Zugleich tritt uns hier zum ersten Male in der Ersetzung der kategorialen Beziehung durch die Gefühlseinlegung eine Wandlung entgegen, die für das ganze Verhältnis von Kritizismus und Pathempirismus sehr charakteristisch ist und uns noch öfter begegnen wird — während uns die ebenso typische Ablösung der Kategorie durch das Gefühl bereits vom Substanzprobleme her (aus § 15. 12) bekannt ist, übrigens auch hier sich wieder bewährt. Denn wir widersetzten uns ja weiter der Bestimmung der subjektiven Identitätszutat als eines reinen Verstandesbegriffes, und forderten als Voraussetzung des abstrakten Identitätsbegriffes ein konkretes Identitätserlebnis. Und dieses haben wir aufgezeigt in dem endopathischen Erlebnis des Gefühles der Ichstetigkeit, und zwar aufgezeigt im Bewußtsein, während der Kritizismus schließlich eben deshalb zu einer unbewußten Intellektualfunktion seine Zuflucht nehmen mußte, weil er eine solche, den Postulaten der Psychologie entsprechende Aufzeigung nicht zu leisten vermochte.

19) Somit erscheint der pathempirische Identitätsbegriff als verifiziert in demselben Sinne, in dem wir dies oben (§ 15. 13) vom Substanzbegriffe zeigten: er vereinigt in sich die berechtigten Elemente aller anderen (animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen) Identitätsbegriffe, und hält sich zugleich von allen jenen Widersprüchen frei, in die jene sich dadurch verwickelten, daß sie diese berechtigten Momente nur in Verbindung mit anderen, unberechtigten Elementen zu formulieren wußten — ein neuer Beleg zu jenen allgemeinen Grundsätzen über Begriffsumbildung und Verifikation, die seinerzeit (§ 8. 4) von uns aufgestellt wurden.

20) Endlich mag hier eine nachträgliche Bemerkung diese ganze Erörterung abschließen. Wir haben in ihr nur von der Identität solcher Gegenstände gehandelt, welche in successiven Erlebnissen erfaßt werden.

Man kann jedoch von *Identität* auch sprechen, sofern mehrere simultan erlebte Qualitäten auf „Einen und denselben" Gegenstand „bezogen" werden. Indes schien es uns zweckmäßig, diese zwar verwandten, aber immerhin verschiedenen Fälle zu sondern, und die „Einunddasselbigkeit" gleichzeitig (in mehreren Qualitätserlebnissen) erfahrener Gegenstände nicht dem Begriffe der Dasselbigkeit, sondern dem der Einheit unterzuordnen; und zwar um so mehr, als wir ja bei der Bearbeitung des Substanzbegriffes dieselbe Unterscheidung zwischen „Einheit" und „Beharrlichkeit" festgehalten haben. Die Erörterung des Begriffes der Einheit nun behalten wir einer späteren Untersuchung vor. Allein soviel ist schon hier klar, daß sie zu einem ganz analogen Ergebnisse führen dürfte. Denn offenbar ist für das Ichbewußtsein, wie ein Gefühl der Ichstetigkeit, so auch ein Gefühl der Icheinheit charakteristisch; und unseren Aussagen über die Einheit eines Objektes (im Gegensatze zur Mehrheit seiner Qualitäten) wird deshalb ebenso die Einlegung des zweiten jener Gefühle zu Grunde liegen wie die des ersten denjenigen über seine Dasselbigkeit — genauer: es wird dieses eingelegte Icheinheitsgefühl sich als ein gemeinsames Moment in allen Totalimpressionen nachweisen lassen, auf Grund deren wir von Einem Gegenstande sprechen.

VIERTES KAPITEL

DER RELATIONSBEGRIFF

§ 22

IN Erweiterung des Identitätsproblems (§ 16) läßt sich das Beziehungs- oder Relationsproblem formulieren als die Frage, was denn, außer dem Stattfinden resp. Dasein mehrerer Erlebnisse resp. ihrer Gegenstände, noch vorhanden sein resp. stattfinden muß, wenn eine Relation zwischen mehreren solchen Erlebnissen oder Gegenständen ausgesagt wird; denn offenbar muß auch hier ein solches Plus das Wesen der Relation ausmachen.

ERLÄUTERUNG

1) Im vorigen Kapitel haben wir es mit Einer Relation zu tun gehabt. Wir erweitern jetzt unsere Betrachtung und fassen den Begriff der Relation überhaupt ins Auge. Mehrere Schwierigkeiten hemmen uns in diesem Vorhaben.

Zunächst ist der Relationsbegriff ein umfassender Gattungsbegriff. Allein die einzelnen Arten, welche dieser Gattung untergeordnet sind, sind uns nicht sämtlich vorgekommen — ja sie werden uns nicht einmal alle im Verlaufe dieses Werkes vorkommen, denn es sind ihrer so viele, daß wir vollauf zufrieden sein müssen, wenn nur die ganze Untersuchung nicht zu Ende geht, ohne daß wenigstens die kosmotheoretisch bedeutsamsten eine angemessene Stelle der Behandlung gefunden haben. Dennoch ließ sich die Erörterung des allgemeinen Begriffes nicht bis ans Ende der ganzen Darstellung aufschieben. Denn wenn auf der einen Seite natürlich Aussagen über die Gattung nicht als vollgültig angesehen werden können, ehe sie an allen einzelnen Arten sich bewährt haben, so faßt doch andererseits der Gattungsbegriff so viele gemeinsame Züge der Artbegriffe zusammen, daß es Zeit, Kraft und Geduld verschwenden hieße, wollte man sie bei Gelegenheit jedes Einzelfalles aufs neue besprechen, statt sich Ein für alle Mal mit ihnen zu beschäftigen. Es

bleibt deshalb nichts übrig, als die allgemeine Erörterung hier vorwegzunehmen, und den Nachweis, daß auch die einzelnen Instanzen deren Ergebnissen sich fügen, von Fall zu Fall nachzutragen. Insbesondere wird uns, wenn wir etwa auch hier zu dem Schlusse gelangen sollten, daß jede Aussage einer Beziehung ein Beziehungsgefühl voraussetze, dies nicht der Notwendigkeit überheben, für jede einzelne Relation das ihr eigentümliche, spezifische Relationsgefühl nachzuweisen: jeder solche Nachweis wird dann gleichzeitig eine Bestätigung des allgemeinen Ergebnisses sein.

2) Einen Versuch, den Begriff der Relation zu definieren, halte ich für aussichtslos — besonders wenn dabei an eine Verbaldefinition gedacht würde, wie sie ja allein eine solche prinzipielle Erörterung eröffnen könnte. Dieser Begriff ist viel zu allgemein und fundamental, als daß sich ohne Zirkel über ihn reden ließe. Schon wenn oben gesagt werden mußte (und ebenso offenbar in jedem andern Definitionsversuch gesagt werden müßte), eine Beziehung finde statt zwischen mehreren Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen, liegt ja ein solcher Zirkel vor Augen; denn die Begriffe der Einheit und Mehrheit sind selbst Beziehungsbegriffe. Und bei Gelegenheit mancher historischer Exkurse werden wir zur Genüge sehen, in welch trostlose Tautologien die Versuche einer solchen Verbaldefinition auszulaufen pflegen. Wir können also einstweilen nur durch eine flüchtige Erinnerung an die wichtigsten Einzelfälle von Relationen diesen allgemeinen Begriff uns vergegenwärtigen; erst die schließliche Formulierung eines kosmotheoretisch brauchbaren Relationsbegriffes kann vielleicht etwas wie eine Realdefinition desselben darstellen.

Versuchen wir nun aber eine solche Erinnerung, so treten uns vor allem zwei (wenngleich nicht scharf voneinander trennbare) Gruppen von Beziehungsbegriffen entgegen: allgemeine Begriffe von theoretischer, und spezielle Begriffe von praktischer Bedeutung. Ich führe als Beispiele der ersten Gruppe Begriffe an wie Mehr und Weniger, Aehnlich und Unähnlich, Neben- und Nacheinander, Ganzes und Teil, Ursache und Wirkung, Eigen und Fremd; als solche der zweiten Gruppe etwa Vater und Sohn, Bruder und Schwester, Lehrer und Schüler, Herrscher und Beherrschte, Gläubiger und Schuldner; während Begriffe wie Rechts und Links, Freund und Feind zunächst etwa in der Mitte zwischen beiden zu stehen scheinen. Es ist nun eine wunderliche Tatsache, daß sich auch die philosophischen Diskussionen über den Relationsbegriff in älterer und neuerer Zeit mit einer gewissen Vorliebe an die Beispiele der zweiten Gruppe anzulehnen pflegen, obwohl

ein solches Vorgehen nur allzu geeignet ist, die wesentlichen Momente des Problems außer Sicht zu setzen, indem es die Aufmerksamkeit von dem wahrhaft Relativen des Verhältnisses abzieht und sie auf allerhand durchaus nicht relative Details des praktischen Lebens hinlenkt. Es steht nämlich mit diesen, wenn ich so sagen darf, Feld-, Wald- und Wiesen-Relationen im wesentlichen so, daß sie gewisse Anwendungen verschiedener, sehr allgemeiner Beziehungsbegriffe auf einzelne, praktisch bedeutsame Lebensgebiete zu praktischen Zwecken in einen einheitlichen Begriff zusammenfassen; und, indem nun die Theorie gerade an diesen Denkgebilden sich zu orientieren sucht, verliert sie gar häufig jene elementaren Grundrelationen aus den Augen, um dafür an diesen Lebensgebieten einen scheinbaren Halt zu gewinnen. Insbesondere entsteht so die Täuschung, als sei die Beziehung selbst ein möglicher Gegenstand der Wahrnehmung, während dies in Wahrheit nur von den Objekten und Prozessen gilt, welche in jenen Grundverhältnissen stehen, keineswegs aber von diesen Grundverhältnissen selbst. Betrachten wir z. B. den Begriff *Mitschüler!* Derselbe setzt so viele spezielle, konkrete Anschauungen voraus, daß die Meinung sehr begreiflich scheint, in ihnen sei das Wesen dieser Relation enthalten. Es macht ja gar keine Schwierigkeiten, sich ein Schulzimmer vorzustellen, mit Katheder und Schulbänken, einem Lehrer und vielen Schülern — und so scheint es, alle wesentlichen Momente dieses Begriffes seien in diesen Anschauungen gegeben. Doch das geübtere Denken erkennt leicht, daß sie alle gerade das nicht enthalten, was den Begriff zu einem relativen macht. Denn damit wir von *Mitschülern* reden können, wird zunächst vorausgesetzt eine Mehrheit von Schülern. Allein die Zahl kann nicht wahrgenommen werden: sie ist keine Farbe, kein Ton, kein Geruch, kein Geschmack, keine Härte, keine Temperatur, kein Schmerz usw. — sie ist eben eine erste allgemeine Beziehung, die in jenem Begriffe sich verbirgt. Es müssen aber, damit von *Mitschülern* gesprochen werden könne, diese mehreren Schüler auch noch gemeinsam Schüler sein, und auch dieses Gemeinsam-sich-verhalten ist ebensowenig ein Wahrnehmungsinhalt wie die Mehrheit. Daß vielmehr diese mehreren Schüler zusammen ein solches Wir bilden, und dem Lehrer als ein Ihr gegenüberstehen — dies ist eine zweite allgemeine Beziehung, und auch sie ist nicht enthalten in all jener Anschaulichkeit des Schulzimmers. Endlich: diese Mehreren müssen, um Mitschüler zu sein, auch gemeinsam Schüler sein, d. h. lernen, somit Kenntnisse empfangen, die der Lehrer ihnen gibt. Und dieses Empfangen und Geben, welches selbst

nur eine besondere Form der noch allgemeineren Passivität und Aktivität ist — auch dies ist wiederum nichts anschaulich Wahrnehmbares: es liegt nicht in den Wortklängen und Schallwellen, nicht in den Mundbewegungen und Aufmerksamkeitsgesten, aber auch nicht in den Phantasmen des „Lehrers" und der „Schüler", sondern es ist eine dritte allgemeine Beziehung, und als solche abermals unwahrnehmbar. Ohne daß daher diese Analyse irgendwie den Anspruch auf Vollständigkeit erhöbe, ist doch gezeigt worden, daß der spezielle Relationsbegriff *Mitschüler* jedenfalls die 3 allgemeinen Relationsbegriffe in sich enthält: Mehrheit, Wir, Passivität; und daß (vielleicht neben anderen) diese es sind, welche jenen Begriff zu einem relativen machen, während alles andere (daß es sich dabei um Kenntnisse handelt, um Menschen, um Worte, unter Umständen auch um Zimmer, Bänke, Tische usw.) an sich gar nichts Relatives ist, sondern nur eine Agglomeration von konkreten Objekten und Prozessen, die an jenen Grundrelationen gemeinsam beteiligt sind und wegen ihrer praktischen Bedeutsamkeit den Anlaß geben, dieselben zu Einem speziellen Relationsbegriff zusammenzufassen. Dieselbe analysierende Betrachtungsweise würde bei den anderen speziellen Relationen zu einem analogen Ergebnis führen (z. B. für die Beziehung *Vater und Sohn* etwa die Grundrelationen *Mehrheit, Früher und Später, Aktiv und Passiv* herausstellen, gruppiert um die an und für sich nicht relativen Prozesse der Zeugung und Geburt). Und hieraus leiten wir das Recht und die Pflicht ab, unsere Betrachtung der Relationen einzuschränken auf die allgemeinen Beziehungen von theoretischer Bedeutung, da sich die speziellen stets auf diese müssen reduzieren lassen — womit jedoch durchaus nicht gesagt sein soll, daß unter diesen „theoretisch" bedeutsamen Verhältnissen sich nicht auch solche von großer praktischer Wichtigkeit finden könnten, wie uns denn derartige Begriffe zum Teil schon vorgekommen sind (Aktiv und Passiv, Wir und Ihr), zum Teil noch reichlich vorkommen werden (Freund und Feind, Sieg und Niederlage, Zwang und Freiheit etc. etc.).

3) Wir sind durch die letzten Auseinandersetzungen vorbereitet, das allgemeine kosmotheoretische Relationsproblem selbst ins Auge zu fassen. Zu jeder Relation gehören nach einer alten Einsicht Relationsglieder. Bei der Identität waren dies (§ 16. 4) ausschließlich Gegenstände von Erlebnissen; mehrere Erlebnisse selbst konnten nicht miteinander identisch sein. Diese Beschränkung fällt hier weg: auch Erlebnisse können aufeinander folgen, einander ähnlich sein, somit zueinander in Beziehungen stehen. Die Voraussetzung

jeder Relationsaussage ist demnach, daß die Relationsglieder erlebt werden — sei es auch nur als Phantasieinhalte. Aber die Frage ist, ob dies genüge, oder ob nicht vielmehr noch etwas anderes hinzutreten müsse, damit zwischen ihnen eine Beziehung ausgesagt werden könne? Man wird wohl ohne weiteres dazu neigen, diese Frage im letzteren Sinne zu beantworten; denn es scheint doch klar, daß die Aehnlichkeit zweier Brüder noch etwas anderes sein müsse als ihr bloßes Dasein: dasein können ja auch unähnliche Brüder. Wendet man nun ein, es liege die Aehnlichkeit eben an der qualitativ bestimmten Beschaffenheit der beiden, so ist zu erwidern, daß die Beschaffenheit jedes Einzelnen noch keine Beziehung darstellen kann, als welche vielmehr die Beschaffenheiten beider Glieder voraussetzt; es scheine also doch, diese Beschaffenheiten könnten nur die Bedingung sein für das Eintreten von etwas Neuem — nämlich der Beziehung. Allein auf der anderen Seite sieht man zunächst nicht, was denn, wenn die Aehnlichkeit zweier Brüder ausgesagt wird, noch anderes dasein könne als eben beide Brüder.

Postuliert man jedoch trotz dieser Bedenken als Grundlage der Beziehungsaussage etwa ein besonderes Beziehungserlebnis, so entsteht die neue Frage, wieso denn dieses gerade eine Beziehung zwischen den Beziehungsgliedern fundieren könne? Wenn ich einen Menschen ansehe, so bemerke ich gleichzeitig, daß seine Rechte seiner Linken ähnlich, sein Kopf aber seinen Füßen unähnlich ist. Bildet nun die Grundlage der ersten Behauptung ein besonderes Aehnlichkeits-, die der zweiten ein besonderes Unähnlichkeits-Erlebnis, wie kommt es dann, daß gerade jenes Erlebnis an die Hände, dieses an Kopf und Füße sich anschließt; und warum geschieht es nicht manchmal, daß diese Beziehungs- und jene Beziehungsglieder-Erlebnisse sich auch anders miteinander paaren, und ich daraufhin aussage, die Rechte sei der Linken unähnlich, der Kopf den Füßen ähnlich?

Das Problem sieht somit schon kompliziert genug aus; indes, noch einen Umstand wird seine Lösung aufzuklären haben. Wäre die Relationsaussage durch Ein Relations-Erlebnis neben 2 Beziehungsglieder-Erlebnissen A und B fundiert, so würde man erwarten, es müßte stets dieselbe Relation ebensowohl von A in Beziehung auf B wie von B in Beziehung auf A ausgesagt werden können. Und wirklich kann auch B stets dem A ähnlich heißen, wenn A dem B ähnlich ist; A ist stets neben B, wenn B neben A ist. Dagegen, wenn A vor B stattfindet, so findet B nicht vor, sondern nach A statt; wenn A ein Teil von B ist, so ist B das A umfassende Ganze; wenn A

die Ursache von B ist, so ist B die Wirkung von A. Es gibt m. a. W., nach einem alten Ausdrucke der Logiker, neben den synonymen oder gegenseitigen auch heteronyme oder einseitige Relationen.

Und diese drei Fragen werden wir in der Tat als die drei hauptsächlichsten Teilfragen des allgemeinen Relationsproblems ansehen dürfen. Erstens: setzt die Aussage einer Beziehung zwischen zwei Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen noch etwas anderes voraus als das Stattfinden resp. Dasein dieser Beziehungsglieder, und, wenn dies der Fall ist, setzt sie insbesondere das Stattfinden eines besonderen Relationserlebnisses voraus? eventuell: zu welcher Art von Erlebnissen gehört dasselbe? Zweitens: wenn die Beziehungsaussage ein solches Beziehungserlebnis voraussetzt, in welcher Weise haftet dieses an den Beziehungsgliedern, so daß es nur zwischen ihnen, und nicht zwischen beliebigen anderen Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen eine Beziehung stiftet? Drittens: wieso begründet ein solches Beziehungserlebnis, wenn es überhaupt anzuerkennen ist, nicht in allen Fällen dieselbe Beziehung zwischen beiden Beziehungsgliedern, vielmehr häufig eine andere von A zu B und eine andere von B zu A? Wir wollen uns im folgenden bemühen, zunächst die geschichtlich hervortretenden Antworten auf diese Fragen kennen zu lernen (obwohl dabei die zwei letzten fast ganz leer ausgehen werden), und sie dann nach Kräften selbst zu beantworten.

4) Dagegen lassen wir hier wie beim Substanzbegriff die Frage nach dem objektiven oder subjektiven Charakter der Relationen außer Betracht. Denn wie schon öfter bemerkt wurde, hat es nicht viel Sinn, hierüber zu verhandeln, ehe nicht der objektive oder subjektive Charakter der Beziehungsglieder selbst ins Reine gebracht ist: es könnte ja sein, daß diese überhaupt nur als Erscheinungen existieren, und dann könnten ihre Beziehungen ja wohl auch nichts anderes sein, als eben Beziehungen, in denen sie uns erscheinen — wenngleich diese Folgerung durchaus nicht von allen Seiten anerkannt wird, vielmehr häufig die Meinung sich findet, es könnten z. B. bloß für uns existierende Vorstellungen an sich in einer zeitlichen Relation des Früher und Später stehen.

Doch es ist hier nicht der Ort, diese annoch hypothetischen Gedanken weiter zu verfolgen. Vielmehr möchte ich darauf hinweisen, daß in Bezug auf diesen Punkt auch aus dem Tatbestande, wie er bei der Identitätsbeziehung vorliegt, auf das allgemeine Relationsproblem keine Schlußfolgerung möglich ist. Dort nämlich konnte ja, auch wenn von tieferen ontologischen Erwägungen abgesehen ward, nicht füglich ein Zweifel darüber obwalten, was wir im allgemeinen unter objektiver, und was unter subjektiver Identität verstehen. Denn offenbar ist die objektive Identität nichts anderes als die Identität des Objekts, d. h. die Ichkontinuität, sofern sie endopathisch in demselben erlebt wird: auf Grund dieses Erlebnisses behaupten wir, daß das Objekt dasselbe sei; sofern jedoch durch einen subjektivierenden Prozeß (§ 21. 9) die Einlegung dieses Gefühls aufgehoben, und demnach dieses idiopathisch als das unsrige erlebt wird, sind wir nur mehr in der Lage, auszusagen, daß uns das Objekt als dasselbe erscheine. In diesem Falle also hängt die Objektivität oder Subjektivität der Relation davon ab, ob das Relationsgefühl endopathisch in den Beziehungsgliedern oder idiopathisch in uns erlebt wird. Allein ganz so kann es sich, auch wenn alle Relationsaussagen durch ein Relationsgefühl fundiert sein sollten, doch nicht bei ihnen allen verhalten. Denn das oben (§ 21. 9) erwähnte Kriterium der Endopathie zeigt sofort, daß bei zahlreichen Relationen von der Einlegung eines Relationsgefühls keinesfalls die Rede sein kann. Daß ich z. B. in der Situation einer Ursache mich tätig, in der einer Wirkung mich leidend fühlen würde, ist ohne weiteres denkbar; daß ich in der Situation eines (einem dritten Wesen) ähnlichen Objekts mich selbst ähnlich fühlen müßte, klingt schon viel weniger plausibel; daß ich aber in der Situation eines „dort" befindlichen Dinges, eines „längst" vergangenen Ereignisses oder eines „Du" mich als „dort befindlich", als „längst vergangen" oder als „Du" fühlen könnte, ist gänzlich ausgeschlossen, da es vielmehr vollkommen feststeht, daß ich in all diesen, wie überhaupt in allen Lagen mich stets als „hier befindlich", als „jetzt lebend" und als „Ich" fühlen werde.

Wir sind demnach gegenwärtig nicht im stande, über die Objektivität und Subjektivität der Relationen etwas Näheres festzusetzen oder die hier angesponnenen Gedankenfäden sofort weiter zu verfolgen; dagegen hat sich uns immerhin ein Vorblick auf eine wichtige Unterscheidung eröffnet, zu der wir irgendwann werden zurückkehren müssen: nämlich zu der Unterscheidung zwischen denjenigen Fällen, in denen die Objektivität einer ausgesagten (zunächst relativen) Eigenschaft auf Gefühlseinlegung beruhen kann, und solchen, in welchen statt dessen andere Prinzipien in Geltung treten.

§ 23

Auf den animistischen Relationsbegriff findet § 17 mit der Maßgabe analoge Anwendung, daß für jene Relationen, für die eine Gefühlseinlegung ausgeschlossen ist (§ 22. 4), natürlich die konszientale Form des Animismus außer Betracht bleibt, während die personale Form desselben für alle Relationen denkbar ist.

§ 24

Auf den metaphysischen Relationsbegriff findet § 18 in seiner Gänze analoge Anwendung.

ERLÄUTERUNG

1) Die Analogie ist hier noch vollständiger als im vorigen, der „Erläuterung" entbehrenden Paragraphen; allein dort handelte es sich um eine Phase menschlicher Entwickelung, welche durch philosophische Schriften nicht belegt werden kann, während uns hier der Nachweis obliegt, daß eine substantiell-metaphysische und eine attributiv-metaphysische Auffassung der Relationen geschichtlich überhaupt vorkommen. Dieser Nachweis kann jedoch um so weniger Schwierigkeiten bereiten, als man ruhig behaupten darf, insbesondere die zweite dieser Auffassungen sei auch heute noch im kosmotheoretischen wie im populären Denken die herrschende. Dagegen ersparen wir uns eine Wiederholung der gegen den metaphysischen Relationsbegriff entscheidenden Argumente, da hier zu dem schon in den §§ 12 und 18 Gesagten nichts hinzugefügt werden könnte. Endlich bemerke ich noch, daß ich in dieser ganzen Erörterung mich so streng als möglich auf den Begriff der Relation im engsten Sinne beschränke: vieles, was hier herangezogen werden könnte, wird uns im folgenden Kapitel in einem noch umfassenderen Zusammenhange beschäftigen.

2) Der Begriff der Relation taucht in der griechischen Spekulation auf als der „einer solchen Bestimmung, welche keinem von zwei Dingen zukommt, und doch beiden zukommt". Und zwar ist es PLATON, der ihn (wahrscheinlich) zuerst in dem „größeren Hippias" [1]), dann auch in anderen Dialogen [2]) entwickelt. Die paradoxe Fassung des Begriffs sowie der Hohn, mit dem der fingierte Gegner ihm zunächst begegnet, zeugen von dem Schlagenden, das er für seinen Entdecker besaß, und keineswegs von irgend einer Unklarheit. Denn es ist ja ganz richtig: „ein Paar", „ähnlich", „dasselbe" ist keines der Beziehungsglieder allein, wohl aber sind sie es beide zusammen; und dieselbe Begriffsbestimmung ist deshalb auch noch in

[1]) Hipp. Mai., p. 300 b ff. [2]) Theaet. p. 185 b ff.; Resp. VII, p. 524 b.

unserer Zeit von BOLZANO [1]) wiederum verwendet worden. Höchstens könnte man sagen, daß hier nur erst die synonymen Relationen (§ 22. 3) beachtet werden. PLATONS Meinung jedoch ist die, daß diese Relationen, schon weil sie zwischen Wahrnehmungsgegenständen verschiedener Sinne stattfinden können, nicht Inhalte sinnlicher Wahrnehmung seien, sondern lediglich durch das Denken zu erfassende Ideen. Wir werden auf diese Argumentation zurückkommen, die, sofern sie in ihrem negativen Teile den ideologischen Relationsbegriff widerlegt, auch uns noch unangreifbar und wahrhaft endgültig erscheint. Es ist deshalb durchaus nicht zufällig, daß PLATON an den beiden Hauptstellen, an denen er die Ideenlehre nicht dichterisch darstellen, sondern beweisen will [2]), vorzugsweise mit den Relationsideen (ἴσον, ἄνισον ταὐτόν, ἕτερον, ὅμοιον, ἀνόμοιον, δύο, ἕν) operiert; und ARISTOTELES [3]) hat daher sehr unrecht, dieselben (die ἰδέαι τῶν πρός τι) zu den nebensächlichen Subtilitäten (λόγοι ἀκριβέστεροι) dieser Doktrin zu zählen, deren Mittelpunkt sie vielmehr darstellen.

Zu derselben substantiell-metaphysischen Konklusion gelangt nach längerem Schwanken und scharfsinniger Untersuchung auch PLOTIN [4]). Er scheidet vorerst aus der Erörterung alle jene Beziehungen (πρός τι) aus, die eine reelle Einwirkung des Einen Relationsgliedes auf das andere involvieren, und die wir deshalb die dynamischen nennen können (sie decken sich zum großen Teile mit jenen, für welche wir oben — § 22. 4 — eine endopathische Objektivität als möglich erkannten, und schienen wohl eben aus diesem Grunde auch dem PLOTIN keinen Anlaß zum Zweifel zu bieten). Er neigt nun zunächst dazu, alle anderen Relationen für einen bloß subjektiven Ausdruck unseres Urteils (κρίσις) zu halten; dann aber meint er, da doch auch diese Urteile wahr oder falsch sein könnten, so müsse auch den in ihnen ausgesagten Relationen ein objektives, wenn auch unkörperliches Sein (ὑπόστασις) in den Relationsgliedern entsprechen, und dieses findet er (da ja in den einzelnen Beziehungsgliedern nicht die Beziehung selbst liegen kann) in ihrer Teilnahme an den Relationsideen (λόγοι). Diese Argumentation ist im höchsten Grade bemerkenswert, weil sie mutig das metaphysische Moment ausspricht, welches der gemeine Relationsbegriff in der Tat enthält, das jedoch die Vertreter desselben sorglich vor sich und Anderen zu verstecken bemüht sind. Denn das ist freilich nicht schwer: zu behaupten, die Beziehung liege nicht in den Beziehungsgliedern an sich, sondern werde nur von uns anläßlich des gemeinsamen Vorstellens derselben erkannt. Allein, fragt man nun, was denn da eigentlich erkannt werde, so kommt schließlich doch wieder zu Tage, es werde eben ein gewisses Verhältnis der Beziehungsglieder erkannt; und dieses „Verhältnis", mag man es nun nennen wie man will, ist im Grunde doch nichts anderes als die Beziehung selbst, mithin ein unwahrnehmbares Etwas, ein metaphysisches

[1]) Wiss. L. § 80 (I. S. 381). [2]) Theaetet p. 185 b ff.; Phaed. p. 74 a ff. [3]) Metaph. I. 9, p. 990 b 16; XIII. 4, p. 1079 a 12. [4]) Enn. VI. 1. 6—9.

Ens. Dieses erkennt die substantielle Metaphysik rückhaltlos an, indem sie es als eine Relationsidee bestimmt, an der die Relationsglieder teilhaben; wie sich dagegen die attributive Metaphysik zu ihm verhält, darüber wollen wir nunmehr ins Klare zu kommen suchen.

3) ARISTOTELES ist wohl der Erste, welcher diesen Standpunkt vertritt. Doch wage ich zu sagen, daß die Lehre von der Relation kein Blatt in seinem Ruhmeskranze darstellt; denn leerere Tautologien sind schwer erdenklich als jene, die er über diesen Gegenstand vorträgt. Zwei Erklärungen kennt er: „Relativ ist dasjenige, dessen Sein zusammenfällt mit dem Zu-einem-anderen-sich-verhalten" (Ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν)[1]; und: „Relativ heißen solche Begriffe, deren Inhalt entweder von einem anderen ausgesagt wird oder irgendwie anders in Beziehung auf ein anderes" (Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον)[2]; und der letzteren gibt er den Vorzug. Allein es bedarf wohl kaum der besonderen Hervorhebung, daß hiemit gar nichts anderes gesagt wird, als daß eine Relation eine Relation ist; die wahre Aufgabe hätte darin bestanden, zu erklären, was denn dieses heiße „in Beziehung auf" oder „im Verhältnis zu" (πρός); hievon jedoch findet sich keine Spur, sondern diese Ausdrücke werden ganz munter zur Definition des Begriffes der „Beziehung" (πρός τι) gebraucht. Auch die immerhin etwas feinere Behandlung dieses Begriffes bei CHRYSIPP hat an diesem Grundgebrechen nicht viel gebessert, wie schon die Definition[3] zeigt: „Relativ ist, was im Verhältnis zu einem anderen gedacht wird" (Πρός τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον). Auch die Unterscheidung[4] eines Relativen (πρός τι) und eines relativ sich Verhaltenden (πρός τί πως ἔχον) — je nachdem das relative Wort seinen Gegenstand in einer Weise bezeichnet, die auf einen zweiten hinweist (wie etwa das Süße einen Schmeckenden, die Erkenntnis ein Erkanntes voraussetzt); oder aber von dem Gegenstande eine Bestimmung aussagt, welche diesem überhaupt nur im Verhältnis zu einem anderen zukommen kann (wie etwa ein Vater nur als Vater von Kindern, etwas rechts befindliches nur als rechts von etwas links befindlichem denkbar ist) — auch diese Unterscheidung, sage ich, führt aus der Atmosphäre der Tautologie nicht heraus. Dagegen ist es charakteristisch, wenn von dem „relativ sich Verhaltenden" gesagt wird, es „bedürfe zu seinem Sein eines Aeußeren" (ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν). Denn hier tritt wenigstens andeutungsweise hervor, was sich denn der Autor unter einer Relation eigentlich denkt: nämlich eine reelle (wenn auch natürlich immaterielle) Einwirkung des Einen Relationsgliedes auf das andere, ein Zuströmen von Existenz, somit einen unwahrnehmbaren, im strengsten Sinne metaphysischen Vorgang. Und daß wir hiemit nicht etwa seinen Worten Gewalt antun, mag uns die Vergleichung mit einem neueren Metaphysiker lehren, dessen Ausführungen auch in anderer Hinsicht

[1]) Categg. 7, p. 8 a 31. [2]) Ibid. p. 6 a 36. [3]) Frg. 404 (Arnim II). [4]) Frg. 403.

lehrreich sind, und der schließlich zu einem ganz ähnlichen Geständnisse sich gedrängt sieht. CHR. WOLFF beschäftigt sich mit dem Begriffe der Relation eingehend in seiner „Ontologie". Allein es geht ihm dabei ungefähr ebenso wie PLOTIN. Die Auseinandersetzung beginnt, als ob ihr nichts ferner läge denn die Annahme eines metaphysischen Bandes zwischen den Beziehungsgliedern. „Wenn wir", heißt es[1]), „zwei Wesen, A und B, zugleich betrachten, dasjenige, was ihnen an sich . . zukommt, erwägen, und nun fragen, ob sich unter den Bestimmungen, welche dem B an sich zukommen, etwas finde, wodurch über A etwas erkannt werden kann, was auf andere Weise, also ohne B vorauszusetzen, nicht hätte erkannt werden können — dann sagen wir, es werde A auf B bezogen", z. B. wenn von 3 erkannt werde, daß es kleiner sei als 6. Und[2]): „was einer Sache an sich nicht zukommt, sondern erst dann erkannt wird, wenn sie auf ein anderes bezogen wird, heißt eine Relation". Daher[3]) „fügt die Relation dem Wesen keine Realität hinzu, die es für sich betrachtet nicht hätte. Denn wenn wir z. B. A auf B beziehen, so tun wir nichts anderes, als daß wir das, was dem A, und das, was dem B an sich zukommt, betrachten und [beides] zugleich ins Auge fassen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß die Art unseres Betrachtens zu den Dingen keine Realität hinzufügen kann . . . . Denn es kommt weder zu A noch zu B dadurch etwas hinzu, daß wir über das, was dem A, und über das, was dem B zukommt, zugleich nachdenken". Dies ist in der Tat gewiß. Nur möchte man glauben, daß dadurch, ebensowenig wie etwas zu den Dingen hinzu-, auch etwas über sie herauskommen kann, solange nämlich unser Denken sich auf dasjenige beschränkt, was dem A ohne Rücksicht auf das B und dem B ohne Rücksicht auf das A zukommt. Und gänzlich unverständlich bleibt, wie ich aus den Eigenschaften des B etwas über A erkennen kann, solange ich wirklich nur die Eigenschaften des A an sich und des B an sich berücksichtige: wie ich z. B. durch das bloße Zugleich-bedenken der Röte des A und der Grünheit des B darauf kommen soll, daß A eine andere Farbe hat als B. Eben dies jedoch setzt WOLFF als ganz selbstverständlich voraus, und fährt unbeirrt fort: „Vielmehr besteht die Relation lediglich in einer gewissen (wahren oder fiktiven) Abhängigkeit eines Wesens von einem anderen." Denn „in A wird der Grund gefunden, warum etwas von B ausgesagt werden kann"; dieses Prädikat von B hat daher seinen Grund in A; was aber in einem anderen seinen Grund hat, ist von ihm abhängig. So z. B. sei die Beziehung des Kain zu Adam „eine wahre Abhängigkeit seines Seins von einem anderen", die des Adam zu Kain hingegen eine fiktive Abhängigkeit, „insofern das Dasein des Kain . . . der Grund ist, um dessentwillen Adam, wegen seines den Kain hervorbringenden Zeugungsaktes, Vater genannt werden kann". Wir sind demnach bereits glücklich wieder bei der Schlußfolgerung des CHRYSIPP angelangt: da der Vater, um Vater zu sein, eines Kindes bedarf, so ist er von diesem abhängig, und diese Ab-

[1]) Ontolog. § 855. [2]) Ibid. § 856. [3]) Ibid. § 857.

hängigkeit ist das Wesen der Relation. Zum Ueberfluß wird nun gesagt, diese Abhängigkeit sei von derselben Art wie die des Kindes vom Vater, nur sei diese reell, jene fiktiv; d. h. also, das Wesen der Relation bestehe in einer (wenn auch oft nur fingierten) dynamischen Einwirkung — somit gewiß in einem metaphysischen Vorgang. Indes, es folgt ein unerwarteter Epilog, der diesen metaphysischen Charakter der Relation mit noch ganz anderer Deutlichkeit hervortreten läßt. Wir hören nämlich [1]: „Der Grund der Relation, oder dasjenige, woraus erkannt wird, daß eine Relation vorhanden ist, pflegt man das Fundament der Relation zu nennen. So ist der Grund der Relation der Zahl 3 zu der Zahl 6, daß $6 = 3 + 3$, oder $= 2 \times 3$ ist. Mithin ist das Fundament der Relation von 3 zu 6, daß 6 das Doppelte von 3 ist." Ebenso ist „das Fundament der Vaterschaft Adams . ., daß Kain das Dasein, welches von ihm ausgesagt wird, durch den Zeugungsakt des Adam erlangt hat", und „das Fundament der Relation des Kain zu Adam . ., daß Adam ihm durch den Zeugungsakt das Dasein geschenkt hat". Und mit der folgenden tiefsinnigen Lehre wird der verblüffte Leser entlassen [2]: „Denn die Relationen sind Eigenschaften der Dinge, welche diesen zukommen, nicht auf Grund einer Tätigkeit unseres Verstandes, sondern auf Grund des Fundamentes in der Sache selbst. Der Tätigkeit des Verstandes aber ist es zu verdanken, daß diese Eigenschaften erkannt werden." Brauche ich zu sagen, daß hiedurch alles Vorhergehende aufgehoben ist? Denn was hier das Fundament der Relation heißt, ist eben gar nichts anderes als die Relation selbst: auf den Sachverhalt, daß $6 = 3 + 3$ ist, kommt es an; daß er dann auch erkannt wird, versteht sich von selbst. Allein was heißt das: 6 ist $= 3 + 3$; A ist von B verschieden? Das war die Frage, und auf sie erhalten wir nur die Eine Antwort, daß es Etwas in den Dingen selbst sei, was von uns nur erkannt werde. Da jedoch niemand behaupten wird, es sei etwas an ihnen Wahrnehmbares (resp. da dies nur zu Unrecht behauptet werden könnte, wie sich bald genug zeigen wird), so bleibt die Relation letztlich eben doch ein unwahrnehmbares Etwas, ein metaphysisches *Ens*. Es scheint uns daher LOTZE [3] im wesentlichen das Richtige zu treffen, wenn er von „Beziehungen" spricht, „die wie haltbare Fäden, deren Stoff wir doch nicht anzugeben wüßten, über den Abgrund hinweggespannt wären, der Ein Wesen vom anderen trennt" — wenn auch dieser Denker selbst, recht ähnlich wie PLOTIN, weiterhin zunächst ebenfalls die dynamischen Beziehungen ausscheidet [4], dann alle übrigen auf subjektive Beziehungserlebnisse einzuschränken scheint [5], um sie endlich doch in animistischer Weise mit LEIBNIZ [6] auf Beziehungsgedanken einer weltdurchdringenden Gottheit zurückzuführen [7]. Denn auf solche hyperphysische Beziehungsfäden, oder mindestens auf von Einem Ding zum anderen überfließende Ströme eines

[1] Ontolog. § 858. [2] Ibid. § 865. [3] Mikr. I, S. 428. [4] Ibid. III, S. 474 f. [5] Ibid. III, S. 482 f. [6] Nouveaux Ess. II. 30. 4 (WW. V, S. 246). [7] Mikr. III, S. 507 ff.

Einwirkungsfluidums, laufen doch schließlich alle Versuche hinaus, welche die Relation als ein zwischen ihren Gliedern vorhandenes Etwas bestimmen möchten.

§ 25

Auf dem ideologischen Standpunkte kann man zunächst versuchen, den Relationsbegriff auf besondere Relationsvorstellungen zurückzuführen: sobald aber dieser Versuch mißlingt, bleibt nichts übrig, als ihn überhaupt zu bestreiten, indem man behauptet, die relativen Ausdrücke seien nur andere und in gewissen Fällen zweckmäßigere Bezeichnungen für die Relationsglieder, welche selbst, wie alle anderen Erlebnisse und Erlebnisgegenstände, vorgestellt werden könnten.

Da indes nach den eigenen Grundsätzen der Ideologie eine Verschiedenheit der Bezeichnung nur dann zweckmäßig sein oder überhaupt einen Sinn haben kann, wenn ihr auch eine Verschiedenheit der Vorstellungen entspricht, so gerät diese Position mit sich selbst in einen Widerspruch, dem nicht anders zu entgehen ist, als durch die Preisgabe der ideologischen Voraussetzung, daß ein empirischer Relationsbegriff nur auf Grund von Relationsvorstellungen möglich sei.

ERLÄUTERUNG

1) Der metaphysische Relationsbegriff war unhaltbar als ein außerempirischer Begriff: weder unwahrnehmbare Beziehungsideen noch unwahrnehmbare Beziehungs-Fäden oder Ströme konnten dasjenige sein, was uns zu Relationsaussagen veranlaßt, somit auch nicht dasjenige, was wir mit diesen meinen. Die Ideologie postuliert deshalb mit Recht einen empirischen Relationsbegriff. Und ihrer bekannten Voraussetzung zufolge meint sie, ein solcher sei nur möglich, wenn die Relationen wahrgenommen und phantasiert, also vorgestellt werden können. Allein dieser Forderung steht die Tatsache entgegen, daß nicht nur überhaupt Relationen zwischen Vorstellungen und Vorstellungsobjekten verschiedener Sinnesgebiete ausgesagt werden, sondern auch insbesondere dieselben Relationen zwischen solchen des Einen und solchen eines anderen Sinnesgebietes; ferner die weitere Tatsache, daß niemand in seinem Bewußtsein eine Vorstellung von aufeinander bezogenen Beziehungsgliedern aufzeigen kann, an der außer den Vorstellungen der Beziehungsglieder noch eine besondere Relationsvorstellung nachweisbar wäre. Es besteht hier ein ganz ähnliches Verhältnis, wie wir es oben (§ 13) zwischen Qualitäten und

Substanz kennen lernten. Und in der Tat kann man die aufeinander bezogenen Relationsglieder als Komplex auffassen, wo dann die Relation (als dasjenige, was dieser Komplex noch außer seinen Elementen enthält) der Substanz entspricht; wie ja auch dort die Substanz als eine Relation der aufeinander bezogenen Qualitäten hätte aufgefaßt werden können. Demgemäß wird auch an diesem Punkte der schon in jenem Zusammenhange (§ 13. 7) unternommene Versuch nicht fehlen, die Relation als Vorstellungsinhalt zu retten, indem man sie als die Gestaltqualität der Relationsglieder bezeichnet; doch verspricht dieser Versuch hier nicht mehr Erfolg als dort. Scheint sich demnach ein den ideologischen Forderungen genügender empirischer Relationsbegriff nicht nachweisen zu lassen, so bleibt nur übrig, zu leugnen, daß ein solcher überhaupt möglich sei. Allein die ungeheuerliche Behauptung der absoluten reellen Beziehungslosigkeit alles Seienden (welche ja die Lehre von der Momentanvernichtung noch um ein Erkleckliches überbieten würde) schreckt doch zurück, und findet deshalb nur halbe und inkonsequente Anhänger. Man sucht darum lieber zu zeigen, daß, von 2 Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen eine Relation aussagen, nur eine eigentümliche und manchmal angemessene Weise sei, überhaupt von ihnen zu reden; und daß somit, da ja diese Erlebnisse oder Erlebnisgegenstände an sich ohne Zweifel vorgestellt werden können, auch die Relationsaussage nichts Unvorstellbares zu ihnen hinzufüge: daß (mit anderen Worten), sowie ein Ding für diesen Standpunkt nichts anderes ist als die Summe seiner Qualitäten ohne einigende Substanz, auch die in einer Relation stehenden Glieder nichts anderes seien als die Summe dieser Glieder ohne eine sie aufeinander beziehende Relation. In prägnanter Kürze: wenn man von zwei Dingen sagt, sie stünden zueinander in einer Beziehung, so sei dies nur eine eigentümliche Art, zu sagen, sie stünden in gar keiner Beziehung. Wenn diese These, außer ihrer klaren Formulierung, noch einer andern Widerlegung bedürfte, so würde diese geliefert durch die Erwägung, daß nach allen ideologischen Prinzipien Bezeichnungsweisen doch ihren Sinn nur von den bezeichneten Vorstellungen haben können; daß deshalb auch eine andere Bezeichnungsweise nur angemessen oder zweckmäßig sein kann, wenn sie auf einen veränderten Vorstellungsinhalt hinweist: und daß es daher ganz undenkbar ist, es könnte manchmal zweckmäßig sein, zwei Erlebnisse oder Erlebnisobjekte mit relativen Ausdrücken zu bezeichnen, wenn sie dabei doch nur nach ihrer absoluten Beschaffenheit vorgestellt würden. Sind aber auf solche Art hier alle Auswege versperrt, so bleibt nichts

übrig, als umzukehren, und einen empirischen Relationsbegriff zu suchen, der nicht von Relationsvorstellungen abgezogen ist. — Diesen schematischen Gang der dialektischen Gedankenbewegung wollen wir nun wiederum durch die Betrachtung einiger geschichtlicher Einzelheiten zu verlebendigen trachten.

2) Den unglücklichen Versuch, Relationsvorstellungen zu konstruieren, scheint mir Locke als Erster unternommen zu haben. Die unglaubliche objektive Unklarheit, welche durchweg das sehr intensive subjektive Klarheitsbewußtsein dieses Denkers begleitet, macht es freilich (hier wie in vielen anderen Fällen) besonders schwer, seiner eigentlichen Meinung habhaft zu werden; denn auf Einer Druckseite vertritt er drei ganz verschiedene Standpunkte. Einmal heißt es [1]), wenn eine Vorstellung (*idea*) daraus entstehe, daß der Geist in einem Dinge eine „Hinsicht" (*respect*) auf etwas anderes finde, so enthalte diese Vorstellung eine Relation: dieses in dem Dinge vorgefundene objektive Verhältnis ist offenbar ein metaphysisches Gebilde aus der Verwandtschaft des *Fundamentum relationis*. Dann wird an vielen Stellen [2]) ganz verständig das Wesen der Relation in eine subjektive Vergleichung gesetzt — eine Auffassung, die wir im nächsten Paragraphen erörtern werden. Daneben her aber geht drittens ein beständiges Reden von den „Vorstellungen, welche durch relative Ausdrücke bezeichnet werden" [3]); von den „einfachen Vorstellungen der Sensation oder Reflexion, in denen alle Relationen enden, und mit denen sie es zu tun haben" (*in which they terminate and about which they are concerned*) [4]); ja ausdrücklich wird von den Relationen gesagt [5]), daß „die Begriffe (*notions*), welche wir von ihnen haben, lediglich gewisse einfache Vorstellungen, und also ursprünglich von Sensation oder Reflexion abgeleitet" seien. Was man sich hiebei denken solle, ist freilich schwer einzusehen, und das einzige Beispiel, dessen wir gewürdigt werden, — ist für diesen Autor so recht charakteristisch. Wir hören nämlich [6]): „Es ist evident, daß jede Relation endet, und letztlich gegründet ist, in jenen einfachen Vorstellungen, die wir durch Sensation oder Reflexion empfangen haben, so daß alles, was wir selbst in Gedanken haben (wenn wir überhaupt etwas denken, und eine Meinung ausdrücken wollen) oder Anderen anzeigen wollen, wenn wir jene Worte gebrauchen, welche Relationen bezeichnen, nichts anderes ist, als gewisse einfache Vorstellungen, oder Gruppen einfacher Vorstellungen, eine mit der anderen verglichen. Dies ist so offenbar bei jener Art, die man proportional nennt, daß nichts in höherem Grade offenbar sein kann. Denn wenn jemand sagt, Honig sei süßer als Wachs, so ist klar, daß seine Gedanken bei dieser Relation enden in dieser einfachen Vorstellung: Süßigkeit . . ." Mit alledem ist natürlich gar nichts bewiesen oder auch nur behauptet, als was

[1]) Ess. II. 25. 2 (WW. I, S. 317). [2]) z. B. Ess. II. 25. 1 und 5 (WW. I, S. 315 u. 317). [3]) Ibid. II. 25. 8 (WW. I, S. 321). [4]) Ibid. II. 25. 9 (WW. I, S. 320). [5]) Ibid. [6]) Ibid. II. 28. 18 (WW. I, S. 380 f.).

niemand bezweifelt hat: daß nämlich die Beziehungsglieder vorstellbar sind. Allein für jeden Anderen ist auch „so offenbar, daß nichts in höherem Grade offenbar sein kann", daß, wenn jemand sagt, Honig sei süßer als Wachs, das Relative dieses Gedankens nicht in dem Begriff *Süßigkeit*, sondern in dem Begriff *Mehr* liegt; und daß daher die ganze Frage sich nicht darum dreht, ob das, was „eins mit dem anderen verglichen" wird, vorgestellt werden kann, sondern im besten Falle darum, ob das Vergleichen selbst ein Vorstellungsinhalt ist. Ebenso klar ist ferner, daß die Relation des Mehr ebensowohl Helligkeiten, Tonstärken, Tonhöhen, Wärme- und Kälteempfindungen usw. zu Relationsgliedern haben kann wie Süßigkeitsvorstellungen, und daß deshalb eine sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung dieser Relation von vorneherein gar nicht in Frage kommt. (Eine mögliche Einwendung gegen diese Folgerung werden wir im nächsten Kapitel berücksichtigen). Es kann demnach hier überhaupt nur von innerer Wahrnehmung und Vorstellung die Rede sein. Und diesen Standpunkt hätte LOCKE ohne Zweifel einnehmen müssen, wenn er das Wesen des Problems verstanden hätte. Da er nämlich neben den (äußeren) Vorstellungen der Sensation, wie wir schon einmal sahen (§ 12. 13), noch Vorstellungen der Reflexion unterscheidet, und diese letzteren bestimmt [1]) als „solche, welche der Geist erhält durch Reflexion auf seine eigenen Tätigkeiten in ihm selbst" (unter welchen „Tätigkeiten" vorzüglich „Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Wissen, Wollen" zu verstehen sind) — so hätte er vernünftigerweise folgende Position beziehen müssen: während die Relationsglieder Inhalte beliebiger Vorstellungen der Sensation oder Reflexion sein können, sind die Relationsvorstellungen, als Vorstellungen unserer geistigen Vergleichungstätigkeiten, ausschließlich Vorstellungen der Reflexion. Daß sich von diesem Gedanken keine Spur bei LOCKE findet, beweist sein mangelhaftes Verständnis des Problems; damit ist jedoch nicht gesagt, daß der Gedanke endgültig haltbar wäre. Indem wir uns vielmehr vorbehalten, den Begriff der geistigen Tätigkeiten (des Inbeziehungsetzens) im nächsten Paragraphen näher zu besprechen, muß doch bereits hier bemerkt werden, daß auch dieser Versuch, den Begriff der Relationsvorstellung zu retten, schon deshalb fehlschlagen muß, weil er der Verschiedenheit der einzelnen Relationen in keiner Weise gerecht wird. Vergleichen nämlich ist, im besten Falle, doch ein sehr einförmiges psychisches Gebilde, an dem andere Merkmale als ein Hin- und Herwandern der Aufmerksamkeit und ein Tätigkeitsbewußtsein schwer aufzuzeigen sein möchten; die Relationen dagegen sind bekanntlich außerordentlich mannigfaltig. Wie sollen also die Beziehungen Dasselbe und ein Anderes, Gleich und Verschieden, Aehnlich und Unähnlich, Mehr und Weniger, Stärker und Schwächer, Rechts und Links, Oben und Unten, Vorn und Hinten, Früher und Später etc. etc. Inhalte verschiedener Vorstellungen sein,

[1]) Ess. II. 1. 4 (WW. I, S. 78).

und zugleich sämtlich Inhalte von Vergleichungsvorstellungen, wenn doch das Vergleichen in all diesen Fällen als ganz dieselbe „geistige Tätigkeit" dem Bewußtsein sich darstellt? Oder kann irgend wer einem Vergleichungsbewußtsein anmerken, ob es sich um ein Vergleichen in Bezug auf Gleichheit, in Bezug auf Verschiedenheit, in Bezug auf Größe oder in Bezug auf Stärke handelt? Allein wenn das Vergleichen nur eine formale Vorbedingung für das Auftreten des Relationsbewußtseins ist, so kann auch die Relationsvorstellung nicht eine Vorstellung des Vergleichens sein. Und damit stehen wir wieder vor der Frage: was soll der Inhalt dieser Relationsvorstellungen sein? Jetzt aber wird das Aussichtslose dieser Frage wohl schon einleuchten. Denn daß ein Mehr oder Weniger, ein Aehnlich oder Unähnlich keine Farbe, kein Ton, kein Geschmack ist, mithin überhaupt kein möglicher Inhalt sensorischer Wahrnehmung und Vorstellung, war schon früher klar; und daß es auch kein Vergleichen, überhaupt keine geistige Tätigkeit, somit auch kein möglicher Inhalt reflexiver Wahrnehmung sein kann, ist eben gezeigt worden. Damit ist das ganze Gebiet des Vorstellens, soweit es auch LOCKES ideologisches Schema ausdehnen mochte, erschöpft, und trotzdem in ihm kein Platz für die postulierten Relationsvorstellungen gefunden worden.

3) Diese Bemerkungen gegen LOCKE wenden sich auch gegen moderne Erneuerer seiner Ansicht. Am weitesten unter ihnen geht wohl MEINONG, welcher als selbstverständlich vorauszusetzen scheint, daß man Relationen wie z. B. Aehnlichkeit [1]), Verschiedenheit [2]), Widerspruch [3]) vorstellen, ja sogar wahrnehmen [4]) könne. Nun weiß ich nicht, ob die Zuversicht, mit welcher dies behauptet wird, unter anderen Umständen die Festigkeit meiner Ueberzeugung erschüttern würde, daß ich völlig außer stande bin, eine solche Wahrnehmung und Vorstellung meinesteils zu leisten; allein jedenfalls ist dies jetzt nicht der Fall, da MEINONG selbst sich so ziemlich in der gleichen Lage zu befinden scheint. Denn nicht nur erfahren wir [5]), daß gar häufig „der Anteil einer besonderen R[elations]-Vorstellung neben den sehr deutlich vorliegenden A- und B-Vorstellungen sich der Beobachtung gar nicht sehr aufdrängt", ja daß dies „seinen natürlichen Grund darin haben" könne, „daß die R-Vorstellung eben einfach fehlt", wie denn auch „die Fälle solchen Fehlens ... nichts weniger als selten" seien; sondern ganz allgemein wird zugestanden [6]): „Relationen werden also wohl jederzeit wahrnehmungsflüchtig sein." Hienach steht somit die Eine Tatsache fest, daß wir Relationswahrnehmungen im Bewußtsein nicht aufzeigen können. Daß sie trotzdem dort zwar vorhanden seien, sich aber tückisch dem Bemerktwerden entzögen, ist eine Hypothese, die von vorneherein wenig Ansprechendes an sich hat, und erst recht jede Grundlage verliert, wenn einerseits die Unmöglichkeit einer solchen Wahrnehmung eingesehen,

[1]) Complex. und Rell. S. 257. [2]) Gegenstände h. Ordg. S. 190; Annahmen S. 122 f. [3]) Complex. und Rell. S. 262. [4]) Annahmen S. 65; vgl. S. 128 und 135. [5]) Annahmen S. 142. [6]) Gegenstände h. Ordg. S. 242.

andererseits das Relationserlebnis als ein von der Wahrnehmung durchaus verschiedenes erwiesen wird.

Dagegen hat MEINONG [1]) vollkommen recht, wenn er die „Koinzidenz" von Relation und Komplexion betont: jeder Komplex kann aufgefaßt werden als eine Summe von aufeinander bezogenen Elementen, und die Glieder jeder Beziehung bilden in dieser ihrer Beziehung einen Komplex. Auch wenn v. EHRENFELS [2]) und CORNELIUS [3]) deswegen die Relationen zu den Gestaltqualitäten (§ 13. 7) rechnen, so ist gegen diese formale Subsumption noch nichts einzuwenden; denn es ist natürlich richtig, daß z. B. Eine Verschiedenheitsbeziehung einer anderen auch dann ähnlich sein, und auch dann an sie erinnern kann, wenn die „verschiedenen" Erlebnisse oder Erlebnisgegenstände selbst einander durchaus nicht ähnlich sind, und auch durchaus nicht aneinander erinnern. Nur ist damit herzlich wenig gesagt. Und wenn gewiß niemand dem zweiten der genannten Autoren glauben wird, das Wesen des Nacheinander bestehe darin, an anderes Nacheinander zu erinnern, und das Nebeneinander sei von ihm nur dadurch verschieden, daß es eben nicht an anderes Nacheinander, sondern an anderes Nebeneinander erinnere; so werden wir auch der Meinung des ersten schon deshalb nicht zustimmen können, weil der zeitliche Wechsel der Aufmerksamkeit (von Einem Beziehungsgliede zum andern), durch den er die „Gestaltqualität" der Beziehung „fundiert" glaubt, doch bei allen Relationen derselbe ist, während die Relationserlebnisse offenbar höchst mannigfacher Art sind. Immerhin mag vielleicht die Gleichung Relation = Gestaltqualität einen gewissen Anhaltspunkt darbieten, um das Wesen der Relation psychologisch zu bestimmen, da sich uns ja das der Gestaltqualität schon einigermaßen enthüllt hat (§ 15. 11). Allein auf dem Boden der Ideologie wird jenes gewiß ebensowenig möglich sein wie dieses; vielmehr erweist sich im Rahmen dieser Ansicht das Unternehmen, das Relationsbewußtsein näher zu bestimmen, da es hier zusammenfällt mit dem Versuch, Relationsvorstellungen nachzuweisen, allerdings als vollkommen aussichtslos.

4) Hieraus ziehen nun, wie schon erwähnt, kühnere und entschlossenere Denker den Schluß, daß alles Relative bloß Sache der Benennung sei. Freilich ein Radikalismus, der viel vom Mute der Verzweiflung an sich hat. Denn man kann der Logik wie dem gesunden Verstande kaum ungescheuter ins Gesicht schlagen, als jene Denker tun mußten, von denen jetzt zu sprechen ist. An ihrer Spitze steht HOBBES. Relativ, sagt er [4]), seien jene Namen, welche auf Grund einer Vergleichung gegeben werden; doch nur die Namen, nicht die Sachen seien relativ. Denn [5]) die Relation sei dieselbe Eigenschaft, hinsichtlich deren die Vergleichung stattfinde. So z. B. sei „die Verschiedenheit des Weißen vom Schwarzen dieselbe Qualität (*idem accidens*) wie seine Weiße ... Denn dasjenige, was ..., wenn es nicht mit einem

[1]) Complex. u. Rell. S. 254. [2]) Gest. Qual. S. 273 f. [3]) Gest. Qual. S. 116. [4]) De corp. I. 2. 13 (Opp. Lat. I, p. 20 f.). [5]) Ibid. II. 11. 6 (Ibid. p. 120).

anderen verglichen wird, weiß genannt wird, dasselbe heißt ..., wenn es so verglichen wird, ... verschieden" (*Nam quod album vocatur, quando non comparatur cum alio, idem comparatum dicitur dissimile*). Es wäre natürlich nicht schwer, hier schulgerecht eine Aequivokation nachzuweisen: nämlich eine Verwechslung zwischen dem Ding, welches, und der Eigenschaft, wegen deren es einen Namen erhält (somit in der von J. ST. MILL erneuerten scholastischen Terminologie: zwischen dem denotierten Objekt und der konnotierten Eigenschaft, oder, wie wir auch sagen können, zwischen dem benannten Ding und der genannten Qualität). Denn es ist freilich dasselbe Stück Zucker, das einmal *weiß* heißt, und ein andermal (mit einem Stück Kohle verglichen) *verschieden*. Aber es kann gewiß nicht auf Grund „desselben *accidens*" beide Namen erhalten: denn nicht nur heißt doch auch das Stück Kohle (vom Zucker) *verschieden*, obwohl es diese Eigenschaft (Weiß) nicht, vielmehr die entgegengesetzte (Schwarz) besitzt; sondern auch das Stück Zucker heißt trotz dieser Eigenschaft nicht *verschieden*, sondern *gleich*, wenn es mit einem Stück Salz verglichen wird. Indes, diese Tatsachen selbst sprechen eine lautere Sprache als die logische Versündigung; und die erste Frage, die wir an HOBBES zu stellen haben, lautet deshalb: wie kann die Vergleichungsbeziehung dieselbe Qualität sein wie die verglichene Eigenschaft, wenn doch dieselbe Vergleichungsbeziehung auch auf Grund der entgegengesetzten Eigenschaft, und wenn umgekehrt auf Grund derselben Eigenschaft auch die entgegengesetzte Vergleichungsbeziehung ausgesagt werden kann? Die zweite Frage dagegen wird man noch allgemeiner so formulieren dürfen: warum soll es denn zweckmäßig sein, dieselbe Qualität einmal *weiß* und einmal *verschieden* zu nennen? Doch wohl, weil in beiden Fällen entweder das Ding oder der Erlebniskomplex, den es in uns erregt, ein anderer ist. Das Ding aber ist ja offenbar kein anderes. Also doch wohl der Erlebniskomplex — und es hilft nichts, statt das „Vergleichen" psychologisch zu analysieren, auf eine mehrfache Art der Benennung sich auszureden.

Man könnte meinen, es sei verschwendete Mühe, mit solchen Behauptungen sich auseinanderzusetzen. Auf ihr Alter jedoch dürfte man eine solche Meinung jedenfalls nicht stützen. Denn noch nach zwei Jahrhunderten haben sie Anhänger gefunden. J. MILL hat die Lehre des HOBBES mit Haut und Haaren wieder vorgetragen und sie überdies (was man kaum für möglich halten sollte) noch erheblich verdorben. Ihm zufolge [1]) sind relative Worte paarweise Worte, nämlich Namen solcher associativ verknüpfter Dinge, für die es zweckmäßig ist, in dieser ihrer Verknüpfung besondere Namen anzuwenden (*Relative terms ... always exist in pairs ... It is asked, why we give names in pairs? ... because the things named present themselves in pairs; that is, are joined by association. ... What is the reason that some pairs do, while many more do not, receive*

[1]) Anal. II, S. 6 ff.

relative names? ... We name those which we find it of most importance to have named, omitting the rest. It is a question of convenience, solved by experience). Dies kann nicht bloß heißen, die Beziehung werde stets durch zwei Worte ausgedrückt. Denn J. MILL kennt die „synonymen" Relationen (§ 22. 3), bei denen dies nicht der Fall ist, selbst sehr wohl [1]), und sagt an eben unserer Stelle, in „anderen Fällen genüge Ein Wort für beide Namen". Gemeint scheint vielmehr zu sein, daß der oder die Relationsausdrücke gemeinsame Namen für zwei Objekte (die Relationsglieder) seien. Darauf erwartet der Autor selbst die Frage: wozu brauchen wir solche? Allein seine Antwort ist vollkommen sinnlos. Denn die Association bezieht sich auf die „Reproduktion" der Vorstellungen, demnach auf Phantasmen; in Beziehungen dagegen stehen doch ebensowohl perzipierte als phantasierte Vorstellungsinhalte. Wer aus einem warmen Zimmer in die kalte Luft tritt, erlebt unmittelbar, daß sein Zustand ein anderer geworden ist; was mit diesem Erlebnis die Association zu tun haben sollte, ist schlechterdings unerfindlich. Zugleich genügt dieses Beispiel wohl auch, um das Verkehrte der J. MILLschen Ansicht hinlänglich fühlbar zu machen. Denn wie würde er es deuten? Als einen Fall, in dem es „bequem" (*convenient*) ist, für Wärme- und Kälte-Empfindungen den gemeinsamen Namen *Anders* zu gebrauchen! Welch merkwürdige Benennung, die man ebensogut auch als gemeinsamen Namen für Rot- und Grün-Empfindungen verwenden kann! Und warum? Auf Grund welches gemeinsamen Sachverhalts? Dies läßt sich nicht absehen, da das Relationserlebnis hier grundsätzlich ignoriert wird. Vielmehr, statt auf das Inbeziehungstehen, wird allein auf das Vorhandensein der Relationsglieder geachtet, die doch ebensowohl beide vorhanden sein und daher auch einen gemeinsamen Namen empfangen könnten, wenn sie (abgesehen von ihrer Zweiheit) nicht in einer Beziehung stünden. Und so haben wir in der Tat jene Lehre vor uns, von der ich oben sagte, ihr zufolge sei die Aussage des Inbeziehungstehens nur ein eigentümlicher Ausdruck für die Tatsache des Nichtinbeziehungstehens; und zugleich auch die Behauptung, es könne zweckmäßig sein, für denselben Tatbestand zwei ganz verschiedene Bezeichnungsweisen zu gebrauchen.

Demgegenüber bedeutet die Form, in die J. ST. MILL die Lehre seines Vaters gebracht hat, einen Anfang der Besinnung. Zwar wiederholt er [2]) zunächst, „der einzige Unterschied zwischen relativen und anderen Namen bestehe darin, daß sie paarweise gegeben werden"; dann aber fährt er fort: „Die Eigenart in dem Falle relativer Namen besteht darin, daß die konnotierte Tatsache zwei Gegenstände betrifft und nicht verstanden werden kann, ohne daß an beide gedacht würde. Es ist ein Phänomen, in dem zwei Objekte eine Rolle spielen." Der Nachdruck ruht hier noch ganz auf der durchaus nebensächlichen Zweizahl der Relationsglieder, die ja (abgesehen von der Zweiheitsbeziehung selbst) noch gar keine Relation zwischen

[1]) Anal. II, S. 22. [2]) Anal. II, S. 7 ff.

denselben bedingt. Der Fortschritt dagegen besteht in der nebenher einfließenden Erwähnung einer „Tatsache", eines „Phänomens", an dem diese Relationsglieder gemeinsam teilnehmen. Dies ist immerhin ein Anfang, jedoch ein Anfang, der nach der Fortführung schreit. Offenbar nämlich kommt Alles auf die Eigenart dieser Tatsache an: je nach dem verschiedenen Charakter derselben müssen sich ja die verschiedenen Relationen unterscheiden; denn ohne Zweifel ist es eine ganz andere Tatsache, auf Grund deren die an ihr teilnehmenden Objekte *ähnlich*, und eine andere, auf Grund deren sie *nebeneinander* heißen. Allein jeder Versuch, diese Eigenart zu analysieren, hätte zu der Erkenntnis geführt, daß diese Beziehungstatsachen nie Vorstellungen sein können, da sie sich in ganz gleicher Weise „zwischen" Vorstellungen aller Sinnesgebiete finden; und mit dieser Erkenntnis wäre zugleich der ganze ideologische Relationsbegriff endgültig überwunden.

§ 26

Für den kritizistischen Standpunkt stellen sich die Relationen als subjektive Zutaten zu den Vorstellungen oder Vorstellungsinhalten dar, und zwar entweder überhaupt als Verstandestätigkeiten, durch welche die Vorstellungen oder deren Inhalte aufeinander bezogen, oder insbesondere als Beziehungsbegriffe, unter welche sie vom Verstande gebracht werden.

Wird indes die letztere Ansicht durch die schon in § 20 gegen den kritizistischen Identitätsbegriff vorgebrachten Gründe widerlegt, so streitet doch auch die erstere mit den Forderungen der Psychologie; denn im Bewußtsein erleben wir nur in manchen Fällen ein die Aussage der verschiedensten Relationen vorbereitendes stets gleichartiges Tätigkeitsbewußtsein; unbewußte beziehende Denktätigkeiten aber können einem empirischen Relationsbegriffe unmöglich zu Grunde liegen.

ERLÄUTERUNG

1) Wir erweitern hier den Begriff des Kritizismus gegenüber jener Gestalt, in der wir ihn bisher allein kennen gelernt haben; und dem entsprechend wird sich auch der Kreis seiner historischen Vertreter ausdehnen müssen. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens, das erst an einer späteren Stelle seine völlige Aufklärung empfangen kann, sei hier einstweilen folgendes gesagt. Der ideologische Relationsbegriff krankte an dem πρῶτον ψεῦδος, eine Beziehung könne Gegenstand eines empirischen Begriffes nur dann sein, wenn sie auf rezeptive Weise erfahren werde, d. h. Inhalt einer Wahrnehmung oder eines Phantasmas, kurz einer Vorstellung sei. Demgegenüber ist festzustellen,

daß der empirische Charakter dieses Begriffes nicht aufgehoben wird, wenn er gedacht wird als abgezogen von reaktiven Erfahrungen, d. h. von Erlebnissen, mit denen das Subjekt gegen jene rezeptiven Vorstellungen (der Beziehungsglieder) reagiert. Innerhalb dieses Rahmens nun, den wir nicht mehr verlassen werden, ist es das Eigentümliche der kritizistischen Ansicht, daß sie diese Reaktion speziell als eine intellektuelle auffaßt: besondere Verstandestätigkeiten sollen es sein, die von jenen rezeptiven Eindrücken ausgelöst werden. Dies kann, allein es muß nicht heißen, daß diese Eindrücke unter bereitgehaltene „reine" Verstandesbegriffe der Relation gebracht würden; ebensowohl kann man sich auch denken, was die Vorstellungen der Beziehungsglieder auslösten, seien konkrete, auf sie selbst gerichtete intellektuelle Operationen, und von diesen konkreten beziehenden Tätigkeiten seien erst die Relationsbegriffe abstrahiert. Gegen die erstere Auffassung nun wird nach allem Vorhergehenden (§ 14. 3—6; § 20. 3—4) hier die kurze Erinnerung genügen: daß noch niemand die kategoriale Beziehung der Relationsglieder auf den Relationsbegriff in seinem Bewußtsein aufzuzeigen vermocht hat; und daß, wenn auch ein abstrakter Begriff von Nacheinander, Nebeneinander und Verschiedenheit erforderlich sein mag, um irgendwelche Erlebnisse als solche Beziehungen auszusprechen, wir doch gewiß Alle eine Folge, ein Zusammen und einen Wechsel in konkreter Unmittelbarkeit erleben können, ja nur wegen der eigentümlichen Art eines solchen Erlebnisses überhaupt im stande sind, es vielmehr dem Einen als dem andern der (von solchen Erlebnissen abgezogenen) Relationsbegriffe zu subsumieren. Um so notwendiger jedoch ist es, mit der anderen möglichen, und auch geschichtlich weit mehr verbreiteten Erscheinungsform des kritizistischen Relationsbegriffes sich auseinanderzusetzen.

Zunächst scheint uns einleuchtend, daß dieselbe der Ideologie gegenüber insofern einen großen Fortschritt bedeutet, als sie den Mut hat, den Tatsachen ins Gesicht zu sehen: sie räumt ein, daß die Beziehung zwischen zwei Relationsgliedern noch etwas anderes ist als diese selbst, und zwar etwas anderes von einer andern Art. Die Relationsglieder sind vorstellbar, die Relation selbst ist nur denkbar: diese Trennung des Intelligibeln vom Sensibeln bedeutet eine Rückkehr zur Einfachheit und zur Ehrlichkeit. Und damit ist auch in der Weltanschauungslehre immer viel gewonnen. Sodann muß dieser Standpunkt in Schutz genommen werden gegen einen Einwurf, der sehr nahe liegt, und auf den wir kurz eingehen müssen, obwohl wir

sein Thema oben (§ 22. 4) von einer prinzipiellen Behandlung für jetzt ausgeschlossen haben. Man kann nämlich fragen: wie, alle Relationen sollen nur eine subjektive Zutat sein? Unterscheiden sich also *wenige* und *viele, ähnliche* und *unähnliche* Erlebnisse oder Erlebnisgegenstände objektiv gar nicht voneinander? Darauf ist zunächst zu sagen: gewiß unterscheiden sie sich, und zwar dadurch, daß eben die einen ein beziehendes Denken der Einen Art, die andern ein solches der andern Art gesetzmäßig nach sich ziehen. Die Zumutung aber, die Merkmale, welche in dem Einen Falle dieses, in dem andern jenes beziehende Denken bedingen, unabhängig von dieser ihrer Wirkung anzugeben, muß rundweg zurückgewiesen werden; denn diese Merkmale sind eben für uns nur durch diese Wirkungen zu erfassen. Wer dies verkennt, verfällt in die oben (§ 24. 3) berührten Absurditäten der Lehre vom Relationsfundament, welche die Relation ohne jeden Nutzen verdoppelt. Wollen wir versuchen, anzugeben, unter welchen Bedingungen jene Art des beziehenden Denkens eintritt, auf Grund deren wir etwa eine Zweiheit aussagen, so werden wir nie eine andere Antwort finden, als die: wenn zwei Objekte vorhanden sind. Allein um dieses sagen zu können, müssen wir schon wieder ebendasselbe beziehende Denken auf diese Objekte angewandt haben, und so erklären wir dieses letztere lediglich durch sich selbst, nämlich durch eine „Erklärung" von der Form: es werden solche Objekte in dieser Weise aufeinander bezogen, welche in dieser Weise aufeinander bezogen werden. Wenn daher die Erlebnisse und Erlebnisgegenstände außer ihrem subjektiven „Sein für uns" auch noch ein objektives „Sein an sich" besitzen, so sind jedenfalls jene ihrer Merkmale, welche bewirken, daß sie von uns in dieser bestimmten Weise aufeinander bezogen werden, in ihrem „Sein an sich" völlig unerkennbar; haben sie dagegen ein Sein überhaupt nur für uns, dann ist die Frage sinnlos, denn dann fällt eben ihr Sein mit ihrem Bezogenwerden zusammen, und dieses ist deshalb dann gewiß nicht „subjektiver" als jenes. Uebrigens braucht man in dieser Erörterung nur den Ausdruck *beziehendes Denken* durch den andern *Beziehungserlebnis* zu ersetzen, um ihr eine Form zu erteilen, die nicht nur dem kritizistischen, sondern auch dem pathempirischen Relationsbegriff zu Gute kommt.

Denn allerdings bin ich durchaus nicht der Meinung, daß der kritizistische Relationsbegriff eine Lösung des Relationsproblemes darstellt. Um dieses einzusehen, können wir von der Beobachtung ausgehen, daß jedenfalls in gewissen Fällen eine beziehende Verstandestätigkeit im Bewußtsein nicht aufzuzeigen ist. Wer z. B. (um an ein

schon gebrauchtes Beispiel anzuknüpfen) aus einem warmen Zimmer in die kalte Luft hinaustritt, erlebt ohne Zweifel eine „Veränderung"; allein daß er sich dabei tätig verhalte, wird er unter normalen Umständen sicherlich ebensowenig bemerken, als daß sein Verstand dabei irgend eine Leistung vollziehe. Schon dies legt den Gedanken nahe, daß die fragliche intellektuelle Operation dem Relationserlebnis nicht essentiell sein könne: es sei denn, sie werde als eine unbewußte gedacht. Dem steht jedoch zunächst entgegen, daß auch da, wo es den Anschein hat, als werde eine solche intellektuelle Operation bemerkt, dieselbe doch vorzugsweise einen vorbereitenden Charakter aufweist, wie dies z. B. bei einem absichtlich angestellten Vergleiche der Fall ist. Denn auch hier beschränkt sich doch die Tätigkeit auf das Spielenlassen der Aufmerksamkeit; was für einen Eindruck wir aber hiebei erhalten, dies scheint durchaus nicht von unserer Tätigkeit abzuhängen. Es steht demnach keineswegs so, als ob in jenen anderen Fällen etwas unbewußt bliebe, was in diesen bewußt ist; vielmehr, was in diesen bewußt ist (das absichtliche Vergleichen), das findet in jenen ganz gewiß überhaupt nicht statt; die eigentliche Beziehungstätigkeit dagegen müßte, wenn sie überhaupt stattfindet, eine immer und grundsätzlich unbewußte sein. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die Wahrnehmung, daß die Tätigkeit des Vergleichens stets dieselbe ist — und durchaus keine andere, wenn eine Aehnlichkeit und wenn eine Unähnlichkeit (oder auch ein Mehr und ein Weniger, ein Stärker und Schwächer) als ihr Ergebnis ausgesprochen wird. Allein es ist offenbar unmöglich, daß das Wesen der Relationen in einer Verstandestätigkeit bestehe, die auch bei der größten Mannigfaltigkeit derselben durchaus keine Verschiedenheiten zeigt. Diese Verschiedenheiten müßten somit gleichfalls an jenen unbewußten beziehenden Intellektualfunktionen haften, auf deren Annahme sich schließlich die kritizistische Relationsauffassung zurückgeworfen sieht. Und diese Annahme wäre nun weiter noch durch die Bedingung zu präzisieren, daß auch der Tätigkeitscharakter dieser vorgeblichen Intellektualfunktionen etwas grundsätzlich Unbewußtes sein müßte. Denn auch jene Denkerlebnisse, die wir wirklich im Bewußtsein vorfinden, schließen wohl ein Tätigkeitsbewußtsein in sich, sind indes darum noch lange keine realen Tätigkeiten. Wir müssen die genauere Ausführung dieser Unterscheidung einer späteren Stelle vorbehalten, und beschränken uns hier auf wenige Bemerkungen. Zu dem, was wir eine Tätigkeit nennen, gehört nämlich wohl auch ein (häufig eingelegtes) Tätigkeitsbewußtsein, vor allem

aber auch ein Subjekt, welches diese Tätigkeit ausübt, und ein von diesem verschiedenes Objekt, an dem sie ausgeübt wird. Das Bewußtsein jedoch zeigt uns von so dramatischen Vorgängen herzlich wenig: es kann in ihm etwa ein häufiger Wechsel der herrschenden Vorstellungen von einem Tätigkeits- und Anstrengungsbewußtsein begleitet werden; dagegen, daß irgend ein Wesen mit ihnen manipulierte, wird in ihm gewiß nicht unmittelbar erlebt, und am allerwenigsten eine Manipulation von jener Art des Fädenspinnens oder Brückenschlagens, die man sich allein unter einer „beziehenden Tätigkeit" vorstellen könnte.

Es steht daher folgendermaßen: das Bewußtsein zeigt Relationserlebnisse sehr verschiedener Art, die manchmal von einem Tätigkeitsbewußtsein einer einzigen Art begleitet werden. Dieses Bewußtsein also macht gewiß nicht das Wesen jener Erlebnisse aus. Sondern man könnte höchstens vermuten, es gebe daneben noch unbewußte reelle Beziehungstätigkeiten des Verstandes, deren Mannigfaltigkeit der Verschiedenheit der einzelnen Relationen zu Grunde läge. Diese Vermutung gehört nun zu jenen, die sich von vorneherein der Widerlegung wie dem Beweis entziehen, weil auch ihr Inhalt unserer Erkenntnis grundsätzlich entzogen ist. Doch Eines läßt sich mit voller Bestimmtheit behaupten: daß nämlich diese unbewußten Beziehungstätigkeiten (mögen sie nun existieren oder nicht) nicht dasjenige sein können, was wir unter einer Relation verstehen. Und zwar aus einem sehr einfachen Grunde. Der Kritizismus schlägt nämlich hier in die Metaphysik um. Ein Begriff, der grundsätzlich unbewußte Verstandestätigkeiten zum Inhalt hätte, wäre genau so außerempirisch wie ein solcher, der sich auf grundsätzlich unwahrnehmbare Relationen zwischen den Dingen bezöge. Von beiden könnten wir nicht unmittelbar wissen, sondern höchstens durch Vermittlung von Erlebnissen, die sie in unserem Bewußtsein veranlaßten. Die Aufgabe, solche spezifische Relationserlebnisse im Bewußtsein aufzuzeigen, bliebe deshalb durchaus zu Recht bestehen, auch wenn das Stattfinden beziehender Verstandestätigkeiten (als ihrer unbewußten Ursachen) völlig gewiß wäre — nur dürfte sich freilich die Notwendigkeit, diese anzusetzen, alsbald verlieren, wenn nur erst jene Aufgabe gelöst wäre. Und zugleich ist dieser Lösung jetzt grundsätzlich der Weg vorgezeichnet: die Relationserlebnisse sollen subjektiv-reaktive Zutaten zu den Vorstellungsinhalten sein; beziehende Verstandestätigkeiten sind es aber nicht, denn was wir derartiges erleben, genügt den Bedingungen des Problems nicht, und was diesen

etwa genügen könnte, erleben wir nicht. Damit ist gesagt, daß die Lösung unserer Aufgabe nicht im Rahmen des kritizistischen Relationsbegriffes gelingen kann.

2) Der kritizistische Beziehungsbegriff entsteht als die Lehre von der Subjektivität der Relationen. Diese kann zwar auch aus dem ideologischen Begriffe gefolgert werden, wie LOCKE in der Tat getan hat (auch er sagt [1]) ausdrücklich: „Relationen haben keine andere Realität als die sie im Geiste der Menschen haben"); allein im Zweifel ist es, wo nur diese Subjektivität sich klar ausgesprochen findet, doch ungleich wahrscheinlicher, daß dabei an eine die Relationsglieder in Beziehung setzende Verstandestätigkeit als daß an eine besondere Beziehungsvorstellung gedacht wird. In diesem Sinne tritt der Kritizismus zuerst bei den alten Skeptikern auf. Denn bei SEXTUS EMPIRICUS [2]) heißt es unter anderm: „Und daß in Wahrheit die *Relativa* (τὰ πρός τί πως ἔχοντα) nur im Denken (ἐπινοίᾳ μόνον) bestehen, jedoch keine Realität (ὕπαρξις) haben, kann man schon aus dem Geständnis der [stoischen] Dogmatiker lernen. Denn wo sie das Relative definieren wollen, sagen sie ganz in Uebereinstimmung hiemit: Relativ ist, was in Beziehung auf ein anderes gedacht wird (πρός τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον). Hätten sie aber an der Realität teil, so würden sie sie nicht so definieren, sondern vielmehr so: Relativ ist, was in Beziehung auf ein anderes existiert (πρὸς ἑτέρῳ ὑπάρχον)." Im Zuge dieser Gedanken liegt dann jene, wie oben (§ 22. 2) gezeigt, von PLOTIN ernstlich erwogene Ansicht, nach der alle nicht dynamischen Relationen nur auf unser Urteil (κρίσις) sich gründen sollten. Hiemit ist eine Spaltung eingeleitet, die sich durch das ganze Mittelalter, ja bis auf unsere Zeit erhalten hat: man nimmt nämlich jetzt eine Einteilung der Relationen vor in solche, die auch objektiv, und in solche, die nur subjektiv sind; und für jene Sach- oder Realrelationen operiert man mit einem metaphysischen, für diese Denk- oder Idealrelationen aber mit einem kritizistischen Relationsbegriff. Dieser Standpunkt tritt uns sehr deutlich z. B. bei THOMAS V. AQUIN entgegen. Ausdrücklich wendet er sich [3]) gegen diejenigen, welche „behauptet haben, die Relation sei nicht ein Gebilde der Natur, sondern bloß ein solches des Verstandes" (*non rem naturae, sed rationis tantum*), durch die Bemerkung: „Und dies ist deshalb offenbar falsch, weil die Dinge selbst eine natürliche Ordnung und Anpassung (*habitudinem*) aneinander besitzen." Und näher erklärt er sich so [4]): „Diese Beziehung (*respectus*) gehört in manchen Fällen zu der Natur der Dinge selbst, nämlich dann, wenn irgendwelche Dinge ihrer Natur nach einander zugeordnet (*ad invicem ordinatae*) sind und eine Neigung zueinander besitzen (*ad invicem inclinationem habent*). Und derartige Relationen sind notwendigerweise real. So z. B. hat ein schwerer Körper eine Neigung und Ordnung gegen den Mittelpunkt [der Erde]. So-

[1]) Ess. II. 30. 4 (WW. I, S. 395). [2]) Adv. math. VIII. 453. [3]) Summ. Theol. I. qu. 13, art. 7 in corp. [4]) Ibid. qu. 28, art. 1 in corp.

mit liegt schon in dem Schweren selbst eine gewisse Beziehung, in Beziehung auf den Mittelpunkt. Und ebenso verhält es sich bei anderen derartigen Beispielen. In gewissen Fällen dagegen liegt jene Beziehung, welche durch die sogenannten relativen Ausdrücke bezeichnet wird, lediglich in der Auffassung (*apprehensio*) des Verstandes, der das Eine mit dem andern vergleicht. Und dann handelt es sich um eine bloße Denkrelation (*relatio rationis tantum*), wie wenn der Verstand den Menschen mit dem Tiere vergleicht als die Art mit der Gattung." Nebenbei bemerkt ist diese Ausführung auch deshalb lehrreich, weil sie gewiß nicht zufälligerweise als Beispiel einer Realrelation eine eminent dynamische Beziehung anführt (vgl. § 22. 4), und durch den Ausdruck „Neigung" die Metaphysik in ihrem Hervorwachsen aus dem Animismus zeigt. Diese Distinktion nun erfreut sich, wie gesagt, fortwährend großer Beliebtheit; ja MEINONG [1]) hat sie sogar ins Ideologische übertragen, indem er, wie es scheint, den wahrnehmbaren Realrelationen die (lediglich) phantasierbaren Idealrelationen gegenüberstellt! Uns aber interessiert hier nur die kritizistische Hälfte der thomistischen Darlegung, in welcher die Annahme klar hervortritt, das Wesen der betreffenden Relationen bestehe in einer ihre Glieder aufeinander beziehenden Verstandestätigkeit. Diese Ansicht nun läuft durch die ganze neuere Spekulation hindurch, und wir sind ja ihren Aeußerungen (neben andersartigen) deutlich genug auch bei LOCKE und WOLFF begegnet. Ja im 19. Jahrhundert kann sie geradezu als die in den an KANT orientierten Denkkreisen herrschende bezeichnet werden. Als Beispiel mag es genügen, folgende ebenso deutliche als entschiedene Erklärung HAMILTONS [2]) anzuführen: „Eine Relation kann nicht von der Einbildungskraft vorgestellt werden. Ihre beiden Glieder, die beiden in Beziehung stehenden Dinge, können, jedes für sich, in der sinnlichen Phantasie abgebildet werden, nicht aber die Relation selbst. Diese ist der Gegenstand des Vergleichungsvermögens, oder des eigentlichen Intellekts." In jüngster Zeit hat LIPPS besonders nachdrücklich, nur in etwas veränderter Terminologie, diesen Standpunkt vertreten: „Relationen", sagt er [3]), „sind nicht gegenständliche Erlebnisse, d. h. sie sind nicht Qualitäten, Eigenschaften, Merkmale, Bestimmtheiten des Wahrgenommenen, Vorgestellten, Gedachten, von dem wir sagen, daß es in einer Relation stehe, oder daß zwischen ihm eine Beziehung obwalte." „Sie sind", fügt er später [4]) hinzu, „überhaupt nicht Inhalte, sondern sie sind Weisen, wie ich mich zu Inhalten verhalte und durch sie bestimmt finde." Und an der erstangeführten Stelle fährt er fort: „Relationen sind Apperzeptionserlebnisse, d. h. Weisen, wie ich mich, in meinem Apperzipieren, auf Gegenständliches, und wie ich Gegenständliches auf mich bezogen finde, oder sie sind Weisen, wie Gegenständliches in meinem Apperzipieren und durch dasselbe aufeinander bezogen erscheint. Alle Relationen oder Beziehungen führen sich zurück auf solche Relationen oder Beziehungen zwischen mir, dem Apperzipierenden, und dem

[1]) Annahmen S. 65. [2]) Lectures II, S. 312. [3]) E. u. R., S. 1 f. [4]) Ibid. S. 104.

Gegenständlichen, oder auf Relationen, die durch mein Apperzipieren zwischen Gegenständlichem gestiftet sind. Alle Relationsbegriffe verlieren gänzlich ihren Sinn, wenn wir absehen von diesen einzig unmittelbar erlebbaren Inhalten derselben.“ So herzlich wir nun dem negativen Teile dieser Darstellung beipflichten, so scheint uns doch ihr positiver Teil den Pferdefuß des Kritizismus hervorschauen zu lassen. Wir fragen nämlich: ist es denn wahr, daß wir all das „unmittelbar erleben“? Ohne Zweifel erleben wir etwas, wenn wir eine Relation aussagen; und auch dagegen, dieses Erlebnis (mit jenem unglücklichen, jedem öffentlichen Gebrauche prostituierten Wort) ein Apperzeptionserlebnis zu nennen, ist nur aus Zweckmäßigkeitsgründen etwas einzuwenden. Allein daß wir Apperzeptionstätigkeiten erlebten, dies ist aus den oben dargelegten Gründen entschieden zu bestreiten. Ja, ganz genau genommen, behauptet auch LIPPS dies selbst nicht. Denn was ist, ihm zufolge, der „unmittelbar erlebte“ Inhalt des Relationsbegriffes? Nicht das Apperzipieren selbst, sondern Relationen zwischen dem apperzipierenden Subjekt, den apperzipierten Objekten, und den letzteren untereinander. Indes, wer sieht hier nicht den vitiösen Zirkel? Eben haben wir ja gehört, das Relationserlebnis falle nicht zusammen mit dem Erleben der Relationsglieder, sondern komme zu stande durch das „relationsstiftende“ Apperzipieren derselben. Gibt es also ein Apperzipieren zweiter Ordnung, das sich auf das Subjekt und die Objekte der Apperzeptionsakte der ersten Ordnung richtet, und so fort ins Unendliche? Gewiß ist dies nicht die Meinung von LIPPS. Aber wo liegt die Quelle des Fehlers? Eben in der Tatsache, scheint mir, daß wir Apperzeptionstätigkeiten eigentlich nicht erleben, und insbesondere nicht eine solche Mannigfaltigkeit von Apperzeptionstätigkeiten, wie sie erfordert würde, um die Mannigfaltigkeit der Relationen zu fundieren. Denn dadurch ist die Möglichkeit abgeschnitten, das Apperzipieren selbst für die Relation zu erklären; und so bleibt nur übrig, die Apperzeptionsakte ihrerseits wieder in mannigfache Relationen als Glieder eintreten zu lassen. Und daß dies wirklich die Meinung von LIPPS ist, das zeigt sich am deutlichsten dort, wo er[1]) „das Bewußtsein der Mehrheit“ zurückführt auf „ein Bewußtsein vom gleichzeitigen Stattfinden mehrerer ... Apperzeptionsakte“. Hier liegt der Zirkel handgreiflich zu Tage, und zugleich sein Mittelpunkt: daß nämlich die Tatsachen kategorisch verbieten, die Apperzeptionsakte selbst den Relationserlebnissen gleichzusetzen. Im Bewußtsein gegeben sind jedoch lediglich die letzteren; und daraus fließt die Konsequenz, daß die Apperzeptionsakte, und überhaupt die angeblichen beziehenden Verstandestätigkeiten, im Grunde nur als unbewußte Vorgänge gedacht werden können. Diese Konsequenz hat auch hier wieder das *enfant terrible* des Kritizismus, ED. v. HARTMANN, gezogen; denn die „Urkategorie der Relation“ beruht ihm[2]) durchaus auf unbewußten (wenn auch letztlich nicht individuellen, sondern kosmischen) Intellektualfunktionen. Allein hierüber

[1]) E. u. R. S. 24. [2]) Kat. L. S. 186.

ist schon oben das Nötige gesagt worden: daß es nämlich zunächst nicht darauf ankommt, woher die Relationserlebnisse stammen, was ihre dramatische Vorgeschichte ist, sondern darauf, was sie sind? Mag daher diese Vorgeschichte noch so reich an unbewußten Intellektualfunktionen, Apperzeptionsakten und überhaupt an beziehenden Verstandestätigkeiten sein: jene Relationserlebnisse, von denen die Relationsbegriffe abgezogen sind, müssen sich im Bewußtsein nachweisen lassen. Daß aber diese Forderung im Rahmen des kritizistischen Relationsbegriffes nicht erfüllt werden kann, dürfte nunmehr hinlänglich deutlich geworden sein.

§ 27

Für den pathempirischen Standpunkt ist die Relation ein Gefühl, und zwar ein solches, welches vor der Vorstellung der Relationsglieder vorhergeht, und in welches diese, auch nachdem sie sich aus ihm differenziert haben, eingebettet bleiben: somit ein Moment jener Totalimpression (§ 15), die dem aus den aufeinander bezogenen Relationsgliedern bestehenden Komplexe subsistiert.

Die Verifikation dieser Auffassung erfolgt nach Analogie der §§ 15 und 21.

ERLÄUTERUNG

1) Daß wir nicht im stande sein würden, unsern endgültigen Relationsbegriff sofort an allen einzelnen Relationen zu erproben — auf diesen nach der Anlage dieses Buches selbstverständlichen Mißstand haben wir schon früher (§ 22. 1) uns vorbereitet. Und wir können hier nur den Vorsatz erneuern, diese Bewährung von Fall zu Fall im Verlaufe der Untersuchung nachzutragen. Einstweilen müssen wir, neben demjenigen, was uns das vorige Kapitel über die numerische Identität gelehrt hat, namentlich an das uns halten, was uns damals (§ 21. 3) über die Parität, als das Fundament der Gleichheitsaussage, vorgekommen ist.

Erinnern wir uns nun der 3 Fragen, in die sich uns seinerzeit (§ 22. 3) das Relationsproblem zerlegt hat, so braucht uns die erste nicht lange zu beschäftigen. Wir beantworten sie in den Sätzen: Ja, die Aussage einer Relation setzt außer dem Vorhandensein oder Stattfinden der Relationsglieder noch das Stattfinden eines Relationserlebnisses voraus, und zwar eines Relationsgefühls — eines Relationsgefühls, wie wir solche schon in der (eingelegten) Ichkontinuität und in der Parität kennen gelernt haben, und wie wir deren noch zahlreiche andere kennen lernen werden.

Eine längere Erörterung erheischt die Beantwortung der zweiten Frage, welche das Verhältnis des Relationsgefühls zu den Relationsgliedern betrifft. Diese Beantwortung gipfelt in dem Satze, daß sich das Relationsgefühl zu den Relationsgliedern verhalte wie die Totalimpression zu den Qualitäten (§ 15), wobei der Komplex der aufeinander bezogenen Relationsglieder dem Dinge entspricht. Die charakteristischen Züge dieses Verhältnisses waren: zeitliche Priorität der Totalimpression; Differenzierung der Qualitäten aus dieser; und „Einbettung" derselben in sie auch nach dieser Differenzierung. Diese Züge treten nun auch hier hervor. Die zeitliche Priorität des Relationsgefühls ist zunächst ganz unzweifelhaft bei jenen Relationen, welche ein gleichzeitiges Erleben ihrer Glieder zulassen. Daß z. B. zwei Objekte wahrgenommen werden, zwei Gedanken mir einfallen, weiß ich früher, als was für Objekte, was für Gedanken es sind. „Ein Paar" (und ebenso „eine Einheit" oder „eine Vielheit") ist der erste, „ein Paar Türme" (und ebenso „Ein Baum" oder „viele Ameisen") erst der zweite Eindruck. Aber auch da, wo das Wesen der Relation ein successives Erleben erfordert, liegt die Sache nur scheinbar anders, und auch dieser Schein verschwindet unter günstigen Umständen — nämlich dann, wenn jenes Erlebnis (oder jener Erlebnisgegenstand), das in der Relation als ihr zeitlich früheres Glied fungiert, vor dem Eintreten des Relationsgefühls die Aufmerksamkeit nicht auf sich zog. Bleiben wir bei einem schon öfter gebrauchten Beispiel! Ich trete aus einem warmen Zimmer in die kalte Luft — doch ich habe, so setzen wir weiter voraus, vorher nicht auf die Temperatur des Zimmers geachtet. Was ist nun der erste Eindruck? Offenbar derjenige, auf Grund dessen wir einen „Wechsel" aussagen, folglich (nach § 21. 12) ein Aenderungsgefühl (Variation). Und erst dann spezialisiert sich dieser Wechsel als ein „Wechsel von Wärme zu Kälte". Derselbe Vorgangstypus wiederholt sich überall: „welcher Kontrast!", „welch frappante Aehnlichkeit!" — mit solchen Eindrücken fangen alle Relationserlebnisse an; erst dann fällt ins Bewußtsein, zwischen welchen Gliedern diese Beziehungen erlebt werden. Wir können hier an eine schon einmal (§ 21. 3) gebrauchte schematische Bezeichnungsweise anknüpfen. Nennen wir nämlich die Relationsglieder a und b, das Relationsgefühl ρ, so richtet sich der Vorgang überall nach dem Schema $\rho < \frac{a}{b}$ bei simultanen, nach dem Schema $\rho < a \frown b$ bei successiven Relationen. Zugleich erhellt, woher in jenen Fällen, in denen a schon vor dem Relationserlebnis

beachtet wurde, die Täuschung entsteht, als läge eine andere Reihenfolge vor. Das Bewußtsein scheint nämlich in diesen Fällen den Verlauf a, $\rho <$ b zu zeigen. Allein dies rührt nur daher, daß wir ungenauerweise das Erlebnis a vor und außer der Relation zusammenfließen lassen mit dem Erlebnis a in der Relation. Korrekterweise dagegen sind beide durchaus zu trennen, und der Verlauf ist in solchen Fällen darzustellen durch das Schema a, $\rho < a \frown b$, in welchem jener Teil, der die Relation repräsentiert, ganz denselben Typus zeigt wie oben. Hiemit ist also dargetan, daß das Relationsgefühl vor den Relationsgliedern vorhergeht, und daß diese sich erst aus ihm besondern. Doch es liegt auf der Hand, daß das Relationsgefühl auch nach dieser Besonderung nicht verschwindet; denn wir sagen ja nun eben zwischen den Relationsgliedern ganz dieselbe Relation aus, die wir vorher nur überhaupt aussagen konnten. Erst hieß es: Ein Wechsel!, jetzt heißt es: ein Wechsel von Warm zu Kalt! Wir sehen demnach auch hier eine völlige Analogie zu dem Prozeß der Dingauffassung. So wie dort die Totalimpression t sich differenzierte in Qualitäten q_1 q_2 etc., trotzdem aber erhalten blieb, und wie erst durch die Einbettung von q_1 und q_2 in t ein Ding sich konstituierte, nach dem Schema t (q_1 q_2); so differenziert sich hier das Relationsgefühl ρ in die Relationsglieder a b, bleibt jedoch trotzdem erhalten, und erst durch die Einbettung von a und b in ρ konstituiert sich, nach dem Schema ρ (a b), ein Komplex aufeinander bezogener Relationsglieder. Ja es liegt hier mehr als eine Analogie vor. Denn wir können, ebenso wie das Ding, auch den Komplex der aufeinander bezogenen Relationsglieder als Gegenstand fassen. Dann wird diesem eine Totalimpression entsprechen, die verschiedene Gefühlsmomente in sich enthält. Aus einigen derselben werden sich die Relationsglieder differenzieren (denn natürlich wird der Gesamteindruck von „ein Paar Schuhen" von vorneherein wegen der qualitativen Verschiedenheit der Relationsglieder ein anderer sein als der von „ein Paar Türmen", obwohl er in beiden Fällen dasselbe Gefühlsmoment „ein Paar" enthält); die anderen werden als Relationsgefühle erhalten bleiben (wie schon § 15. 6 angedeutet wurde); und eben wegen ihrer gemeinsamen Einbettung in diese Relationsgefühle werden die Relationsglieder jetzt einen einheitlichen Komplex darstellen. Damit ist zugleich unsere zweite Frage beantwortet, und zwar dahin: das Relationsgefühl haftet an den Relationsgliedern (und es kann gar keine Rede davon sein, als ob es frei in der Luft schwebte und etwa auch zwischen anderen Relationsgliedern eine Relationsaussage fundieren könnte), weil es als die gemeinsame

Einbettung derselben erlebt wird, als die Totalimpression, der die Relationsglieder inhärieren.

Und nunmehr läßt sich auch die dritte Frage kurz erledigen, die sich auf den Unterschied der synonymen und heteronymen Relationen bezog. Es handelt sich nämlich hiebei einfach um eine Verschiedenheit des oben geschilderten Differenzierungsprozesses. Es gibt Relationen, bei denen sich aus dem Relationsgefühl ρ lediglich die Relationsglieder a und b aussondern. Diesem (bisher allein betrachteten) Schema $\rho < \begin{matrix} a \\ b \end{matrix}$ resp. $\rho < a \frown b$ entsprechen die umkehrbaren Aussagen: a ist dem b gegenüber r, b ist dem a gegenüber r (ähnlich, verschieden etc.). Es gibt aber auch Relationen, bei denen aus dem Relationsgefühl ρ die Relationsglieder a und b so ausgesondert werden, daß jedem von ihnen noch eine besondere Relationsgefühlsnuance ρ_1 resp. ρ_2 anhaftet; und diesem Schema $\rho < \begin{matrix} a\ \rho_1 \\ b\ \rho_2 \end{matrix}$ resp. $\rho < a\ \rho_1 \frown b\ \rho_2$ entsprechen die nicht umkehrbaren Aussagen: a ist dem b gegenüber r_1 (früher, rechts, Ursache), b ist dem a gegenüber r_2 (später, links, Wirkung). Man kann nur einwenden, wir setzten hier voraus, daß trotz der Gefühlsdifferenzierung auch ein einheitliches Relationsgefühl erhalten bleibe. Indes, so verhält es sich ja in der Tat; auch den heteronymen Relationen entspricht stets ein gemeinsamer Relationsbegriff: so bilden Früher und Später zusammen ein Nacheinander (Folge, Wechsel, Aenderung), Rechts und Links ein Nebeneinander, Ursache und „Wirkung" (im Sinne des Effekts) eine „Wirkung" (im Sinne des Bewirkungsvorgangs), Mehr und Weniger (je nach ihrer Zeitfolge) eine Zu- oder Abnahme. Und eben diese gemeinsamen Relationsbegriffe sind es, die (vor der Differenzierung) zuerst ausgesagt werden; wie denn z. B. (im Falle der letzterwähnten Beziehung) das undifferenzierte ρ die Aussage fundiert: „Eine Zunahme", das zu $a\ \rho_1 \frown b\ \rho_2$ differenzierte ρ dagegen die andere: „Früher weniger Menschen, jetzt mehr Menschen".

Wir sind nun freilich auf einen letzten Einwand gefaßt. Ihr erklärt, kann man uns sagen, die Relation r durch den Hinweis auf ein Relationsgefühl ρ, das vor den Relationsgliedern a und b vorhergeht, in das sie gemeinsam eingebettet sind usw. — kurz durch den Hinweis auf Relationen r_1 zwischen dem Relationsgefühl ρ und den Relationsgliedern a und b. Allein so erklärt ihr in Wahrheit gar nichts. Denn eben nach eurer eigenen Erklärung setzen ja nun diese Relationen r_1 (das Vorher, das Gemeinsam etc.) selbst wieder Relationsgefühle ρ_1 voraus, folglich auch wieder Relationen r_2 zwischen

ρ_1 auf der Einen, ρ, a und b auf der anderen Seite; diese Relationen r_2 fordern wieder die Annahme eines Relationsgefühles ρ_2; und da dies ohne Ende so fort geht, so behauptet ihr im Grunde, damit nur irgend eine Relation ausgesagt werden könne, müßten unendlich viele Relationsgefühle erlebt werden — welches offenbar absurd ist. Diesem Einwand nun setzen wir den folgenden Gedankengang entgegen, der freilich erst an weit späteren Stellen seine Ausgestaltung und auch Ergänzung finden wird. Unsere Behauptung geht dahin, daß jeder mit vollem Verständnis gemachten Relationsaussage in dem Bewußtsein des Aussagenden ein Relationsgefühl entspreche, das zu den Vorstellungen der Relationsglieder selbst in gewissen Relationen (des Vorher, Zusammen etc.) stehe. Nun ist diese unsere Behauptung zwar allerdings gleichfalls eine Relationsaussage, allein deswegen fällt sie doch gewiß nicht zusammen mit jenen Relationsaussagen, von denen sie handelt, und ist auch nicht *implicite* in diesen enthalten. Und doch setzt nur die analysierende, mit nichten aber die analysierte Aussage ein sekundäres Relationsgefühl voraus. Denken wir uns nämlich zunächst, ein beliebiges Individuum sage von irgend welchen Gliedern a und b die Relation r aus. Dann muß — unserer Erklärung zufolge — dieses Individuum das Relationsgefühl ρ erlebt haben, und es muß dieses ρ in seinem Bewußtsein in gewissen Relationen r_1 (Vorher, Zusammen etc.) zu a und b gestanden haben. Daß dagegen in seinem Bewußtsein auch ein diesen Relationen r_1 entsprechendes Relationsgefühl ρ_1 erlebt worden sein müßte, folgt in gar keiner Weise aus unserer Erklärung: da ja das aussagende Individuum, unserer Annahme nach, nicht die Relation r_1 zwischen ρ, a und b, sondern einzig die Relation r zwischen a und b ausgesagt hat. Wir allerdings, die analysierenden Psychologen und Kosmotheoretiker, machen auch die erstere Aussage; und in unserem Bewußtsein muß deshalb auch ρ_1 (die Gefühle des Vorher, Zusammen usw.) erlebt worden sein, und muß auch mit ρ, a und b in Relationen r_2 gestanden haben. Indes, doch nur ρ_1, und noch nicht ein den Relationen r_2 entsprechendes ρ_2; denn wir haben ja bloß über die Relationen r_1 zwischen ρ, a und b, und durchaus nicht über die Relationen r_2 zwischen ρ_1, ρ, a und b etwas ausgesagt. Erst wer wieder diese unsere Aussagen über die Relationen r_1 zwischen ρ, a und b analysierte, und zu diesem Behufe zwischen ρ_1, ρ, a und b Relationen r_2 aussagte, müßte auch ein ρ_2 erlebt haben usf. Heben wir nun die bisher fingierte Verschiedenheit der Individuen auf und fassen den Fall ins Auge (der natürlich praktisch der ursprüngliche

ist), daß wir nicht fremde, sondern eigene Erlebnisse analysieren, so wird hiedurch doch an den eben betrachteten Verhältnissen nichts geändert. Denn verteilen sich nun die Aussagen (von r zwischen a und b, von r_1 zwischen ρ, a und b, von r_2 zwischen ρ_1, ρ, a und b usw.) auch nicht mehr auf verschiedene Personen, so fallen sie doch notwendig in verschiedene Zeitpunkte τ, τ_1, τ_2 usf.; und die Folge dieser Zeitpunkte bleibt dadurch charakterisiert, daß wir stets in dem späteren das Bewußtsein des früheren analysieren, indem wir in τ_1 auf unser Bewußtsein in τ, in τ_2 auf unser Bewußtsein in τ_1 reflektieren. Die schlichte Aussage einer Relation setzt mithin keineswegs voraus, daß der Aussagende unendlich viele Relationsgefühle wirklich erlebt habe, sondern bloß, daß er durch fortgesetzte Reflexion unendlich viele Relationsgefühle erleben könne. M. a. W.: die unendliche Reihe der Relationsgefühle ist in dem primären Relationserlebnis nicht aktuell, sondern lediglich potentiell enthalten. Dies letztere bedeutet jedoch so wenig einen Einwand gegen unsere Darstellung, daß es vielmehr eine unbestreitbare Tatsache ist; und daß wir diese gleichfalls berücksichtigen und (wie sich später noch deutlicher zeigen wird) auch bis zu einem gewissen Grade „erklären" können, gereicht daher unserer Auffassung nicht zum Nachteil, sondern zum Vorteil.

Der in diesem Paragraphen entwickelte pathempirische Relationsbegriff scheint somit in der Tat jenen sachlichen Bedingungen zu genügen, die wir beim Eintritte in diese Erörterungen für die Auflösung des Relationsproblems formulieren mußten; und es bleibt deshalb (abgesehen von einem Blick auf seine Vorgeschichte) nur übrig, zu untersuchen, ob er auch, im Sinne unserer alten Forderung (§ 8. 4), als ein solcher sich erweist, der die berechtigten Elemente der anderen geschichtlichen Auflösungsversuche „aufgehoben" in sich enthält.

2) Das Verdienst, zuerst die Relationen grundsätzlich, wenn auch nur unvollständig und unsicher, auf Gefühle zurückgeführt zu haben, gebührt SPENCER [1]). Denn er hält die „Relationen" (*relations*) für die Eine große Hauptklasse psychischer Phänomene, der gegenüber alle anderen Bewußtseinstatsachen eine zweite große Hauptklasse der Einzelzustände (*feelings*) bildeten; und er erkennt auch ihre Wurzelverwandtschaft mit den elementaren Gefühls-Choks, die sich nach ihm besonders deutlich bei jedem plötzlichen Wechsel manifestiert. Allein auf der andern Seite hat er nicht nur diese Verwandtschaft sehr unterschätzt, indem er die eigentlichen Gemütsbewegungen

[1]) Psycholog. II. 2. 65 f. (I, S. 103 ff.)

in die andere Klasse einreiht (was sich uns später als unhaltbar erweisen wird), sondern doch auch bloß einen recht kleinen Kreis von Relationsgefühlen beachtet. Denn wie seine Beispiele zeigen, denkt er nur an die Relationen Gleichheit und Verschiedenheit, Mehr und Weniger, Gleichzeitig und Nacheinander, vernachlässigt also den weitaus größten Teil dieser Gebilde. Sodann hat AVENARIUS zwar nirgends *ex professo* von den Relationen gehandelt, dagegen (wie wir zum Teil schon gesehen haben und noch sehr oft sehen werden) außerordentlich zahlreiche Einzelrelationen auf Gefühle („Charaktere") zurückgeführt. Weiter habe ich selbst (ohne von diesen Vorgängern damals etwas zu ahnen) schon in meiner ersten philosophischen Schrift [1]) die allgemeine Forderung erhoben, alle Beziehungsbegriffe auf Reaktions- und speziell Gefühlserlebnisse zu gründen, und dieselbe auch an einigen Beispielen durchzuführen gesucht. Endlich wäre es ungerecht, zu verschweigen, daß LIPPS, obwohl er ja (§ 26. 2) das Wesen der Relationen in Apperzeptionsvorgänge setzt, diese doch ihre Wirkung im Bewußtsein vielfach gerade dadurch äußern läßt, daß sie in demselben zu eigentümlichen Gefühlen den Anlaß geben sollen — wovon uns gleichfalls noch zahlreiche Einzelbeispiele vorkommen werden.

3) Aber auch die Verifikation des pathempirischen Relationsbegriffes bietet keine Schwierigkeiten. Wir lassen den animistischen Relationsbegriff auch hier beiseite (vgl. § 24. 1) und wenden uns sogleich dem metaphysischen zu, und zwar insbesondere dessen attributiver Form, da, wie schon einmal (§ 21. 15) bemerkt, eine gerechte Würdigung seiner substantiellen Spielart hier noch nicht möglich ist (als welche ein Verständnis des Wesens nicht nur der Relationen, sondern auch der Relationsbegriffe voraussetzen würde). Und da können wir rückhaltlos zustimmen, sofern die Relation beurteilt wird als etwas von den Relationsgliedern Verschiedenes und nicht gleich ihnen sinnlich Wahrnehmbares; denn beide Bestimmungen treffen auf das Relationsgefühl zu. Ja auch noch wenn diese metaphysische „Beziehung" in oder zwischen die Beziehungsglieder verlegt wird, brauchen wir uns nicht ablehnend zu verhalten; denn von einzelnen Relationsgefühlen wissen wir ja schon (§ 22. 4), daß wir sie in der Tat endopathisch in diesen erfahren, und von anderen konnten wir wenigstens vermuten, sie möchten in irgend welcher anderen Weise an den Objekten erlebt werden. Unser Widerspruch beginnt vielmehr genau da, wo auch derjenige der Ideologie einsetzte: nämlich bei der grundsätzlichen Unerfahrbarkeit dieser Relationen; denn diese Eigenschaft kann den Relationsgefühlen gewiß niemand zusprechen.

[1]) Psych. log. Grundthats. S. 96 ff.

Wir treten daher auch der Ideologie durchaus bei, sofern sie einen empirischen Relationsbegriff postuliert. Allein wir folgen ihr weder in dem aussichtslosen Versuche, die Relationen als Vorstellungsinhalte, somit als Daten der rezeptiven Erfahrung nachzuweisen, noch in dem absurden Unternehmen, sie überhaupt zu leugnen und relative Ausdrücke bloß als eine eigentümliche Art zu erklären, wie die nicht aufeinander bezogenen Relationsglieder unter gewissen Umständen zweckmäßigerweise benannt werden können. Das letztere versteht sich von selbst; denn dieses Unternehmen ignoriert ja völlig das Relationsgefühl und nimmt an, auch wenn zwischen a und b eine Beziehung ausgesagt werde, so sei nichts anderes gegeben als eben a und b, während wir wissen, daß diese Aussage nur dann einen Sinn hat, wenn a und b aus ρ sich differenzieren. Gegen das erstere aber möchte vielleicht jemand einwenden, auch ein (Relations-)Gefühl könne doch in (innerer) Wahrnehmung und Phantasie erfaßt, folglich vorgestellt werden. Hierauf nun haben wir schon in analogen Erörterungen (§ 15. 10; 19. 1; 21. 16) erwidert, im besten Falle vermöchte ein Gefühl unter gewissen Umständen zum Inhalte einer inneren Wahrnehmung zu werden, ohne daß dieses sein (nur durch Reflexion auf das eigene Bewußtsein mögliche) Wahrgenommenwerden eine notwendige oder auch nur gewöhnliche Begleiterscheinung seines Erlebtwerdens wäre; ja gerade damit eine solche Gefühlswahrnehmung nur allererst möglich sei, müsse doch das Gefühl schon vorher als ein nichtwahrgenommenes erlebt worden sein. Und wir könnten diese Antwort ergänzen durch die Bemerkung, wir würden noch Gelegenheit finden, an seinem Orte zu zeigen, daß nicht nur der Unterschied von Wahrnehmung und Phantasie auf die Gefühle überhaupt nicht anwendbar ist, sondern daß auch eine etwa undifferenzierte Vorstellungsfunktion nie eigentlich Gefühle, vielmehr bloß mit Gefühlen verknüpfte andersartige Bewußtseinstatsachen zum Gegenstande haben kann. Allein vor allem sei hier noch folgende Erwägung genauer Aufmerksamkeit empfohlen. Wollte man deswegen, weil die Relationsgefühle vielleicht in einem gewissen Sinne innerlich wahrgenommen werden können, unser Wissen um Relationen überhaupt auf diese innere Wahrnehmung sich gründen lassen, dann müßte man um so mehr auch unser Wissen um sinnliche Qualitäten aus dieser selben Quelle ableiten. Denn die seelischen Tatsachen, in denen wir dieser Qualitäten uns bewußt werden, die äußeren Wahrnehmungen nämlich, sind ja selbst ebenfalls der inneren Wahrnehmung zugänglich — und zwar nicht nur „vielleicht“ und „in einem gewissen Sinn“,

sondern ganz ohne Zweifel und in jedem Sinne. Wird nun irgend jemand darum, weil ich meine Rotwahrnehmungen als Tatsachen meines Bewußtseins selbst wieder wahrnehmen kann, sagen wollen, mein Wissen um die rote Farbe einer Rose oder mein Begriff von Röte im allgemeinen gründe sich auf die Innere Wahrnehmung? Gewiß nicht, da er ja dann behaupten müßte, die Aeußere Wahrnehmung vermittle uns überhaupt gar kein Wissen! Vielmehr wird hier jedermann zwischen primären und sekundären Bewußtseinstatsachen unterscheiden, und anerkennen, nur jene fundierten unser Wissen um die Qualitäten der Objekte, diese dagegen lediglich ein solches um unsere eigenen psychischen Zustände. Allein durchaus analog steht die Sache in dem vorliegenden Fall. Daß zwei Rosen an einem Stocke blühen, dies weiß ich ganz ebenso ohne Reflexion auf mein eigenes Bewußtsein, wie daß diese beiden Rosen rot sind. Die Reflexion lehrt mich nur, daß ich dieses auf Grund einer Qualitätswahrnehmung, jenes auf Grund eines Relationsgefühles weiß. Und wenn es daher einleuchtet, daß die Röte der beiden Rosen Gegenstand nicht der inneren, sondern der äußeren Wahrnehmung ist, während erstere nur auf mein Wahrnehmen dieser Röte sich richtet; so muß es als ebenso einleuchtend gelten, daß auch die Zweiheit der beiden Rosen nicht innerlich wahrgenommen, sondern gefühlt wird, und daß als Gegenstand der inneren Wahrnehmung höchstens mein Fühlen dieser Zweiheit in Frage kommen kann.

Wir stimmen deshalb auch dem kritizistischen Relationsbegriffe zu, nicht nur sofern er die Relation von ihren Gliedern wieder unterscheidet, sondern auch insoweit er sie nicht mehr der rezeptiven, sondern vielmehr, als „subjektive Zutat“, der reaktiven Erfahrung zurechnet. Denn all diesen Bestimmungen genügt auch das Relationsgefühl im vollsten Maße. Indes, eben weil wir die Relation als Gefühl erkannt haben, können wir dem Kritizismus darin nicht mehr folgen, daß er jene Reaktion speziell als eine intellektuelle charakterisieren und das Wesen der Beziehung in eine beziehende Verstandestätigkeit setzen zu müssen glaubt — es sei denn, man wollte schon jetzt den ganzen Begriff des Intellekts in einen solchen von Intellektualgefühlen auflösen, was vielleicht zulässig sein, jedoch gewiß nicht der Meinung des Kritizismus entsprechen würde. Hiedurch aber werden wir jenes ganzen Kreislaufs enthoben, der zunächst das beziehende Denken im Bewußtsein aufzeigen möchte, dann es ins Unbewußte verlegen muß, und endlich als bewußte Wirkungen dieser

unbewußten Intellektualfunktionen doch wieder Relationserlebnisse unbekannter Art postuliert. All diesen Fährlichkeiten ist der pathempirische Relationsbegriff entzogen. Er statuiert Relationsgefühle, die nicht nur in einigen, sondern in allen Fällen vorhanden sind, in welchen Relationen ausgesagt werden: Relationsgefühle, deren vielfache Mannigfaltigkeit genau der Mannigfaltigkeit der ausgesagten Relationen entspricht, und die vor allem nicht ins Unbewußte verlegt zu werden brauchen, weil sie unmittelbar im Bewußtsein nachweisbar sind. Und damit erscheint, in jenem provisorischen Sinne, den nach unsern Voraussetzungen (§ 8. 5) kosmotheoretische Ergebnisse überhaupt in Anspruch nehmen können, der pathempirische Relationsbegriff in der Tat verifiziert.

FÜNFTES KAPITEL

DER FORMBEGRIFF

§ 28

ALS Form bezeichnen wir ganz allgemein Alles, was von Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen ausgesagt werden, jedoch nicht als Inhalt einer Vorstellung aufgezeigt werden kann; und das Formproblem besteht dann in der ebenso allgemeinen Frage, was der eigentliche Sinn jener Aussagen sei?

ERLÄUTERUNG

1) Da wir nach dem längst (§ 9) dargelegten Plane dieses Buches die Vorbegriffe der Weltanschauungslehre hier nur zu dem Zwecke behandeln, um von dieser Behandlung die Methoden unserer Disziplin abstrahieren zu können, so muß uns daran gelegen sein, die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen in einer möglichst allgemeinen Gestalt zusammenzufassen. Eine solche Verallgemeinerung bedeutete nun allerdings schon der Begriff der Relation gegenüber dem der Identität; allein noch steht der Begriff der Substanz für sich, als ein solcher, der doch nur uneigentlicherweise als ein Beziehungsbegriff gefaßt werden könnte. Im Begriff der Form dagegen versuchen wir nun eine höchste Zusammenfassung. Denn indem wir die Formen bestimmen als den Inbegriff alles Unvorstellbaren, ordnen wir diesen Begriff nicht nur dem der Relation über, sondern auch dem der Substanz, und überdies all jenen Begriffen, die sich ebensowenig wie der Substanzbegriff als Beziehungsbegriffe ansehen lassen und doch auch ebensowenig wie diese von Vorstellungsinhalten abstrahiert sind.

Jenes ergibt sich aus dem bisherigen von selbst. Denn wir erinnern uns ja, daß nur die Qualitäten eines Dinges vorgestellt werden konnten, nicht aber seine Substanz; und nur die Glieder einer Relation, nicht aber die Relation selbst. Allein ebenso steht es auch mit den anderen Begriffen von Unvorstellbarem, z. B. mit den oft erwähnten Begriffen der Objektivität und Subjektivität. Denn ob ein

wahrgenommener oder phantasierter, kurz ein vorgestellter Gegenstand bloß ein „phänomenales“ Sein „für uns“ hat oder auch ein „reales“ Sein „an sich“ — dies kann offenbar in Bezug auf alle vorstellbaren Inhalte gar keinen Unterschied machen: die Wahrnehmungen und Phantasmen von Weiß und Hart, Süß und Kalt bleiben ganz dieselben, ob sie nun bloß als Zustände unseres Bewußtseins gedacht werden oder auch als Eigenschaften fremder Objekte. Diesen Unterschieden der Seinsweise entsprechen somit keine Unterschiede des Vorstellungsinhalts; als Verschiedenheiten der Relation können sie jedoch trotzdem nicht ohne Künstlichkeit aufgefaßt werden; sehr wohl dagegen lassen sie sich als verschiedene Formen des Erfahrungsinhalts bezeichnen.

2) Aus dieser großen Allgemeinheit des Formbegriffes folgt nun freilich, daß seine Bearbeitung an dieser Stelle in noch höherem Grade den Charakter des bloß Provisorischen an sich tragen muß als unsere eben abgeschlossene Erörterung des Relationsbegriffes (vgl. § 22. 1). Denn wenn wir schon dort der Behandlung aller Relationen bis auf Identität und Gleichheit vorzugreifen genötigt waren, so dehnt sich nunmehr diese Antezipation auf alle nichtrelativen Formen mit Ausnahme der Substanz aus. Indes kann auch hier die Zusage wiederholt werden, im folgenden diese Antezipation nicht zu mißbrauchen: nämlich aus dem hier über die Formen im allgemeinen Festgestellten nichts in Bezug auf die einzelnen (bisher noch nicht untersuchten) Formen zu schließen, sondern vielmehr auch sie von neuem zu untersuchen — so daß, wenn sich dann jene allgemeinen Ergebnisse auch an ihnen bewähren, dies als nachträgliche Rechtfertigung und Bestätigung derselben anzusehen sein wird. Was trotz jenen Verhältnissen die vorläufige Erörterung des allgemeinen Formbegriffes an dieser Stelle lohnend macht, ist der Umstand, daß sie eben wegen ihrer Allgemeinheit Anlaß gibt, die einzelnen Denkrichtungen nach ihrem wesentlichen Gehalt und nach ihren prinzipiellen Seiten zu charakterisieren, während diese an den einzelnen Problemen doch nur vermischt mit speziellen Gesichtspunkten hervortreten. Es können diese Denkrichtungen deshalb, sowohl ihren Thesen wie ihren Argumenten nach, erst hier relativ erschöpfend überblickt und beurteilt werden.

3) Man wird endlich fragen, ob sich denn für den sehr abstrakten Begriff des Unvorstellbaren der recht konkrete Ausdruck *Form* empfehle; und insbesondere, ob nicht seine Bildlichkeit sich hier störend einzumengen geeignet sei? Darauf ist zu sagen: einerseits, daß abstrakte Darlegungen ohne bildliche Ausdrucksweisen überhaupt nicht möglich

sind; andererseits, daß diese letzteren in unserem Falle besonders angemessen scheinen, und zwar deshalb, weil die *Form* im eigentlichen Sinne, das ist die körperliche Gestalt, nur ein spezieller Fall der allgemeinen kosmotheoretischen Form ist. Denn auch von ihr wird sich uns seinerzeit ergeben, daß sie, streng genommen, durchaus nicht, wie die gemeine Redeweise anzudeuten scheint, wahrgenommen und phantasiert, also vorgestellt werden kann; sondern daß sie in Gefühlen besteht, zu denen uns die einzig vorstellbaren Körpermerkmale, nämlich die Empfindungsinhalte, veranlassen (und zwar teils in Bewegungsgefühlen, die jenen Bewegungen entsprechen, durch welche wir jene Gestalten nachbilden oder abtasten können, teils in Körpergefühlen, die wir ihnen einlegen). Es besteht daher auch zwischen dem allgemeinen Formproblem und dem besonderen Gestaltproblem eine durchgehende Analogie, sowohl was die Geschichte als was die Auflösung beider Probleme anlangt. Ebensowenig ist es zufällig, daß von der griechischen Idee bis zur modernsten Gestaltqualität stets Ausdrücke, die ihrem eigentlichen Sinne nach die körperliche Gestalt bedeuten, in einem übertragenen Sinne zur Bezeichnung der kosmotheoretischen Form verwendet worden sind. Und deshalb sehen wir, wenn auch der *Terminus* „Form“ in unserer Zeit nicht eben des besten Leumunds sich erfreut, keinen Grund, von dieser alten Ueberlieferung abzuweichen, sondern gedenken unter diesem altbewährten Namen unser Problem geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten.

§ 29

Auf den animistischen Formbegriff findet § 17 analoge Anwendung.

ERLÄUTERUNG

Es bedarf hier nur einer flüchtigen Erinnerung an dasjenige, was schon zu wiederholten Malen (§§ 11, 17, 23) ausgeführt wurde. Wahrnehmbar und phantasierbar sind für die animistische wie für jede andere Weltanschauung nur die Vorstellungsinhalte. Alles dagegen, was über diese hinausgeht, erscheint für sie als Bewußtsein und insbesondere als Gefühl — und zwar als Gefühl entweder der wahrgenommenen Wesen oder unwahrgenommener Mächte. Die Qualitäten bilden Dinge, weil ihnen ein Lebendigkeitsgefühl einwohnt; diejenigen von diesen Dingen, die miteinander identisch sind, sind dies, weil sie das Gefühl der Ichstetigkeit in sich tragen; stehen sie sonst

zueinander in Beziehungen, so liegt das entweder daran, das sie in ihren Beziehungsgefühlen (Tun und Leiden, Freund und Feind) unmittelbar aufeinander sich bezogen finden, oder aber daran, daß beziehungsstiftende Potenzen (Gottheiten des Anfangens und Aufhörens, des Gelingens und Mißlingens, der Fülle und des Mangels) ihr eigentümliches Beziehungsbewußtsein an ihnen zur Aeußerung bringen; und auch etwa von den Formen der Objektivität und Subjektivität werden wir vorgreifend vermuten dürfen, daß sie für diesen Standpunkt in Gefühlen der Selbständigkeit und Abhängigkeit, der Körperlichkeit und Flächenhaftigkeit, des Lastens und Schwebens ihre Grundlage haben, von denen die einen den „Sachen", die anderen den „Erscheinungen" zugeschrieben werden. Der Begriff der Form ist demnach hier durchaus bestimmt als der eines teils die Vorstellungsinhalte beseelenden (konszientialen), teils mit ihnen in Verbindung tretenden (personalen) Bewußtseins; und nur die anscheinende Unvereinbarkeit der durch ein solches Bewußtsein bedingten Unberechenbarkeit mit der von den Interessen der Naturwissenschaft geforderten Gesetzmäßigkeit des Geschehens ist es, welche diesen Formbegriff in einen Widerspruch verwickelt und so zu Falle bringt.

§ 30

Auf den metaphysischen Formbegriff findet § 18 analoge Anwendung.

ERLÄUTERUNG

1) Auch hier scheint einstweilen eine kurze Besinnung auf all das hinreichend, was uns schon bei früheren Gelegenheiten (§§ 12, 18, 24) über den metaphysischen Standpunkt bekannt geworden ist. Wir haben nämlich gesehen, wie für die Metaphysik dasjenige, was die Qualitäten zum Ding einigt, eine unwahrnehmbare, ihnen zu Grunde liegende Substanz ist; und wie sie die Relationen dieser Dinge teils als über ihnen schwebende Ideen auffaßt, teils als zwischen ihnen sich erstreckende Relationen; und ebenso wird sich seinerzeit ergeben, wie etwa ihre Objektivität von dem Vorhandensein, ihre Subjektivität von dem Fehlen einer dem Dinge einwohnenden, unwahrnehmbaren „Realität" oder „Existenz" abhängig gedacht wird. Es bildet somit die Gesamtheit der Formen nach dem metaphysischen Formbegriff eine zweite, unsinnliche neben der ersten, sinnlichen Welt: die wahrnehmbaren und vorstellbaren Erlebnisinhalte sind nur die Umkleidung eines unwahrnehmbaren und unvorstellbaren Gerüsts von Wesenheiten, die

(als Substanzen, Ideen, Relationen usw.) erst jenem Stoff eine Form geben und so dasjenige vollenden, was wir meinen, wenn wir von Dingen, ihren Beziehungen und Eigenschaften reden.

Die Argumente, welche für diese Weltansicht vorgebracht zu werden pflegen, können wir zum größten Teil noch nicht besprechen; denn sie richten sich im wesentlichen gegen den ideologischen Formbegriff, und wir verschieben daher ihre Erörterung bis zum nächsten Paragraphen. Wohl aber erinnern wir kurz an die Hauptgründe gegen den metaphysischen Standpunkt: an das wahrhaft gültige Argument, daß ein solches unerfahrbares Formwesen darum nicht dasjenige sein kann, was wir als Form von den empirischen Dingen aussagen, weil wir von ihm nichts wissen könnten; und an das ideologisch verfälschte Scheinargument, daß dieses Formwesen deshalb nicht Objekt empirischen Wissens sein könne, weil es nicht vorgestellt zu werden, also nicht den Gegenstand einer rezeptiven Erfahrung zu bilden vermöge.

2) Was das Geschichtliche angeht, so dürfen wir uns auch hier noch sehr kurz fassen, da einerseits, wie gesagt, die wichtigsten Gründe für die Metaphysik erst als Gegengründe gegen die Ideologie voll gewürdigt werden können; und da andererseits alle Einzelheiten über Substanz und Relationen schon früher besprochen wurden, so daß hier nur für einiges Ergänzende und Zusammenfassende Raum bleibt. Da sei denn zunächst auf jenen sehr naiven Formbegriff hingewiesen, der uns bei den indischen Atomisten, den Vaiçeshikas aus der Schule des KANADA, begegnet: diese nämlich kennen [1]) neben den Atomen noch die „Verbindung" (*samyoga*) als ein „Unsichtbares", das „nur mit dem Vorstellungsvermögen aufzufassen" ist. Hier scheint es sich um eine noch ziemlich undifferenzierte Metaphysik zu handeln; in Griechenland sehen wir dann PLATON einen substantiellen, ARISTOTELES einen attributiven Formbegriff vertreten. Ueber die platonische Ideenlehre ist ja schon oben (§ 18. 2) vorläufig gesprochen worden; und wir werden gleich wieder auf sie zurückkommen müssen. Hier sei nur so viel bemerkt, daß, wenn auch PLATON, mit Rücksicht auf die logischen und ethischen Motive seiner Doktrin, „Ideen" von allen möglichen Dingen angenommen hat, dieselben doch den Charakter von (substantiellen) metaphysischen Formen nie verleugnen, auf den ja auch schon ihr Name hinweist (ἰδέα, Gestalt). Denn welche Rolle die gar nicht metaphorisch verstandene, nämlich die körperliche Gestalt bei der Unterscheidung der einzelnen Elementarstoffe spielen soll, sieht man deutlich genug aus der Darstellung des „Timaeus" [2]); und daß auch die „Ideen" der einzelnen organischen Arten im wesentlichen als stoffliche Lagerungs- und Bildungsformen aufgefaßt werden können, versteht sich von selbst. Vor allem jedoch ver-

[1]) Deussen, Sutra's, S. 330 ff. [2]) p. 53 c ff.

weise ich auf jene folgenreiche Stelle des „Theaetet“ [1]), an welcher „Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Nichtidentität, Einheit und Zahl, Grad und Ungrad und anderes derart“ als dasjenige bezeichnet wird, was nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sein könne; denn indem hier den Relationsbegriffen noch das (Substantialität und Objektivität zusammenfassende) Sein sowie das Nichtsein (οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι) angeschlossen werden, ist der Formbegriff genau in demselben Sinne abgegrenzt, in dem auch wir noch ihn hier verwenden. Diesem substantiellen steht der attributive Formbegriff des ARISTOTELES gegenüber, den wir ja schon längst (§ 12. 8), allerdings in dem engeren Sinne der „substantiellen Form“, kennen gelernt haben, und auf den wir gleichfalls noch werden zurückkommen müssen. In der Tat unterscheidet sich das εἶδος des ARISTOTELES gar nicht grundsätzlich von dem *samyoga* des KANADA. Es ist eben nur eine besondere Art der „Verbindung“, eine spezifische Struktur und Organisation, die nach der peripatetischen Lehre zum Stoff hinzutritt und ihn zu dem geformten Ding gestaltet. Nur hat diese aristotelische „Form“ von der platonischen „Idee“ zwar nicht die ethische, wohl aber die logische Bedeutsamkeit übernommen, und ist so (als τί ἦν εἶναι oder Essenz) zugleich Begriff; und eben in dieser Funktion wird sie uns noch oft genug begegnen. Allein ARISTOTELES hat für die Geschichte des Formbegriffes noch eine andere Bedeutung. Es ist ihm nämlich (infolge der platonischen Argumente) nicht verborgen geblieben, daß diese metaphysischen Formen sich der Wahrnehmung entziehen und daher doch nicht ohne weiteres den Inhalt unserer Formaussagen abgeben können. Er hat deshalb (freilich ohne dieser Lehre systematische Geschlossenheit zu verleihen) für einige der wichtigsten Formen, und darunter gerade auch für die körperliche Gestalt selbst, neben dem metaphysischen auch einen ideologischen Begriff anerkannt, und ist dadurch der für die Metaphysik so verhängnisvollen Frage zuvorgekommen, woher wir denn von jenen Formprinzipien Kenntnis haben? Die auf solche Art entstehende Lehre von der Cönästhesie können wir jedoch (eben als eine ideologische) erst im nächsten Paragraphen besprechen. Im übrigen wäre es natürlich ganz unmöglich, die metaphysischen Formbegriffe durch die späteren Zeiten zu verfolgen, da dies fast dasselbe hieße wie die ganze Geschichte der Philosophie erzählen. Denn nicht nur die Scholastik beschäftigt sich ja vorzugsweise mit Formen und Essenzen, sondern auch noch die neuere und neueste Spekulation, namentlich das naturwissenschaftliche Denken, operiert unablässig mit den Begriffen von Materie, Kraft, Energie, Gesetz usw., welche alle, wenigstens ihrem ursprünglichen Inhalte nach (als Begriffe von einem unwahrnehmbaren und unvorstellbaren Etwas außer uns), unter die metaphysischen Formbegriffe gehören. Indem ich daher all diese Einzelheiten, soweit sie überhaupt in der Weltanschauungslehre erörtert werden

[1]) p. 185 c f.

müssen, auf spätere Gelegenheiten verspare, will ich nur noch die obige Behauptung, daß auch das Sein für die Metaphysik ein unwahrnehmbares Etwas sei, wenigstens an Einem Beispiel belegen, und zwar wird zu diesem Behufe hier die bekannte Erklärung der Wirklichkeit genügen, welche WOLFF [1]) gegeben hat in den Worten: „Die Wirklichkeit (*existentia*) definiere ich als die Ergänzung der Möglichkeit (*complementum possibilitatis*) . . . Was aber jenes sei, das hinzutreten (*accedere*) muß, um die Möglichkeit zu ergänzen und das Wesen (*ens*) aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit (*actualitas*) überzuführen, werden wir an seinem Orte zeigen.“

§ 31

Für die Ideologie sind die Formen entweder Vorstellungsinhalte oder gar nichts, da sie einen empirischen Formbegriff überhaupt nur als einen rezeptiv-empirischen denken kann.

Die erste Annahme kann zunächst auftreten als die Lehre von besonderen, jedoch nicht näher bestimmten Formvorstellungen (Gestaltqualitäten). Wird erkannt, daß solche sich auf keinen einzelnen Sinn zurückführen lassen, so können sie sich verwandeln in gemeinsame Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte verschiedener Sinnesgebiete (cönästhetische Inhalte). Erweist sich auch diese Auffassung als unhaltbar, so bleibt nur mehr die zweite Annahme übrig, und die Formen werden schlechthin geleugnet, indem man versucht, den Formaussagen einen lediglich inhaltlichen Sinn zu unterlegen.

Allein indem auch dieser Versuch mißlingt, ergibt sich die Notwendigkeit, die Voraussetzung von dem notwendig rezeptiven Wesen der empirischen Formbegriffe preiszugeben und eben damit den Boden der Ideologie überhaupt zu verlassen.

ERLÄUTERUNG

1) Die Form als Inhalt einer besonderen Formvorstellung, somit als Gestaltqualität, ist die erste Stufe der dialektischen Entwickelung, welche die Ideologie bei ihrem Versuche durchläuft, auf Grund ihrer bekannten axiomatischen Voraussetzung die Form als Inhalt rezeptiver Erfahrung nachzuweisen. Wie der Stoff, so soll auch die Form der Erfahrung erst wahrgenommen, dann vorgestellt werden. Zeitfolge und Rhythmus der Töne einer Melodie z. B., meint man, würden ebenso gehört wie diese Töne selbst, und von beiden gebe es dann in gleicher Weise akustische Phantasmen. Was hier von einer zeit-

[1]) Ontolog. § 174.

lichen, das gelte ein andermal von einer räumlichen Beziehung: das Rechts und Links zweier farbiger Punkte werde gesehen, das zweier harter Spitzen getastet. Und gerade so stehe es mit anderen Relationen: die Aehnlichkeit von Rot und Orange wird gesehen, die von C und Cis gehört. Aber nicht nur mit Relationen: auch daß Hart und Kalt Eigenschaften desselben Dinges seien, könne man tasten; und ebenso sehen, daß ein optischer Inhalt eine bloße Erscheinung, oder daß er ein wirkliches Ding sei. So weit wenigstens müßte die kritisierte Lehre folgerecht sich wagen. Denn ihr einziges Kriterium trifft für alle diese Fälle zu: in ihnen allen weisen Komplexe eine Aehnlichkeit auf, welche den Elementen dieser Komplexe fremd ist. So können Rhythmen ähnlich sein, auch wenn sie aus unähnlichen Tönen; Gestalten, auch wenn sie aus unähnlichen Stoffen bestehen; so ist Eine Aehnlichkeit (eben als solche) einer anderen auch dann ähnlich, wenn die auf beiden Seiten ähnlichen Inhalte untereinander gar nicht ähnlich sind (z. B. die Aehnlichkeit zweier Anekdoten derjenigen zweier Farben); und so ist auch Ein Ding (als solches) jedem andern Ding, Eine Erscheinung (als solche) jeder andern Erscheinung ähnlich, auch wenn etwa das Eine Mal ein Schloß, das andere Mal ein Frosch als Erscheinung oder als Realität gegeben ist.

Diesem ganzen Gedankengange steht jedoch als erste große Klippe der Umstand entgegen, daß all diese Formen durch sämtliche Sinnes- und Phantasiegebiete ganz gleichmäßig hindurchgehen. Zeitfolge und Rhythmus, so scheint es, können nicht gehört werden; denn sie werden ganz ebensogut gesehen, wenn es sich um Folge und Rhythmus von Bewegungen, und getastet, wenn es sich um Folge und Rhythmus von Schlägen handelt. Rechts und Links können nicht gesehen werden, denn dann könnte man sie auch tasten. Die Aehnlichkeit ist ganz dieselbe, ob sie nun zwischen Farben oder zwischen Tönen, zwischen Gerüchen oder Geschmäcken, zwischen Gedanken oder Gefühlen stattfinde. Und auch der Unterschied zwischen Phänomenalität und Realität wird nicht davon berührt, ob es sich um Halluzinationen resp. Perzeptionen von Farben, Tönen, Gerüchen oder Temperaturempfindungen handelt. Ja noch mehr! Nicht einmal die einzelnen Elemente Eines und desselben Komplexes brauchen dem gleichen Sinnesgebiete zu entstammen. Auch der gehörte Donner folgt auf den gesehenen Blitz; auch die getastete Rückseite eines Brettes kann hinter seiner gesehenen Vorderseite liegen; auch ein schriller Pfiff kann unähnlich heißen in Beziehung auf einen rosigen Abendhimmel;

und geradezu die Regel ist es, daß eine gesehene Farbe und eine getastete Härte zusammen Ein Ding, ein gesehener Leib und eine gehörte Stimme zusammen Eine Traumgestalt konstituieren.

Die Lehre von den Gestaltqualitäten muß sich also jedenfalls sehr erheblich modifizieren, um von diesen Tatsachen nicht ohne weiteres erdrückt zu werden.

2) Wir sind dem Begriffe der Gestaltqualität schon öfter (§§ 13. 7; 15. 11; 25. 3 etc.) begegnet, und werden auf ihn noch gelegentlich zurückkommen. Hier aber ist wohl der Ort, in aller Kürze seine Vorgeschichte zu skizzieren. Wenn wir mit v. EHRENFELS [1]), dem Urheber des Namens, als das Kriterium der Gestaltqualitätt die Aehnlichkeit von Komplexen ohne Aehnlichkeit ihrer Elemente ansehen wollen, so kann der eben genannte Autor nicht auch als der Entdecker des Begriffes gelten. Denn schon HERBART [2]) kennt und bespricht ausführlich die „Reproduktion wegen der Gestalt". Freilich scheint er hiebei nur an die räumliche Form zu denken, die er ganz ideologisch auf ein „dunkles Raumbild" zurückführt, — von welchem man nun allerdings auch nicht einsieht, welchem Sinnesgebiete es zugehören sollte. Dagegen findet sich derselbe Gedanke in seiner vollen Allgemeinheit ausgesprochen bei J. ST. MILL [3]), wo es heißt: „Die Aehnlichkeit komplexer Tatsachen besteht oft nicht allein oder auch nur vorzugsweise in der Aehnlichkeit der einzelnen Empfindungen, sondern vielmehr in der Aehnlichkeit der Art ihrer Kombination, und es liegt mehr an dieser als an den Einzelzügen, daß sie einander reproduzieren." So stehe es z. B. bei der associativen Verknüpfung ähnlicher Figuren. „Die Aehnlichkeit, auf Grund deren Ein Dreieck die Vorstellung eines anderen Dreiecks reproduziert, ist nicht Aehnlichkeit der Teile, sondern vor allem und entschieden (*emphatically*) die Aehnlichkeit der Art, wie die Teile verbunden sind." Wenn man freilich J. ST. MILL gefragt hätte, ob er denn meine, daß es von der „Art der Verbindung" gewisser Empfindungen besondere „Vorstellungen" gebe, welche ohne diese Empfindungen reproduziert werden könnten, und, wenn dies der Fall sein sollte, von welchen Wahrnehmungen denn diese „Vorstellungen" sich herleiteten, so dürften ihn diese Fragen einigermaßen in Verlegenheit gebracht haben; indes doch kaum in höherem Grade als jene neueren Autoren, welche seit v. EHRENFELS die „Gestaltqualitäten" beständig im Munde führen und trotzdem über ihr Wesen ebensowenig eine befriedigende Auskunft zu geben wissen.

3) Diese Sachlage macht einen um so merkwürdigeren Eindruck, wenn man bedenkt, daß diese Lehre, deren Alter angeblich erst nach Jahren zählt, und welche in diesem kurzen Zeitraum sich geradezu reißend ausgebreitet hat, endgültig und Ein für allemal schon von PLATON widerlegt worden ist. Denn die Argumentation, deren wir uns oben gegen sie bedienten, ist fast wörtlich

[1]) Gest.Qual. S. 258 ff. [2]) Psych. als Wiss. § 114 (WW. VI, S. 134 ff.). [3]) Anal. I, S. 113 f.

dessen „Theaetet“ entnommen. Hier nämlich [1]) findet sich folgender Gedankengang. Zu jeder Wahrnehmung gehört ein bestimmtes körperliches Organ, und es ist nicht möglich, daß die Seele etwas, was man durch den Einen Sinn erkennt, auch durch einen andern erkennen könnte. Erkennt sie deshalb etwas Gemeinsames in Bezug auf die Objekte zweier (oder mehrerer) Sinne, so kann diese Erkenntnis durch keinen von beiden Sinnen gewonnen sein. Nun erkennen wir aber z. B. in Bezug auf Ton und Farbe, daß sie zwei sind; ferner, daß jedes von dem andern verschieden, sich selbst dagegen gleich ist; und ebenso ihre Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. „Womit also erkennen wir all dies in Bezug auf jene beiden? Offenbar ist es weder durch das Gehör noch durch das Gesicht möglich, das ihnen Gemeinsame zu erfassen.“ Ebendahin gehört jedoch auch dasjenige, „auf Grund dessen du Sein aussagst und Nichtsein . . . Was für Sinnesorgane teilst du alledem zu, durch die das Wahrnehmende in uns jegliches wahrnehmen könnte?“ So steht daher die Frage: „Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Nichtidentität, Einheit und die anderen Zahlen . . auch Gerad und Ungerad und anderes derart, durch welche körperlichen Organe nimmt unsere Seele dies wahr?“ Und darauf die Antwort: „Es scheint alledem kein besonderes Sinnesorgan (οὐδὲν ὄργανον ἴδιον) zu entsprechen . . ., sondern selbst durch sich selbst scheint die Seele das Allen gemeinsame (τὰ κοινὰ περὶ πάντων) zu erkennen.“ Man kann zweifeln, ob PLATON mit diesen Gründen auf eine schon zu seiner Zeit ausgebildete ideologische Lehre zielte (PROTAGORAS und ARISTIPP kommen wohl allein in Frage), und sicher (wenn auch heute nicht mehr unbestritten) ist, daß er mit ihnen die Ideologie nicht zu Gunsten eines kritizistischen, sondern vielmehr im Interesse eines metaphysischen Formbegriffes bekämpfte; durch die geschichtlichen Tatsachen aber wird bewiesen, daß nach dieser Auseinandersetzung die antike Ideologie es nicht mehr wagte, mit einem Begriffe wie dem der „Gestaltqualität“ zu operieren, sondern daß sie alsbald ihren Grundgedanken in eine andere und feinere Gestalt gekleidet hat. Doch diese müssen wir, ehe wir auf ihre geschichtlichen Vertreter blicken, erst sachlich ins Auge fassen und beurteilen.

4) Durch solche Einwendungen zurückgetrieben, versucht die Ideologie, hinter der Lehre von der Cönästhesie der Formen neuerlich Deckung zu finden. Sie meint nun, allerdings bezögen sich die Formen auf die spezifischen Vorstellungsinhalte verschiedener Sinne; allein gerade darin bestehe ihre Eigentümlichkeit, daß sie gemeinsame Inhalte der verschiedenen Sinnesvorstellungen seien. Durch jeden Sinn nähmen wir somit einerseits spezifische Inhalte dieses Sinnes wahr, daneben jedoch andererseits auch gemeinsame Inhalte aller Sinne; und diese letzteren seien die Formen. So sehen wir z. B. mit den Augen

[1]) Theaet. p. 184 e ff.

Farben, hören mit den Ohren Töne usw., und ebenso seien auch Farben und Töne die spezifischen Inhalte der optischen und akustischen Phantasmen. Dagegen Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Aenderung und Dauer werde in dem Einen Falle gesehen, in dem andern gehört, und dies seien demnach gemeinsame Inhalte von beiderlei Wahrnehmungen und Phantasmen. Oder anders ausgedrückt: die Vorstellungen aller Sinnesgebiete hätten neben ihren besondern auch gemeinsame Seiten; und diese seien eben jene cönästhetischen Inhalte, die wir als Formen auszusprechen pflegen. Indes, auch dieser Konstruktion stehen entscheidende Gründe entgegen.

Zunächst: die Formen beziehen sich ja nicht nur auf Vorstellungsinhalte desselben Sinnes, sondern auch auf solche verschiedener Sinne. Es folgt z. B., wie wir schon oben sagten, der Donner auf den Blitz, und er ist auch von ihm verschieden. Wird nun dieses Nacheinander und diese Verschiedenheit gesehen oder gehört? Offenbar ist beides gleich unmöglich. Dann aber nützt es gar nichts, zu sagen, Verschiedenheit und Nacheinander könnten gesehen und gehört werden, wenn sie doch auch (wie in diesem Falle) erlebt werden, wo sie weder gesehen noch gehört werden können.

Sodann: die Formen scheinen sich nicht nur auf die Inhalte von Wahrnehmungen und Phantasmen zu beziehen, sondern auch auf diese selbst; und überdies auch auf Gefühle, und auf alle Bewußtseinstatsachen überhaupt. Sie alle z. B. stehen in Verhältnissen der Zeit und des Kontrastes. Die Formen müßten daher gemeinsame Inhalte nicht nur der äußeren, sondern außerdem zum mindesten auch noch der inneren Wahrnehmungen sein; und da diese eben nicht sinnlicher Art sind, so zerfließt vor dieser Einsicht der letzte Anhaltspunkt für die Behauptung, sie seien Inhalte eines Gemeinsinns, d. h. gemeinsame Inhalte der verschiedenen Sinne. Wollte man andererseits auf jede besondere Beziehung zur Sinnlichkeit verzichten und die Formen nur überhaupt als eigentümliche Inhalte der inneren Wahrnehmung bezeichnen — so hätte man damit gar nichts anderes gesagt, als daß die Formaussagen auf irgendwelche Bewußtseinstatsachen sich gründen, was sich für jeden empirischen Formbegriff von selbst versteht. Die nähere Bestimmung dieser Bewußtseinstatsachen als Vorstellungsinhalte aber wäre damit preisgegeben, und zugleich die ideologische Voraussetzung, daß ein Erfahren der Formen nur als ein rezeptives denkbar sei.

Ferner: das Gesagte wird noch einleuchtender, wenn wir darauf achten, daß wir ja mit ganz demselben Rechte auch alle Werte als

cönästhetische Inhalte bezeichnen könnten. Musik z. B. kann schön sein, Bilder können auch schön sein. Ein Geschmack kann angenehm sein, ein Geruch kann auch angenehm sein. Wird deshalb irgend jemand sagen, Schönheit und Annehmlichkeit seien gemeinsame Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung und Phantasie? Das Gesicht perzipiere neben den Farben auch Schönheit, der Geschmack neben den Geschmacksqualitäten auch Annehmlichkeit? Allein an der Abwehr, die eine solche Theorie hervorrufen würde, verdient auch die Lehre von den cönästhetischen Formen ihr volles Teil [1]).

Endlich: auf der Stufe der Betrachtung, auf der wir stehen, können doch auch die physiologischen Verhältnisse nicht vernachlässigt werden. Dann dürfen wir jedoch (da aus den angeführten Gründen die innere Wahrnehmung hier außer Betracht bleiben kann) ein Erlebnis nur dann eine Wahrnehmung nennen, wenn der ihm entsprechende zentrale Nervenprozeß durch eine periphere Erregung des Sinnesnerven unmittelbar verursacht wurde; nur dann ein Phantasma, wenn der Zentralvorgang eine Wahrnehmungscerebration wiederholt; folglich nur dann (zusammenfassend) eine Vorstellung, wenn die entsprechende Cerebration direkt oder indirekt auf einen peripheren Prozeß zurückweist. Allein von alledem kann in den erwähnten, entscheidenden Fällen nicht die Rede sein. Wenn eine Gesichts- und eine Gehörswahrnehmung als ähnlich oder gleichzeitig beurteilt werden, so ist es doch gar nicht möglich, daß dieser Aehnlichkeit oder Gleichzeitigkeit irgend ein physiologisches Korrelat im *Opticus* oder im *Acusticus* entspreche, da ja die beiden Reize überhaupt erst im Zentralorgan zusammentreffen können. Und ebensowenig ist es denkbar, daß ein peripherer Nervenprozeß ins Spiel kommt, wenn zwei Phantasmen oder Gefühle miteinander verglichen werden, da doch die diesen Erlebnissen korrelaten physiologischen Vorgänge selbst schon zentrale Prozesse sind. In allen diesen Fällen also werden Formen ausgesagt, ohne daß als Grundlage dieser Aussagen irgendwelche periphere Nervenprozesse vorausgesetzt würden, somit ohne daß die ihnen zu Grunde liegenden Erlebnisse als Vorstellungen bezeichnet werden dürften. Dann aber folgt notwendig, daß auch da, wo in Bezug auf Wahrnehmungsinhalte dieselben Formen ausgesagt werden, die Formerlebnisse nicht Teile oder Seiten der Wahrnehmungen, die Formen nicht gemeinsame Wahrnehmungsinhalte sein können. Und so zeigt sich von allen Seiten, daß auch die Lehre von der

[1]) In der Tat nennt schon PLATON, wo er die *κοινά* von den sinnlichen Eindrücken unterscheidet (Theaetet p. 186 c), neben Verschiedenheit, Sein etc. auch das *ὠφέλιμον* („das Nützliche"), was man kürzlich nicht unpassend mit *Wert* übersetzt hat.

Cönästhesie der Formen die These nicht retten kann, es seien diese Formen Vorstellungsinhalte oder Tatsachen der rezeptiven Erfahrung.

5) Ich habe hier zunächst zu bemerken, daß ich den Ausdruck *Cönästhesie* (*Gemeinsinn*) in seiner alten Bedeutung gebrauche, obwohl es neuerdings einigen Psychologen gefallen hat, mit ihm jene Empfindungen zu bezeichnen, die wir im Innern des eigenen Leibes lokalisieren. Denn in diesem Falle braucht sich die philosophische Terminologie solche Willkür doch wohl nicht gefallen zu lassen. Auf der Einen Seite nämlich hat weder der *Terminus* „Cönästhesie" irgend eine verständliche Beziehung zu Empfindungen im Körper, noch mangelt es für diese an passenden Namen wie *Organempfindung* oder *somatische Empfindung*; und auf der andern bezeichnet der Name „Gemeinsinn" aufs genaueste die hier supponierten psychischen Tatsachen, welche eben als gemeinsame Inhalte verschiedener Sinnesempfindungen gedacht werden; ja es steht uns gar kein anderer Ausdruck zur Verfügung, der diese ihre Eigenschaft „konnotieren" würde. Es ist deshalb wohl berechtigt und notwendig, an der alten, aristotelischen Bedeutung des Wortes festzuhalten.

Denn auf ARISTOTELES geht die Lehre von der Cönästhesie zurück, der zu ihr offenbar durch die oben erwähnten Ausführungen des platonischen „Theaetet" veranlaßt wurde. Er hat sie freilich nicht für die Gesamtheit der Formen entwickelt, sondern nur an zwei Stellen [1]) fünf besonders wichtige Formen als κοινὰ αἰσθητά bezeichnet, nämlich Veränderung und Nichtveränderung, Zahl, Gestalt und Größe (κίνησις, ἠρεμία oder στάσις, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος); und außerdem weist er [2]) diesem „Gemeinsinne", wie es scheint, auch die Erkenntnis der Beziehungen zwischen Wahrnehmungsinhalten verschiedener Sinne zu, z. B. die Beurteilung der Verschiedenheit von Weiß und Süß. Eine Begründung dieser Ansicht hat er jedoch nur für den letzteren Fall versucht. Nachdem er nämlich bemerkt hat, daß wir auch über solche Verschiedenheiten urteilen (κρίνομεν), fährt er fort: „Notwendigerweise also vermittelst der Wahrnehmung; denn [das Verschiedene] ist ein Wahrnehmbares" (ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γάρ ἐστιν). Die Unzulänglichkeit dieses „Beweises" liegt ja nun wohl auf der Hand. Denn daraus, daß die Relationsglieder wahrnehmbar sind, kann unmöglich folgen, daß dasselbe auch von ihren Beziehungen gelte. Vielmehr können diese ebensowohl auf Grund beziehender Denktätigkeiten ausgesagt werden, die sich auf jene wahrnehmbaren Beziehungsglieder richten, oder auch auf Grund von Relationsgefühlen, in welche dieselben eingebettet sind. Besonders unglücklich aber ist das Beginnen, diesen Beweis gerade für die Beziehungen resp. Formen von Wahrnehmungsinhalten verschiedener Sinne führen zu wollen, da, wie oben gezeigt, das Ungenügende der Lehre gerade in diesen Fällen besonders deutlich zu Tage tritt. Dagegen ist dem Stagiriten billigerweise der Umstand zu gute zu halten, daß er ja, wie früher (§ 30. 2) dargelegt, den Formen

[1]) De an. II. 6, p. 418 a 17 u. III. 1, p. 425 a 15. [2]) Ibid. III. 2, p. 426 b 12.

neben ihrem ideologischen Erkanntwerden noch ein (attributiv) metaphysisches Sein zuschreibt. Denn wenn die Formen in Wahrheit an den Dingen haften (in ihnen als Organisationsprinzipien vorhanden sind), so ist es nicht schlechthin sinnlos, wenn man annimmt, es würden dieselben Formen (z. B. dieselbe Veränderung) durch verschiedene Sinne (z. B. durch Gesicht und Getast) perzipiert — obwohl natürlich eine strengere Ueberlegung hinzusetzen müßte, daß auch dann diese identische außerempirische Form doch eben nur durch spezifisch verschiedene Wahrnehmungsinhalte repräsentiert werden könnte. Allein jedenfalls fällt diese Entschuldigung weg, sobald der metaphysische Formbegriff überhaupt preisgegeben und somit der Versuch gemacht wird, durch die Lehre von der Cönästhesie der Formen einen rein ideologischen Formbegriff zu stützen.

In jüngster Zeit ist nun diese aristotelische Lehre mit sehr wenig glücklich veränderten Ausdrücken und ohne Erwähnung, ja wahrscheinlich auch ohne Kenntnis der älteren Doktrin erneuert worden. EBBINGHAUS nämlich bezeichnet[1]) Raum, Zeit, Bewegung und Veränderung, Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Einheit und Vielheit als „Anschauungen", und erklärt diese dann als „allgemeine Eigenschaften der Empfindungen", d. h. als Eine „Seite" der (physiologischen) Gesamtreaktion auf den äußeren Reiz, während die spezifischen Empfindungsqualitäten deren andere „Seite" darstellten; und ebenso sollen sich natürlich die „Anschauungen" auch zu den Phantasmen („Vorstellungen") verhalten. — Was nun zunächst die Terminologie (das einzig Neue an dieser Lehre) betrifft, so ist es ziemlich unerfindlich, wodurch sich der Ausdruck *Anschauung* hier empfehlen könnte. Die Voranstellung von Raum und Zeit läßt zwar vermuten, daß mit ihm eine kleine Annäherung an KANT beabsichtigt ist; allein bei dem Entsetzen, welches diesem ohne Zweifel Begriffe wie „Einheits-Anschauung" oder „Aehnlichkeits-Anschauung" erregt hätten, scheint es doch geratener, sich lieber an ARISTOTELES zu halten. Denn daß der Umfang des Begriffes „Anschauung" mit dem des κοινὸν αἰσθητόν sich nahezu völlig deckt, bedarf keines längeren Nachweises: enthält ja die Liste der „Anschauungen" überhaupt nur drei Begriffe, die unter den κοινὰ αἰσθητά nicht wiederkehren; von diesen hat jedoch *Aehnlichkeit* und *Verschiedenheit* schon der Stagirit selbst (wie oben gezeigt) mit der κοινὴ αἴσθησις in Verbindung gebracht; und daß er dies hinsichtlich der *Zeit* nicht ausdrücklich getan hat, darf wohl ein reiner Zufall heißen, da er diese bekanntlich als die „Zahl der Veränderung" (ἀριθμὸς κινήσεως) definiert[2]), sie mithin auf zwei κοινὰ αἰσθητά zurückführt. EBBINGHAUS hat weiter gemeint, seine Ansicht durch einige sehr problematische Betrachtungen über die physiologischen Korrelate der „Anschauungen" ergänzen zu sollen. Indes sind diese gewiß nicht geeignet, sie zu stützen. Denn die Berufung auf „gemeinsame Eigentümlichkeiten" der Nervenprozesse ist wertlos, solange „deren nähere Angabe . . . nicht

[1]) Psycholog. I, S. 409 ff. [2]) Phys. IV. 14, p. 223 a 25.

möglich ist"; und der Gedanke, den „Anschauungen" von Raum, Zeit und Aehnlichkeit möchten „die räumlichen, zeitlichen und verwandtschaftlichen Verhältnisse der Glieder eines Reizkomplexes" entsprechen, ist doch nichts als eine Erklärung von *idem per idem*, da sie lediglich besagt, es dürften jenen „Anschauungen" solche Nervenprozesse korrespondieren, welche (wenn sie selbst als Reize wirksam werden könnten) in uns eben diese „Anschauungen" zu erzeugen geeignet wären. Dem Inhalte nach aber trifft der Begriff der „Anschauung" mit dem des κοινὸν αἰσθητόν so völlig zusammen, daß es unnötig ist, der früheren Kritik des letzteren auch nur Ein Wort hinzuzufügen.

6) Die letzte Position, die der Ideologie übrig bleibt, ist die grundsätzliche Leugnung der Formen, d. h. der Versuch, alle Formaussagen als Aussagen über Vorstellungsinhalte darzustellen, ohne doch gleichzeitig besondere Formvorstellungen (Gestaltqualitäten oder cönästhetische Inhalte) anzuerkennen. In Bezug auf einzelne Formen nun ist uns ja derartiges schon wiederholt vorgekommen (so hinsichtlich der Substanz § 13. 2, der Identität § 19. 4, der Relation § 25. 4). Und auch an allgemeinen Behauptungen, die hieher zu gehören scheinen, ist, wie wir sehen werden, kein Mangel. In Wahrheit jedoch pflegt in diesen Fällen die Sachlage eine andere zu sein. Denn es gibt allerdings eine Bedingung, unter der ein Denker die 3 Thesen: daß unsere Erfahrung ausschließlich aus Vorstellungsinhalten bestehe; daß sich unter diesen keine Inhalte besonderer Formvorstellungen befinden; und daß unsere Formaussagen dennoch nicht sinnlos sind — miteinander vereinigen kann. Es ist dies nämlich die Bedingung, daß er in Wahrheit einem metaphysischen Formbegriffe huldigt. Denn nur einem solchen entspricht offenbar die Meinung, unsere Vorstellungsinhalte seien schon an sich selbst geformt, und unsere Formaussagen hätten unmittelbar diese in oder zwischen den Vorstellungsinhalten vorhandenen Formen zu Gegenständen. So steht es, wie wir sehen werden, wirklich in den meisten jener Fälle, in denen auf den ersten Blick ein extrem ideologischer Formbegriff vorzuliegen scheint. Es wird erst mit größter Entschiedenheit behauptet, alle unsere Begriffe seien von Vorstellungen, somit letztlich von Wahrnehmungen abgezogen (nach dem Grundsatz: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*); und hinterher zeigt sich, daß dabei stillschweigend als ganz selbstverständlich vorausgesetzt wurde, es bestünden (dies ist der wichtigste Fall) zwischen diesen Wahrnehmungen und Vorstellungen auch noch reale Beziehungen (mithin Formen), die wir ebenfalls in Begriffen zu denken und in Worten auszusagen vermöchten. Es ist jedoch einleuchtend, daß eine solche Position an einer völligen Ver-

kennung der theoretischen Lage krankt und allen jenen Gegengründen ausgesetzt ist, durch welche überhaupt die Ideologie die Metaphysik überwindet. Denn ebensowenig wie Formen der Dinge können auch Formen der Vorstellungen dasjenige sein, was unser Wissen um diese Formen und unser Reden von ihnen unmittelbar fundiert. Und was von den Formen im allgemeinen gilt, das gilt natürlich auch insbesondere für die Relationen. Damit wir z. B. wissen und aussagen können, daß zwei Vorstellungen aufeinander folgen oder einander gleichen, genügt es durchaus nicht, daß zwischen ihnen eine Relation der Folge oder der Aehnlichkeit in der Tat besteht (wenn anders eine solche Behauptung überhaupt einen Sinn hat, was gewiß nicht der Fall ist, da eine solche „reale Beziehung" immer nur als der uns wohlbekannte „metaphysische Faden" gedacht werden könnte); sondern wir müßten außerdem ein Bewußtsein von ihr besitzen. Auch zweifelt ja hieran in der Praxis niemand: zwischen der Vorstellung eines Europäers und der eines Chinesen mag eine noch so vollkommene Gleichzeitigkeitsbeziehung „bestehen": sie kann dennoch nicht ausgesagt, und auch nicht gewußt werden, solange nicht irgend ein Individuum dieselbe (wenigstens hypothetisch oder fiktiv) in seinem Bewußtsein erlebt. Also nicht auf die Erlebnisformen kommt es an, wenn ein empirischer Formbegriff gesucht wird, sondern auf die Formerlebnisse: auf sie bezieht sich das ganze Problem. Wenn nun nach der ideologischen Voraussetzung Erlebnisse überhaupt nur als Vorstellungen denkbar sein sollen; und wenn weiterhin auf Grund früherer Erwägungen besondere Formvorstellungen (Gestaltqualitäten, cönästhetische Inhalte) nicht zugelassen werden können; dann bleibt, solange jene ideologische Voraussetzung nicht aufgegeben wird, nur der Schluß übrig: es gibt keine Formerlebnisse, daher auch keine empirischen Formbegriffe, folglich auch keine Formaussagen, die als solche verstanden werden dürfen; sondern was als Aussage über die Form von Erlebnissen auftritt, ist in Wahrheit eine Aussage über den Inhalt derselben.

Diese Konsequenz ist nun so ungeheuerlich, daß auch sie fast durchgängig nicht in ihrem nächstliegenden Sinne genommen wird. Scheint nämlich jemand von einem Erlebnis S auszusagen, daß seine Inhalte a, b, c . . . die Form φ zeigten, so pflegen die Ideologen, die wir hier im Auge haben, diese Aussage $S = \varphi$ (a, b, c . .) dahin zu erklären, es solle damit nur gesagt sein, daß zu dem Erlebnis $S = a, b, c \ldots$ irgend ein anderes Erlebnis $V = m, n, o \ldots$ in irgend einer Beziehung stehe (z. B. die von einem phantasierten Objekt ausgesagte gegenwärtige Existenz bedeute seine zukünftige Wahrnehmung; oder die Aussage eines Kontrastes zwischen Hell und Dunkel bedeute, daß uns bei Hell und Dunkel leicht Kalt und Warm einfalle usw.). Indes sollten doch derartige Behauptungen überhaupt nur diskutierbar sein, solange sie sich auf einzelne Formen beschränken. Denn sie können ja die Eine Form φ (a, b, c . .) nur eliminieren, indem sie eine andere Form ψ (S, V) zu Hilfe rufen: eben jene „Beziehung" zwischen dem zu erklärenden und dem zum Behufe dieser Erklärung herangezogenen Erlebnis. Allein für die Frage nach dem Wesen der Formen überhaupt macht es doch gar keinen prinzipiellen Unterschied, ob die Form sich auf die Inhalte Eines Erlebnisses bezieht, nach dem Schema φ (a, b, c . . .) — oder auf die Inhalte zweier Erlebnisse, nach dem Schema ψ (a, b, c . .; m, n, o . . .). Für die grundsätzliche Frage, die uns hier allein beschäftigt, ist daher diese Auskunft gänzlich wertlos, und es muß deshalb behufs endgültiger Beurteilung des ideologischen Formbegriffes von ihr abgesehen werden.

Dann aber bleibt eben nur jene Behauptung übrig, die ich oben als ungeheuerlich bezeichnete: daß nämlich alle Aussagen über die Form eines Erlebnisses sich in Wahrheit auf seine Inhalte bezögen. Wird nun diese freilich eben wegen ihrer Ungeheuerlichkeit in Bezug auf die Gesamtheit aller Formen kaum irgendwo konsequent vertreten, so ist es um so notwendiger, ihrer Tragweite sich bewußt zu werden. Hiezu genügen jedoch wenige Beispiele. So bedeutet etwa diesem Formbegriff zufolge eine Aussage über die Verschiedenheit von Rot und Blau in Wahrheit eine Aussage über die gesehenen Farbenqualitäten (ihre Nuance, Helligkeit, Sättigung etc.); eine Aussage über das Nacheinander von Blitz und Donner bedeutet eine Aussage über den Inhalt der optischen und der akustischen Wahrnehmung (d. h. über Farbe, Intensität etc. des Blitzlichtes und über Tonhöhe, Stärke, Klangfarbe und „Volum" des Donnergeräusches); und eine Aussage über den Realitäts- oder Illusions-Charakter eines im Spiegel gesehenen Menschen bedeutet eine Aussage über das Aussehen dieses Menschen (somit etwa über die Farbe seiner Haare oder über die Länge seiner Beine).

Hiemit ist einer jener Punkte erreicht, an denen die Diskussion aufhört. Wenn jemand behaupten sollte, daß er unter Kontrast eine Farbe, unter Relation einen Geruch und unter Existenz einen Klang verstehe, so wäre ihm gegenüber kein anderes Verhalten möglich als gegenüber einem solchen, der behauptete, er verstehe unter einem Bleistift eine Menagerie. Wir können uns solche Individuen zu „er-

klären" suchen durch die Annahme, sie seien der Sprache nicht mächtig; oder durch die andere, sie seien psychisch abnorm: allein jedenfalls müßten wir auf eine theoretische Verständigung mit ihnen verzichten. Wer dagegen vor dieser Konsequenz zurückschrickt und doch an der Forderung nach einem empirischen Formbegriffe festhält, der müßte, scheint uns, notwendig zu der Erkenntnis gelangen, daß die ideologische Voraussetzung unhaltbar ist: daß Formen zwar erfahren, aber nicht rezeptiv erfahren, d. h. daß sie erlebt, aber weder wahrgenommen noch phantasiert, kurz überhaupt nicht vorgestellt werden können. Und mit dieser Erkenntnis wäre der ideologische Formbegriff, als welcher die Formen der Erfahrung vergeblich unter ihren Inhalten nachzuweisen trachtet, endgültig überwunden.

7) Der Versuch, die hier erörterte ideologische Position durch die Geschichte der Philosophie zu verfolgen, leidet unter der Schwierigkeit, daß besonders in älterer Zeit der Satz, alle Begriffe beruhten auf Wahrnehmungen, sehr verschiedene Behauptungen ungeschieden in sich vereinigt. Denn solange zwischen Phantasma und Begriff nicht scharf unterschieden wird, kann er erstens die sehr harmlose Bemerkung ausdrücken, daß jedes Phantasma seinen Elementen nach auf eine inhaltsgleiche Wahrnehmung zurückgehe; zweitens die Selbstverständlichkeit, daß jedes Erlebnis neben einer Form auch einen Inhalt hat, der natürlich letztlich ein Wahrnehmungsinhalt sein muß; und drittens die uns hier interessierende These, daß wie alle anderen so auch die Formbegriffe lediglich von den Wahrnehmungsinhalten (statt von den Formerlebnissen) abgezogen seien. Sollte freilich auf die Nachricht etwas zu geben sein, schon PROTAGORAS habe gelehrt, „die Seele sei nichts anderes als die Wahrnehmungen" [1] (μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις), so müßte man wohl schon diesem Denker einen entschieden ideologischen Formbegriff zuschreiben. Wenn aber EPIKUR [2] sagt: „Jeder Begriff (λόγος) ist durch Wahrnehmungen fundiert", und: „Alle Gedanken (ἐπίνοιαι) entstehen aus Wahrnehmungen", so wäre es ungerecht, in diese allgemeinen Bemerkungen einen präzisen kosmotheoretischen Sinn hineinpressen zu wollen. Und ähnlich steht es noch mit dem Satze von HOBBES [3]: „Es gibt keinen Begriff (*animi conceptio*), der nicht in einem der Sinne erzeugt worden wäre".

Dagegen befinden wir uns auf sicherem Boden, wenn wir HUME als einen Vertreter jener ideologischen Richtung in Anspruch nehmen, welche die ideologische Voraussetzung nur unter Zuhilfenahme eines metaphysischen Formbegriffes durchführen kann. Es muß hier, teils rückweisend teils vorgreifend, vorausgeschickt werden, daß LOCKE, soweit bei ihm von Bestimmtheit und Entschiedenheit überhaupt die Rede sein kann, deutlich einem

[1]) A. 1 (Diels, S. 512. 7). [2]) Frg. 36 (Usener); vgl. Frg. 243. [3]) Leviathan I. 1 (Opp. Lat. III, p. 5).

kritizistischen Formbegriffe anhängt, wenn er sich auch diesen in eigentümlicher Weise selbst verhüllt. Denn wie wir oft gehört haben, trennt er von den „Ideen der Sensation" die „Ideen der Reflexion" ab. Die „Reflexion" aber erklärt er [1]) als „die Kenntnis, welche der Geist von seinen eigenen Tätigkeiten nimmt", und definiert demgemäß die „Ideen der Reflexion" als Vorstellungen oder Begriffe (*ideas*), „welche der Geist empfängt durch Reflexion auf seine eigenen Tätigkeiten in ihm selbst". Als Beispiele führt er in erster Linie Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Wissen und Wollen an; und nur „in einem weiteren Sinne", fügt er hinzu, könne man zu diesen „Operationen des Geistes mit seinen Ideen" auch rechnen „gewisse Arten von Leidenschaften, die manchmal aus ihnen entstehen, wie etwa die Befriedigung oder das Unbehagen, das durch irgend einen Gedanken entsteht". LOCKE kennt somit neben den „Ideen", d. i. den rezeptiven Vorstellungen, auch noch „Operationen des Geistes", d. h. reaktive Verstandestätigkeiten. Von diesen deutet er mit keinem Worte an, daß sie unbewußt zu denken seien. Und wenn er sie trotzdem in sein ideologisches Schema zwängt, so kann er dies nur dadurch erzielen, daß er sie mit konsequenter Einseitigkeit stets bloß als mögliche Gegenstände der inneren Wahrnehmung, und nie ihrem eigenen Wesen nach ins Auge faßt. HUME hat nun den Ausdruck „Ideen der Reflexion" zwar beibehalten, ihm jedoch ohne ein Wort der Begründung eine völlig verschiedene Bedeutung zugeteilt. Die „Eindrücke der Reflexion" — „Eindruck" (*impression*) ist HUMES *Terminus* für Wahrnehmung, während er „Vorstellung" (*idea*) auf die Phantasmen einschränkt — werden ihm nämlich [2]) zu „Leidenschaften, Begehrungen und Gemütsbewegungen", welche entstehen sollen, indem beim Wiederauftreten von „Vorstellungen von Lust und Unlust" neue „Eindrücke des Erstrebens und Fliehens, der Hoffnung und Furcht" auftreten, „welche ganz wohl Eindrücke der Reflexion heißen können, da sie sich von dieser herleiten". Darüber, daß HUME sich hier in einer beispiellosen Weise an LOCKES geistigem Eigentum vergreift, indem er unter der Flagge von dessen Terminologie und ihm scheinbar einfach zustimmend eine völlig andere Doktrin einschmuggelt, kann wohl eine ernste Meinungsverschiedenheit nicht bestehen. Ebensowenig auch darüber, daß diese neue Doktrin eine extrem ideologische sein will. Denn die Sachlage stellt sich jetzt folgendermaßen dar. Von LOCKE wird die Voraussetzung übernommen, daß es keine andern Bewußtseinstatsachen gebe als Vorstellungen (resp. „Eindrücke" und „Vorstellungen") der Sensation und der Reflexion und daß jeder Begriff letztlich von diesen abgezogen (resp. durch sie vertreten) sein müsse. Da nun, wie HUME axiomatisch voraussetzt, die Formbegriffe mit seinen „Eindrücken der Reflexion" (nämlich mit den Gefühlen) nichts zu tun haben, und da sie auch durch die „Eindrücke der Sensation" (die äußeren Wahrnehmungen) nicht fundiert sein können, so bleibt nichts anderes übrig, als sie für inhaltslose und darum (in ihrer gewöhnlichen Bedeutung) auch

[1]) Essay II. 1. 4 (WW. I, S. 78). [2]) Treatise I. 2 (I. S. 316 f.).

sinnlose Begriffe zu erklären. In der Tat haben wir ja oben (§ 13. 2 und 19. 4) gesehen, wie HUME in diesem Sinne Substanz wie Identität als Illusionen erweisen wollte, und dasselbe Verfahren wird uns namentlich hinsichtlich der anderen nicht-relativen, somit besonders der ontologischen Formbegriffe noch oft entgegentreten. Allein eine konsequente Durchführung dieses Standpunktes müßte sich natürlich vor allem an den Relationen erproben. Und da mag es vielleicht schon dem Einen oder Andern aufgefallen sein, daß wir seinerzeit (§ 25. 4) HUME nicht unter den ideologischen Bestreitern dieses Begriffes aufgezählt haben. Dies hatte indes seinen guten Grund. Denn lange nachdem alle jene Grundsätze festgestellt worden sind, erfahren wir mit Einem Male [1]), jeder „Gegenstand einer Vergleichung" (*subject of comparison*) heiße eine „philosophische Relation", und deren gebe es 7, nämlich: Aehnlichkeit, Identität, Verhältnisse des Raumes und der Zeit, der Quantität, der Intensität, des Gegensatzes und der Kausalität — von denen späterhin freilich die zweite und siebente so gut wie aufgegeben werden. Und weiterhin [2]) hören wir, die Relationen der Aehnlichkeit, der Quantität, der Intensität und des Gegensatzes „können auf den ersten Blick gefunden werden" und sind eigentlich Gegenstände der „Intuition", da ja z. B., wenn zwei Dinge einander gleichen, diese ihre Aehnlichkeit „sofort dem Auge, oder vielmehr dem Geist" auffallen wird; und von den Relationen des Raumes und der Zeit heißt es ausdrücklich, sie könnten sich verändern „ohne irgend eine Veränderung in den Objekten selbst oder in den Vorstellungen von ihnen". Hier hat demnach HUME — darüber ist keine Täuschung möglich — alle seine Prinzipien vollständig vergessen. Er fragt nicht, wie er doch hinsichtlich der Substanz fragte, ob Aehnlichkeit, Gegensatz, Zahl und Stärke Farben, Gerüche oder Leidenschaften seien? Ja er fragt nicht einmal, woher wir denn von räumlicher oder zeitlicher Entfernung etwas wissen können, wenn deren Verschiedenheiten gar keine Verschiedenheiten unserer Vorstellungen entsprechen, und unsere ganze Erfahrung doch lediglich aus Vorstellungsinhalten bestehen soll? Sondern, ohne davon eine Ahnung zu haben, ist er hier auf einmal der reinste Metaphysiker: setzt voraus, daß (wenn wir vom Raum sogar absehen wollen) Zeitdistanzen, Aehnlichkeiten, Gegensätze, Quantitäts- und Intensitätsunterschiede wirklich zwischen den Vorstellungen ausgebreitet liegen, und wirft nicht einmal die Frage auf, was für „Eindrücke" denn diese Relationswesen in uns erzeugen. So ist es ihm denn freilich nicht schwer, einige ausgewählte Formen zu leugnen, da er ungescheut aller andern dabei sich bedient. Allein die Kritik wird urteilen müssen, daß das Prinzip, von einem Begriff den Nachweis seiner Wahrnehmungsgrundlage zu verlangen, nur entweder gegen alle Begriffe oder gegen gar keinen billigerweise geltend gemacht werden darf; und daß deshalb von Jedem, der es nur partiell anwendet, gefordert werden kann, er möge entweder darauf überhaupt verzichten, und d. h. zur Metaphysik zurückkehren, oder

[1]) Treatise I. 5 (I. S. 322 f.). [2]) Treatise III. 1 (I. S. 372 f.).

aber es in seine Konsequenzen verfolgen — sofern er vor diesen nicht zurückschrickt.

Ganz ebenso wie bei HUME steht es — um noch ein Beispiel aus jener Blütezeit der Ideologie anzuführen — bei CONDILLAC, nur daß dieser gegen LOCKE, wenn nicht gerechter, so doch ehrlicher ist. Er sagt [1]): „LOCKE unterscheidet zwei Quellen unserer Vorstellungen (idées), die Sinne und die Reflexion. Er hätte besser getan, nur Eine anzuerkennen: einerseits, weil die Reflexion ihrem Ursprunge nach nur die Sensation selbst ist, andererseits, weil sie weniger eine Quelle der Vorstellungen ist als ein Kanal, durch den sie von den Sinnen zufließen." In der Tat stellt sich seine Konklusion zunächst als eine extrem ideologische Ansicht dar: „Das Urteil, das Nachdenken, die Leidenschaften, alle Tätigkeiten des Geistes ... sind nur die Sensation selbst, die sich in verschiedener Weise umgestaltet" [das letztere eine jener Redensarten der genetischen Psychologie, die ebenso gut klingen als es schwer ist, mit ihnen irgend einen präzisen Sinn zu verbinden]. Allein da es nun an den Beweis für diese These geht, zeigt uns gleich die zweite Probe die von HUME her bekannten Züge. Nachdem CONDILLAC nämlich versucht hat, die Aufmerksamkeit als bloße Umgestaltung der äußeren Wahrnehmung zu erklären, fährt er fort: „Sobald es doppelte Aufmerksamkeit gibt, gibt es auch Vergleichung. Denn auf zwei Vorstellungen aufmerksam sein und sie vergleichen ist dasselbe. Nun kann man sie aber nicht vergleichen, ohne einen Unterschied zwischen ihnen zu bemerken (*apercevoir*); und solche Beziehungen (*rapports*) bemerken, heißt urteilen. ... Auf diese Weise wird die Sensation ... zum Vergleich, zum Urteil." Denn „die Dinge zeigen ... eine Fülle von Beziehungen". Also auch hier sind die Beziehungen (mithin Formen) etwas an sich Bestehendes; auch hier werden sie „bemerkt"; und auch hier wird nicht gefragt, wie denn diese Annahme mit der anderen verträglich sein soll, der zufolge es kein anderes Bewußtsein geben kann als sinnliche Vorstellung, da doch weder behauptet wird oder auch nur behauptet werden kann, daß die Beziehungen (und Formen überhaupt) spezifische Inhalte einzelner, noch daß sie gemeinsame Inhalte aller Sinne seien.

Indes, auch noch in unsern Tagen ist in dieser Hinsicht keine grundsätzliche Wandlung eingetreten. Und auch dies mag noch kurz an zwei Beispielen dargetan werden. MACH [2]) meint, das Ganze der Erfahrung (die „Welt") bestehe aus „Elementen", d. h. aus Empfindungsinhalten (die er freilich, wie wir noch sehen werden, mit Recht nur unter gewissen Voraussetzungen *Empfindungen* nennen will). Damit scheint wieder ein durchaus ideologischer Formbegriff eingeführt zu sein. Jedoch, er fügt alsbald hinzu, zwischen diesen „Elementen" bestünden „Funktionalbeziehungen". Allein was sind Funktionalbeziehungen? MACH dürfte ja schwerlich die naive metaphysische

[1]) Extrait raisonné du Traité des sensations (Oeuvres III, S. 468 ff.). [2]) Anal. S. 10 ff.; S. 27 ff. u. sonst.

Ansicht jener Ideologen des 18. Jahrhunderts teilen, daß eine Beziehung etwas sei, was zwischen den Dingen oder Empfindungsinhalten an und für sich „besteht". Er dürfte vielmehr zuzugeben geneigt sein, daß wir nichts von ihnen wissen könnten, wenn wir sie nicht erlebten. Aber wie erleben wir sie? Hier gibt es doch nur zwei Möglichkeiten. Entweder wir erleben sie selbst wieder als „Elemente" oder nicht. Erleben wir sie nicht als „Elemente", sondern als etwas anderes, so besteht das Ganze unserer Erfahrung nicht nur aus Empfindungsinhalten, sondern daneben noch aus andern (Form-)Erlebnissen, und dann ist die Ideologie unhaltbar. Erleben wir sie dagegen gleichfalls als „Elemente", so scheiden sich damit die „Elemente" in zwei so verschiedenartige Klassen, daß es mindestens ebenso wichtig ist, diese zu unterscheiden, wie sie unter einem gemeinsamen Namen zusammenzufassen. Denn die „Elemente" der Einen Klasse wären nun direkt oder indirekt an die Sinne gebunden, die der andern wären von diesen unabhängig. Möchte man deshalb auch an der Gesamtbezeichnung „Elemente" festhalten, so müßte man doch alsbald wieder die „Formelemente" von den „Inhaltselementen" trennen, und damit wäre (für alle andern als terminologische Zwecke) die Ideologie abermals aufgehoben.

Ebenso verspricht uns WAHLE gleich in der Ueberschrift eines „Hauptstückes" [1]) die „Aufzeigung aller Seelenerscheinungen als Vorstellungen". Doch kaum blicken wir in das „Hauptstück" selbst hinein, so lesen wir: „So wie Stein, Holz, Eisen etc. das Material der Bauten ist, und diese nur Formen, Gruppierungen dieses Materiales sind, so ist das ganze psychische Leben nur eine solche bunte Reihe von solchen extensiven Vorstellungen [„flächenhaften Vorkommnissen"]. . . . . Es handelt sich nunmehr darum, die allgemeinen elementaren Formen anzugeben, zu welchen diese Elemente zusammengesetzt sind." Und bald darauf [2]) finden wir wieder eine Ueberschrift: „Zweiter Abschnitt. Die zwei Formen psychischer Gruppierung. . . . Erste Abteilung. Darstellung der beiden Hauptarten psychischer Reihen. Erstes Kapitel. Prinzipien der psychologischen Kompositionen." Allein wir fragen: was sind denn diese Formen, Gruppierungen, Reihen und Kompositionen? Nur drei Antworten können wir uns denken. Sind sie ganz einfach metaphysische Formen, welche den „extensiven Vorstellungen" schlechthin und an sich zukommen? Aber was wissen wir dann von ihnen? Was nützt uns die Annahme einer Erlebnisstruktur, wenn uns diese nicht in Strukturerlebnissen zum Bewußtsein kommt? Ein solcher Formbegriff wäre ein außerempirischer Begriff; und wenn wir bereit sind, derartiges zuzulassen, dann brauchen wir keine Ideologie, keine „Aufzeigung aller seelischen Erscheinungen als Vorstellungen"; denn dann können wir an transzendente „Dinge an sich" glauben und diese an platonischen Ideen teilnehmen lassen. Wenn es daher durchaus notwendig ist, statt solcher metaphysischer Formen, oder doch neben ihnen, Formerlebnisse anzunehmen:

[1]) Das Ganze d. Phil. S. 352 ff. [2]) Ibid. S. 368.

sind diese nun zweitens selbst wieder „extensive Vorstellungen", „flächenhafte Vorkommnisse"? Indes, diese Frage braucht man nur aufzuwerfen, um sie zu verneinen. Denn es wäre doch der Gipfel der Absurdität, wollte jemand behaupten, die Gleichzeitigkeit oder das Nebeneinander solcher flächenhafter Vorkommnisse sei selbst wieder ein flächenhaftes Vorkommnis! Dann bleibt jedoch eben nur die dritte Antwort übrig: neben den „extensiven Vorstellungen" gibt es noch andere seelische Erscheinungen — Formerlebnisse; und so erweist sich der Versuch, alle seelischen Erscheinungen als extensive Vorstellungen nachzuweisen, gleich bei seinem ersten Schritte als aussichtslos.

8) Besonders instruktiv gestaltet sich die Erörterung des Formproblems durch CORNELIUS, weil sie von dem Begriff der Gestaltqualität ausgeht, und deshalb das Problem in seiner Totalität behandelt. Er konstatiert [1]) (wie J. ST. MILL an einer schon angeführten Stelle) als Tatsache, daß Komplexe Aehnlichkeiten aufweisen, die von denen ihrer Glieder unabhängig sind, ohne dieser Tatsache weitere Erklärungsversuche zu widmen. Auf Grund dieser Aehnlichkeiten werden dann diese Komplexe einander associativ reproduzieren und so Associationsgruppen bilden. Die Zugehörigkeit zu einer solchen Associationsgruppe soll nun dasjenige sein, was v. EHRENFELS als Gestaltqualität bezeichnet hat. Und zu diesen Gestaltqualitäten, oder wie CORNELIUS zu sagen vorzieht, zu diesen „fundierten Merkmalen" rechnet er nicht nur alle Relationen, sondern sogar die Gefühle, die für ihn [2]) Gestaltqualitäten des Gesamtbewußtseinsinhalts darstellen. Wir haben hier den ideologischen Formbegriff so rein vor uns, als dies nur überhaupt möglich ist, und können darum von seiner Unhaltbarkeit in besonders schlagender Weise uns überzeugen.

Zunächst: von „Aehnlichkeit" sollte hier eigentlich nicht mehr gesprochen werden. Denn Aehnlichkeit ist doch eine Relation — CORNELIUS selbst spricht [3]) von „Aehnlichkeitsbeziehungen" und hält diese Ausdrucksweise sogar für „zweckmäßiger" als jene, die von „Uebergangsgefühlen" redet. Wenn nun alle Relationen Gestaltqualitäten sind, d. h. auf der „Aehnlichkeit" der Relationsgliederkomplexe beruhen, so kommen wir hier auf einen unendlichen Regreß. Vielmehr muß konsequenterweise alles Gewicht auf die Associationsgruppe gelegt werden: das Eigentümliche der „Gestaltqualitäten" (Formen) bestünde eben darin, daß Ein Komplex einen andern Komplex reproduziert, ohne daß doch die Glieder des ersten diejenigen des zweiten Komplexes zu reproduzieren vermöchten.

Natürlich ist auch hiemit der Zirkel noch nicht beseitigt. Denn „Reproduktion von b durch a" bedeutet eine bestimmte Art des Aufeinanderfolgens von a und b. Folge aber ist selbst eine Relation. Demnach müßte das Wesen einer „Folge", somit auch das einer associativen Reproduktion, darin bestehen, andere „Folgen" associativ zu reproduzieren, usf. ins Unendliche.

[1]) Gest.Qual. S. 112 ff.; vgl. Psycholog. S. 70 f. [2]) Gest.Qual. S. 117; Psycholog. S. 76. [3]) Psycholog. S. 47.

Indes ist dies nichts anderes, als was wir schon oben gegen WAHLE eingewendet haben, und mag deshalb hier außer Betracht bleiben.

Merkwürdiger ist schon, daß CORNELIUS gar nicht das Bedürfnis empfindet, diese Fälle von associativer Reproduktion mit anderen unter ein gemeinsames Gesetz zu befassen. Sonst nämlich beruht die „Association der Aehnlichkeit" auf partieller Gleichheit. Wenn Ein schwarzer Gegenstand an einen andern schwarzen Gegenstand erinnert, so zweifelt niemand, woher dies komme: eben daher, daß in beiden Fällen dieselbe Schwarz-Empfindung vorliegt. Wenn daher nun auch Ein Mollaccord an einen andern Mollaccord, Ein Sechsachteltakt an einen andern Sechsachteltakt, Ein Kontrast an einen andern Kontrast, Eine Anekdote an eine andere Anekdote erinnert, so drängt sich doch von selbst die Frage auf, welches denn in diesen Fällen die gleiche Bewußtseinstatsache sei? Würde nun diese Frage aufgeworfen, so könnte, da ja die einzelnen Glieder dieser Komplexe nach der Voraussetzung einander nicht einmal ähnlich sind, überhaupt nur noch die Gleichheit besonderer Formerlebnisse in Betracht kommen; und da offenkundigerweise diese nicht sinnlich wahrgenommen werden können (indem von Accorden und Rhythmen nichts gehört wird als die einzelnen Töne, von Farbenkontrasten nichts gesehen wird als die kontrastierenden Farben), so wäre eben damit auch schon die ideologische Voraussetzung widerlegt.

Doch weiter: ist es denn richtig, daß eine solche „Form" nur dann ins Bewußtsein fällt, wenn sie andere „ähnliche" Formen reproduziert? Besteht das Wesen eines Sechsachteltaktes (seinem psychologischen Eindruck nach) wirklich nur darin, an andere Sechsachteltakte zu erinnern, und d. h. nach CORNELIUS: an solche Tonfolgen, die wieder an ihn erinnern? Und ebenso: besteht der Unterschied zwischen Moll- und Duraccorden wirklich nur darin, daß beide an andere Moll- resp. Duraccorde erinnern, und ist es wirklich nur das Insichgeschlossensein dieser Associationsgruppen, das die einen von den andern unterscheidet? Und so soll es nun gar mit allen Relationen, ja mit allen Gefühlen stehen! Kontraste und Harmonien sollen sich nur dadurch unterscheiden, daß die associativen Folgevorstellungen der einen von denen der andern getrennt bleiben! Und wenn also in irgend einem Individuum Kontraste regelmäßig an Harmonien und umgekehrt erinnerten, so würde dieses Individuum beide gar nicht mehr unterscheiden? Und nun gar die Gefühle! Lust und Unlust (CORNELIUS erkennt keine anderen Gefühle an) als Zugehörigkeit zu einer Associationsgruppe — man denke diesen Gedanken zu Ende! Der Zahnschmerz heißt unangenehm. Warum? Weil er an Kopfschmerz und Bauchschmerz erinnert. Und warum heißen diese unangenehm? Weil sie wieder an Zahnschmerz erinnern! Die Empfindungen, die in jedem dieser Fälle auftreten, sind an sich gar nicht unangenehm. Unangenehm nennen wir nur die „Gestaltqualität des Gesamtbewußtseins", das heißt: dessen „Aehnlichkeit" mit anderen Zuständen des Gesamtbewußtseins, und dies wiederum heißt: ihre Tendenz, diese anderen

Zustände (die an sich natürlich auch nicht unangenehm sind) zu reproduzieren. Fürwahr, eine wunderbare Psychologie!

Doch ich schlage vor, diese Betrachtungsweise auch auf die einzelnen Empfindungsqualitäten anzuwenden. Wenn der Gegensatz nur ein Gegensatz ist, weil er an andere Gegensätze erinnert, die wieder an ihn erinnern; und der Schmerz nur unangenehm, weil er an andere Schmerzen erinnert; warum soll der Honig nicht nur deshalb süß heißen, weil er an Zucker erinnert; und die Rose nur deshalb rot, weil sie an Zinnober erinnert? Wenn jenes recht ist, so muß auch dieses billig sein. Die Erlebnisse mögen, da sie nun einmal ihre Form verlieren müssen, an ihrem Inhalt nicht eigensinnig festhalten! Wird jene durch die Zugehörigkeit zu Einer Associationsgruppe ersetzt, so wird wohl auch dieser durch die Zugehörigkeit zu einer andern Associationsgruppe vertreten werden können. Wie der Mollaccord sich vom Duraccord dadurch unterscheidet, daß er an andere Mollaccorde erinnert, so werden eben auch die Töne von den Farben sich dadurch unterscheiden, daß sie an andere Töne erinnern. Nach „qualitätslosen Bewußtseinsatomen" ist ja ohnehin einige Nachfrage. Und so mag denn auf den Trümmern der Erfahrung der stolze Bau einer neuen Psychologie sich erheben, deren Eckpfeiler die folgenden Sätze bilden würden. Erlebt wird überhaupt nichts. Allein diese Nichtserlebnisse erregen einander associativ, und reihen sich so in Associationsgruppen ein. Jedes Nichtserlebnis gehört jedoch zwei solchen Associationsgruppen von Nichtserlebnissen an. Und seine Zugehörigkeit zu der Einen meinen wir, wenn wir von ihm einen Inhalt wie Rot, Laut oder Süß, seine Zugehörigkeit zu der andern dagegen, wenn wir von ihm eine Form wie Kontrast, Substantialität oder Objektivität prädizieren.

Diese Sätze aber ergaben sich uns als die legitimen Konsequenzen des ideologischen Formbegriffes.

9) Die Argumente, die wir diesem Begriffe hier entgegengesetzt haben, sind im Grunde nicht neu. Sie sind schon vor hundert Jahren entwickelt worden — die gegenwärtige Lage der Spekulation zeigt indes, daß ihre Wiederholung nicht unnötig war. Dennoch sei zum Schluß noch Einiges angeführt, was damals geäußert wurde. Bei HERBART[1]) heißt es: „Im Erfahrungskreise findet sich ein mannigfaltiger Zusammenhang des Vielen, das vorliegt in den einfachen Empfindungen. Oder wenigstens, es nimmt jedermann dergleichen Zusammenhang an. Gleichwohl ist es nötig, diesen Punkt der Kritik zu unterwerfen. Die einfachen Empfindungen selbst, das Kalt, Warm, Rot, Blau, Süß, Sauer usw. werden, als das reine Viele, die Materie — dabei vorausgesetzt. Hingegen kommt in Frage alle Form, also der Zusammenhang der Veränderungen, der Mehrheit von Beschaffenheiten Eines Dinges, des Raumes, der Zeit, endlich das Zusammensein der mehreren Vorstellungen im Ich. Man zähle die Materie, in irgend einer dieser Formen,

[1]) Hauptpunkte der Metaphysik, Vorfragen II (WW. III, S. 11 f.); vgl. Allg. Metaphysik § 169 (WW. IV, S. 21 f.).

vollständig durch. Alle Materie wird da sein, aber noch nicht die Form. Alle Materie aber ist alles Gegebene. Sonach ist, wie es scheint, die Form nicht gegeben; weder in, noch außer der Materie. Begebenheiten — aber keine Folgen; Beschaffenheiten — aber kein Beschaffenes; farbige Stellen — aber keine Figuren; Wahrnehmungen, die man in Zeitmomente gesetzt hat — aber keine Distanz der Momente; Vorstellungen — aber kein Vorstellendes, dem sie angehören." Noch glücklicher wendet sich HEGEL [1]) gegen dasjenige, was er notwendig den Empirismus nennen mußte, weil es zu seiner Zeit einen andern als einen ideologischen Empirismus überhaupt nicht gab. In der „Erfahrung", sagt er, sind zu unterscheiden: der „Stoff" und die „Form". Der Empirismus zeigt nur jenen auf, diese ist ihm etwas „Unberechtigtes". Demnach paßt auf ihn das (von HEGEL ungenau zitierte) Dichterwort:

„Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.
Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst, und weiß nicht wie."

Und weiter sagt HEGEL: „Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ... Einem, Vielen, Allgemeinheit und Unendlichkeit usf. gebraucht ... und bei alledem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien ... auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht." An derselben Stelle findet sich auch ein noch weit tieferes Argument gegen den „Empirismus"; allein dieses werden wir uns erst aneignen können, wenn wir auch ein höheres Recht des „Empirismus" selbst werden erkannt haben (vgl. vorläufig § 21. 17). Einstweilen aber gilt es, denjenigen Formbegriff ins Auge zu fassen, der, nach Ueberwindung des ideologischen, diesen zunächst siegreich abzulösen scheint.

§ 32

Auf den kritizistischen Formbegriff findet im allgemeinen § 26 anologe Anwendung.

Hinzuzufügen ist jedoch, daß es nicht geschickt ist, den reaktiven Charakter der Formerlebnisse gegenüber dem rezeptiven Charakter der Vorstellungsinhalte als Angeborensein oder (zeitliche) Apriorität der ersteren auszusprechen, und zwar deshalb, weil diese Prädikate (wenigstens für die meisten ontologischen Standpunkte) in ihrem einzig berechtigten Sinne auch vielen oder gar allen Vorstellungsinhalten zukommen; vielmehr wird jener Unterschied besser durch

[1]) Encykl. Log. § 38 f. (WW. VI, S. 80 ff.)

die Feststellung ausgedrückt, daß die Vorstellungsinhalte mit einem Gefühl des Leidens (Passivität) verknüpft sind, die Formerlebnisse dagegen ein Gefühl der Ichäußerung (Spontaneität) enthalten.

ERLÄUTERUNG

1) In § 26 haben wir gesehen, daß dem kritizistischen Relationsbegriff zufolge die Relationen auf subjektiven Reaktionen beruhen, die näher als beziehende Denktätigkeiten aufgefaßt werden; und daß der Kritizismus diese letzteren dann entweder bloß allgemein als an den Vorstellungen der Relationsglieder ausgeübte, beziehungsstiftende intellektuelle Operationen bestimmt, oder insbesondere als Akte kategorialer Beziehung, durch welche die Relationsglieder unter die „reinen Verstandesbegriffe" (Kategorien) der einzelnen Relationen gebracht werden. Dies alles läßt sich durch einfache Verallgemeinerung auf den kritizistischen Formbegriff übertragen. Auch für ihn ist zunächst dieses charakteristisch, daß er die Formen weder animistisch als Bewußtseintatsachen (speziell Gefühle) in oder über den Dingen noch metaphysisch als ein unvorstellbares Etwas an oder neben ihnen begreift; und sie auch nicht ideologisch überhaupt leugnet, soweit oder sofern sie sich nicht selbst als Vorstellungsinhalte nachweisen lassen; sondern daß er sie durch eine subjektive Reaktion auf die Vorstellungsinhalte entstehen läßt und diese Reaktion näher als eine formende Verstandestätigkeit bestimmt. Und auch hier wieder könnte man unterscheiden: einen Kritizismus im weiteren Sinn, der nur allgemein an formende intellektuelle Operationen denkt; und einen Kritizismus im engeren Sinn, der diese Operationen speziell als kategoriale Beziehungen auffaßt, welche die Vorstellungsinhalte unter „reine" Formbegriffe bringen.

In Wahrheit jedoch liegen die Tatsachen einerseits einfacher, andererseits komplizierter.

Erstens nämlich fällt der weitere kritizistische Formbegriff mit dem weiteren kritizistischen Relationsbegriff nahezu zusammen, da man kaum jemals versucht hat, ihn auf nicht-relative Formen anzuwenden. Und zwar aus naheliegenden Gründen. Denn jenes Tätigkeitsbewußtsein, von dem wir seinerzeit (§ 26. 1) gesehen haben, daß es zu dieser Deutung wesentlich den Anstoß gibt, tritt bei ihnen wenig hervor. Wir empfinden uns oftmals tätig bei der Vorbereitung jener Erlebnisse, auf Grund deren wir eine Aehnlichkeit oder einen Unterschied, eine Einheit oder Vielheit aussagen (wir sprechen dann von Vergleichen und Zählen); aber selten da, wo schließlich eine

Objektivität oder Subjektivität, eine Substanz oder Qualität prädiziert wird. Somit ist über den weiteren kritizistischen Formbegriff sachlich nicht viel Neues zu sagen: hinsichtlich seiner Darstellung wie seiner Widerlegung genügt die Verweisung auf dasjenige, was über den weiteren kritizistischen Relationsbegriff ausgeführt wurde. Nur einige allgemeine Gesichtspunkte, welche sich auf die geschichtliche Entwickelung des Begriffes der Verstandestätigkeit überhaupt beziehen, und die erst aus der Entgegensetzung desselben gegen den ideologischen Formbegriff ihre volle Deutlichkeit empfangen, sind hier nachzutragen. Im ganzen jedoch darf gesagt werden, daß aus dem eben angeführten Grunde dieser weitere kritizistische Formbegriff sich nur so lange behaupten konnte resp. kann, als die nichtrelativen (demnach namentlich die ontologischen) Formen sich noch im Stadium ihrer unbezweifelten metaphysischen oder ideologischen Auffassung befinden. Treten dagegen diese für eine Epoche resp. einen Denker aus dieser Phase ihrer dialektischen Entwickelung heraus, so bleibt der engere kritizistische Formbegriff als der einzige übrig, in dessen Rahmen sich eine konsequente kritizistische Formauffassung überhaupt bewegen kann.

Allein dieser engere kritizistische Formbegriff zeigt nun zweitens die Eigentümlichkeit, daß er sich auf gewisse Formen besonders schwer anwenden läßt; und es treten daher ergänzende Konstruktionen auf, welche für diese Formen das kritizistische Schema modifizieren, indem für sie an die Stelle reiner Verstandesbegriffe reine Anschauungsformen treten. Es wird deshalb weiter darzulegen sein, daß die Grenzlinie, die man hier ziehen zu können meinte, eine vollkommen willkürliche ist, und daß kein Grund besteht, gerade diese Formen anders als alle übrigen zu behandeln: so daß ein konsequenter Kritizismus nur entweder alle Formen als reine Verstandesbegriffe oder alle als reine Anschauungsformen erklären dürfte. Ergibt sich dann endlich, daß das Schema der Anschauungsformen die Schwierigkeiten nicht vermindert, welche dem engeren kritizistischen Formbegriff überhaupt entgegenstehen, so würde uns nur noch die Widerlegung dieses letzteren Begriffes obliegen. Diese aber braucht hier gleichfalls nicht mehr besonders ausgeführt zu werden, da wir sie bereits an dem Beispiele der Substanz (§ 14. 3—6) für die nicht-relativen und an dem der Identität (§ 20. 3—4) für die relativen Formen kennen gelernt haben. Wir brauchen daher hier bloß einerseits den Begriff der Verstandestätigkeit geschichtlich zu verfolgen, andererseits den der Anschauungsform sachlich zu würdigen, und können uns dann jenen weiteren

allgemeinen Bemerkungen zuwenden, zu denen der kritizistische Formbegriff noch Anlaß geben mag.

2) Die Unterscheidung des Verstandes von den Sinnen und die Entgegensetzung des Denkens gegen die Wahrnehmung reicht in die Anfänge der Spekulation zurück. Einige Belege werden uns erst an einer späteren Stelle vorkommen, an der von den Kriterien der Wahrheit die Rede sein wird. Hier mag folgendes genügen. Wie PARMENIDES [1]) die Vernunft (λόγος) den Sinnesorganen, und DEMOKRIT [2]) das Denken (διάνοια) den Wahrnehmungen gegenüberstellt, ist schon oben (§ 12. 4) erwähnt worden. Bei PLATON steht die Sache nur insofern etwas anders, als ihm infolge seines (substantiell) metaphysischen Formbegriffes die Vernunft (νοῦς) zu einer Art von übersinnlichem Wahrnehmungsvermögen wird, das den rezeptiven Charakter nicht völlig abgestreift hat — eine merkwürdige Konzession an die Ideologie, zu der uns sehr bald eine erläuternde Parallele begegnen wird. Bei ARISTOTELES dagegen fällt dieser störende Umstand fort, und demgemäß liegt es durchaus in der Linie der uns hier beschäftigenden Entwickelung, wenn er [3]) dem Menschen neben Wahrnehmung und Phantasie auch noch „Verstandesvermögen und Vernunft“ (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς) zuschreibt. Noch deutlicher tritt unser Gesichtspunkt in der Lehre der Stoa hervor, wenn man sich nur durch ihre eigentümliche Terminologie nicht täuschen läßt. Denn dem CHRYSIPP [4]) heißt gerade der Wahrnehmungsinhalt nicht „Wahrnehmung“, sondern „Vorstellung“ (φαντασία, modern gesprochen: „Empfindung“), „Wahrnehmung“ (αἴσθησις) dagegen nennt er sie erst, wenn zu ihr noch die „Zustimmung“ (συγκατάθεσις, modern gesprochen: das „Urteil“) hinzugetreten ist; und dieses letztere Element wird eben durch diese Betrachtungsweise als ein intellektuelles und zugleich als ein subjektiv-reaktives (ein „Stellungnehmen“) erwiesen. So war er denn auch vorsichtig genug, dem Satze, jeder Gedanke entstehe aus einer Wahrnehmung, den Zusatz beizufügen „oder doch nicht ohne Wahrnehmung“ [5]), so daß seine Meinung von der kürzlich besprochenen und ähnlich ausgedrückten des EPIKUR sehr erheblich abweicht. Von ARISTOTELES aber ist jener Gegensatz von Verstand und Sinnlichkeit (*intellectus* und *sensus*) auf die Scholastik des Mittelalters übergegangen; und so zweifelt denn z. B. THOMAS nicht, daß der Verstand an den sinnlich vermittelten Vorstellungen eine Tätigkeit des Abstrahierens vollziehe [6]); ja er meint, ganz wie vor ihm PLATON [7]), daß die Tätigkeit des Verstandes um so besser vor sich gehe, je weniger sie durch die sinnliche Wahrnehmungstätigkeit behindert werde [8]). THOMAS ist jedoch für die weitere Entwickelung dieses Gegensatzes auch noch dadurch von Bedeutung geworden, daß er den Verstand neben anderen

[1]) Frg. 1 (S. 119. 35 Diels). [2]) Frg. 125 (Diels). [3]) De an. II. 3, p. 414 b 18. [4]) Frg. 71—75 (Arnim II). [5]) Frg. 88. Anders freilich die christlichen Gegner in Frg. 106 u. 108. [6]) Summa Theol. I, qu. 85, art. 2 in corp.; II. 2, qu. 175, art. 4 in corp. und sonst. [7]) Phaed. p. 65 a bis 66 a. [8]) Summa Theol. I, qu. 112, art. 1 ad 3.

Objekten auch sich selbst und seine eigenen Tätigkeiten zum Gegenstande haben läßt und diese seine „sekundäre“ Funktion als die „Reflexion des Verstandes auf sich selbst“ (*reflexio intellectus supra seipsum*) bezeichnet [1]). Da nun die Objekte dieses reflexiven Verstandesgebrauches im Gegensatze zu denjenigen seiner „primären“ Funktionen nicht sinnlich vorgestellt werden können, so lag es nahe, gerade in diese Reflexion überhaupt die spezifische Leistung des Verstandes zu verlegen und sie neben der Sensation als die zweite Quelle unserer Erkenntnisse zu betrachten. In diesem Sinne sagt bereits WILHELM VON OCCAM [2]): „Unser Verstand ... erkennt nicht nur Sensibles, sondern auch ... einiges Intelligible, das in keiner Weise in das Gebiet der Sinne fällt. ... wie z. B. Denk- und Willensakte, Freude, Trauer u. dgl., welche der Mensch in sich selbst erfahren kann, und die wir doch nicht sinnlich wahrzunehmen vermögen.“ Allein indem auf diese Weise das „Denken“ zunächst als ein „Erkennen“, und dieses wieder als ein „Erfahren“ aufgefaßt wird (*intelligere; cognoscere; experiri*), kann es geschehen, daß es seine reaktive Eigenart verliert und statt dessen selbst eine rezeptive Bedeutung annimmt. Während nämlich in Wahrheit die „Reflexion“, sofern sie bloß von Zuständen des Bewußtseins „Kenntnis nimmt“, überhaupt nicht ein „Denken“, sondern nur ein (inneres) „Wahrnehmen“ heißen dürfte, das in dieser Weise wahrgenommene Denken dagegen (z. B. das Vergleichen) seinen nicht-rezeptiven Charakter durchaus bewahren müßte; kann bei hinreichender Achtlosigkeit das reaktive Wesen des reflexiv erfaßten Denkens gänzlich vernachlässigt, die rezeptive Natur des reflexiv erfassenden „Denkens“ ausschließlich berücksichtigt, und so das Denken überhaupt in ein bloßes Vorstellen aufgelöst werden. Dies ist der Standpunkt von LOCKE. Indem er [3]) von den Vorstellungen der „Sensation“ diejenigen unterscheidet, welche die Denk- und Willenstätigkeiten sowie die aus ihnen entspringenden Gefühle zum Inhalte haben, und diese als Vorstellungen der „Reflexion“ bezeichnet, schließt er sich in der Sache ebenso eng an die franziskanische wie in der Benennung an die dominikanische Scholastik an; eigentümlich dagegen ist ihm der Widerspruch zwischen der ideologischen Außen- und der kritizistischen Innenseite seiner Lehre. In demselben Paragraphen [4]), welcher mit der Behauptung anhebt, der „Geist“ (*mind*) sei an sich „weißes Papier“ ohne allen Inhalt, der ihm einzig und allein aus der „Erfahrung“ zukomme, hören wir alsbald, diese „Erfahrung“ bestehe zur Hälfte in der Beobachung „der inneren Tätigkeiten unseres Geistes“ — wonach der „Geist“ sich von einem „weißen Papier“ denn doch sehr wesentlich zu unterscheiden scheint. Mag darum LOCKE selbst seinen Erfahrungsbegriff für einen bloß rezeptiven und demgemäß auch seinen Formbegriff für einen rein ideologischen halten: in Wahrheit setzt seine Ansicht dennoch beständig einen reaktiven Erfahrungsbegriff voraus und muß deshalb als der Ausdruck eines kritizistischen Formbegriffes gelten, der weit entfernt ist von dem ideologischen Gemeinplatz: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Wenn daher LEIBNIZ [1]) diesen Gemeinplatz restringiert durch den Zusatz: *nisi ipse intellectus,* so richtet sich derselbe weder gegen LOCKE (heißt es doch ausdrücklich: *„Cela s'accorde assés avec vostre Auteur de l'Essay, qui cherche la source d'une bonne partie des idées dans la reflexion de l'esprit sur sa propre nature“*) noch streitet er mit dem eigentlichen Gehalte der LOCKEschen Lehre, den er vielmehr ganz zutreffend umschreibt. Von KANT wird gleich näher zu reden sein. Daß aber seine Kategorienlehre, welche den Empfindungsinhalten die Verstandesbegriffe als ein zweites und selbstständiges Moment der Erfahrung gegenüberstellt, durchaus hieher gehört, versteht sich von selbst: bezeichnet er doch geradezu [2]) die „Sinnlichkeit“ als „die Rezeptivität unseres Gemütes“ und setzt ihr den „Verstand“ als „die Spontaneität des Erkenntnisses“ entgegen. In neuester Zeit endlich ist der kritizistische Formbegriff von verschiedenen Seiten her energisch wiederaufgenommen worden. Wie LIPPS von den „Inhalten“ die „Apperzeptionsakte“ trennt, haben wir oben (§ 26. 2) gesehen. Namentlich jedoch ist hier die Stellung BRENTANOS und derjenigen bedeutsam, die (willig oder widerwillig, willkommen oder unwillkommen) als seine Schüler und Nachfolger sich darstellen. Dieser Denker nämlich [3]) nennt alle Vorstellungsinhalte (Farben, Töne, Gerüche etc.) physische Phänomene, psychische Phänomene dagegen alle „Akte“ des Vorstellens, Urteilens und Fühlens, so daß jene genau LOCKES „Ideen der Sensation“, diese dessen „Ideen der Reflexion“ (noch genauer: den Inhalten dieser „Ideen“) entsprechen. Diese Ansicht wird uns weiterhin noch eingehend beschäftigen und uns dabei als ein Ergebnis ebenso richtiger Beobachtung wie unrichtiger Deutung erscheinen. Hier kümmert uns nur, daß schon durch ihren Namen sich die „physischen“ Phänomene ebenso deutlich als Inhalte einer rezeptiven wie die psychischen „Akte“ als solche einer reaktiven Erfahrung verraten, und daß daher auch diese Theorie einen Formbegriff involviert, den wir als einen kritizistischen im weiteren Sinne dieses Wortes ansprechen müssen.

3) Was nun andererseits den kritizistischen Formbegriff im engeren Sinne betrifft, so wurde ja eben erwähnt, daß er sich zunächst verwirklicht in KANTS Lehre von den Kategorien. Denn alle zwölf, wie sie in der Kategorientafel [4]) aufeinander folgen: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Inhärenz, Kausalität, Gemeinschaft; Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit — sind nicht Vorstellungsinhalte, sondern Formen; und indem sie aufgefaßt werden als Kategorien, d. h. reine Verstandesbegriffe, unter die jene Inhalte erst zu „bringen“ sind, ordnen sie sich in das Schema des kritizistischen Formbegriffes ein. Auch daß diese Aufzählung offenbar

[1]) Ibid. I, qu. 28, art. 4 ad 2; qu. 76, art. 2 ad 4; qu. 85, art. 2 in corp. [2]) Prantl III, S. 333, Anm. 751. [3]) Essay II. 1. 4 (WW. I, S. 78). [4]) Ibid. II. 1. 2. (WW. I, S. 77).

[1]) Nouv. Ess. IV. 1. 2 (WW. V, S. 100 f.). [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 56). [3]) Psycholog. I, S. 103 f. [4]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 79).

unvollständig ist — fehlt doch, wie schon oben (§ 20. 2) bemerkt wurde, sogar die Relation der Aehnlichkeit —, könnte noch als eine relativ nebensächliche Inkonsequenz gelten. Anders aber verhält es sich mit den Umstande, daß KANT zwei Arten von Formen, nämlich diejenigen des Raumes und der Zeit, ausdrücklich von den Kategorien ausgeschlossen und sie vielmehr als Anschauungsformen eingeführt hat. Denn dies hat zur Folge, daß sein Formbegriff nicht einfach durch seine Kategorienlehre erschöpft wird, daß vielmehr dem Wortlaute seiner Lehre nach die Formen teils als reine Verstandesbegriffes, teils als Formen der Anschauung sich darstellen. Und da nun unsere Kritik sich bisher allein an den ersten Teil dieser Lehre gehalten hat, so erwächst uns hier die Verpflichtung, auch mit dem zweiten *ex professo* uns auseinanderzusetzen — soweit dies geschehen kann, ohne späteren Erörterungen unnötigerweise vorzugreifen. Wir machen jedoch von vorneherein kein Hehl aus unserer Ueberzeugung, daß die „transcendentale Aesthetik" eines der schwächsten Glieder in dem Baue der „Kritik der reinen Vernunft" ist, und wollen hier insbesondere zeigen: einmal, daß die Gründe, die KANT für diese Sonderstellung der räumlichen und zeitlichen Formen anführt, vollkommen hinfällig sind, und daß es demzufolge in der Konsequenz seines Systems liegen würde, auch sie als Kategorien zu deuten; sodann, daß die Motive, welche ihn vermutlich zu dieser Abweichung von den Grundgedanken seines Systems gedrängt haben, ebensowohl auch diesem System selbst in seiner Totalität entgegenstehen; und endlich, daß der Versuch, einige oder auch alle Formen als Anschauungsformen aufzufassen, nicht eine glücklichere, sondern eher eine unglücklichere Gestalt des Kritizismus schafft als der Versuch, sie zu Kategorien zu stempeln, indem jenem dieselben entscheidenden Gegengründe in den Weg treten wie diesem, jedoch mit erhöhter Kraft und Wucht.

Was nun zunächst jene Gründe angeht, so findet man sie in den Abschnitten „Von dem Raume" und „Von der Zeit" unter No. 4 und 5 [1]). Angesichts der Homologie beider Erörterungen wird es genügen, wenn unsere Kritik — die übrigens an einigen Punkten mit der von BOLZANO geübten [2]) zusammentrifft — gegen die zweite dieser Erörterungen (als gegen die einfachere und klarere) sich wendet.

„Die Zeit, heißt es hier zunächst, ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung." Wir bestreiten nun den letzten Satz, die *Major* des Arguments, und behaupten: es gibt allerdings „allgemeine Begriffe", die „nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden" können, nämlich alle diejenigen, deren Inhalt den Begriff der Einzigkeit als Merkmal in sich enthält. „Der größte lebende Mensch" z. B. oder „die niedrigste zweiziffrige Primzahl" sind gewiß „diskursive Begriffe";

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 35 f. und 41). [2]) Wiss. L. § 79 (I. S. 367 ff.).

und dennoch können sie nur „durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden". Nur ein besonderer Fall der Einzigkeit nun ist die Allheit; denn „der Inbegriff aller a" schließt eben alle a mit logischer Notwendigkeit ein und ist deshalb mit derselben Notwendigkeit ein einziger. So ist „der Inbegriff alles Goldes in der Welt" gewiß ein Begriff, der nur in Einem Exemplar verwirklicht sein kann; allein ebenso gewiß ist er ein Begriff, und gibt durchaus nicht zu der Annahme einer besonderen Gold-Anschauung Anlaß. Dasselbe gilt von „der Welt" (oder „dem All") als dem Inbegriff alles Seienden: es kann (in diesem Sinne) nicht mehrere Welten geben, und doch ist „die Welt" ohne Zweifel ein Begriff und nicht eine Anschaunng. Ebenso „das Zahlensystem" als der Inbegriff aller natürlichen Zahlen: es kann nur Ein Zahlensystem geben; und doch: wer postulierte deswegen eine Anschauung des Zahlensystems? Gar nicht anders steht es indes mit „der Zeit" (und „dem Raum"), wenn dieser Ausdruck in dem Sinne von „Die Weltzeit, die unendliche Zeit, der Inbegriff aller Zeiten" (Der Weltraum, der unendliche Raum, der Inbegriff aller Räume) gebraucht wird. In diesem Sinne braucht ihn jedoch KANT an unserer Stelle wirklich, indem er die Voraussetzung macht, daß „verschiedene Zeiten nur Teile eben derselben Zeit" sind; denn nur unter Zugrundelegung dieses Zeitbegriffes gibt der angeführte Satz überhaupt einen Sinn. Dann aber liegt der Grund dafür, daß es nur eine einzige „Zeit" gibt, lediglich darin, daß eben unter „Zeit" hier „die unendliche Zeit", d. i. „alle Zeit", und d. i. wieder „die Eine, einzige Zeit" verstanden wird — und gar nicht in dem Wesen der Zeit. Die Probe hierauf kann in folgender Art gemacht werden. Gebrauchen wir statt des Wortes „Zeit" das Wort „Nacheinander" (resp. statt des Wortes „Raum" das Wort „Nebeneinander")! Dieser Begriff enthält gewiß dieselben zeitlichen Eigenschaften wie der Begriff der „Zeit"; nur die Merkmale der Unendlichkeit, Allheit, Einzigkeit sind beseitigt worden. Und was zeigt sich? Das Argument wird vollkommen unbrauchbar. Denn „alle Nacheinander" (alle Successionen) sind durchaus nicht „Teile eben desselben Nacheinander" (derselben Succession); der Begriff des Nacheinander kann vielmehr durch beliebig viele Exemplare realisiert (durch unzählige „Gegenstände gegeben") werden; und das Argument ist in sich zusammengesunken.

KANT dagegen fährt fort: „Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten." Die Bemerkung, daß ein (logisch gegliederter) Satz in einer Anschauung „enthalten" sei, mag auf einer Flüchtigkeit des Ausdrucks beruhen. Auch darauf sei nicht das Hauptgewicht gelegt, ob wirklich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, ein „synthetischer" ist, d. h. ob sein Prädikatsbegriff wirklich etwas involviere, was in seinem Subjektsbegriff noch nicht enthalten war; obwohl mir die Affirmation zeitlicher Verschiedenheit und die Negation der Gleichzeitigkeit — wenigstens in

Bezug auf ein zeitlicher Bestimmungen überhaupt fähiges Subjekt — durchaus äquipollent zu sein scheinen. Allein gesetzt, der Satz sei synthetisch (wie es denn die geometrischen Axiome ohne Zweifel sind): wie soll man die Behauptung verstehen, daß er deshalb „aus Begriffen allein nicht entspringen" könne, vielmehr in einer Anschauung seine Grundlage haben müsse? Die Möglichkeit „synthetischer Urteile *a priori*" darzutun, ist doch die Hauptaufgabe der ganzen „Kritik der reinen Vernunft" [1]), somit nicht nur der „transcendentalen Aesthetik", sondern auch der „transcendentalen Logik". In der Tat bezeichnet KANT z. B. die „Antizipation der Wahrnehmung", nämlich den Satz [2]): „In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (*realitas phaenomenon*), eine intensive Größe, d. i. einen Grad" ausdrücklich [3]) als einen synthetischen; und doch soll er nichts anderes ausdrücken als die notwendige und allgemeine kategoriale Beziehung aller Empfindungen auf den „reinen Verstandesbegriff" der Realität. Ganz ebenso steht es mit den „Analogien der Erfahrung": die „Grundsätze" der „Beharrlichkeit" („Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche ... als den Gegenstand selbst" [4]), der „Erzeugung" („Alles, was geschieht ... setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt" [5]) und der „Gemeinschaft" („Alle Substanzen, soferne sie zugleich sind, stehen in durchgängiger ... Wechselwirkuug untereinander" [6]) sind insgesamt offenbar synthetisch, und setzen doch nur die Kategorien der Inhärenz, Kausalität und Gemeinschaft voraus, keineswegs aber eine Anschauung derselben. Warum in aller Welt sollte deshalb gerade der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können (und wäre er noch so entschieden synthetisch), aus einem „Verstandesbegriffe" der Zeit nicht entspringen können, vielmehr in einer „Anschauung und Vorstellung" derselben enthalten sein müssen?

KANT erklärt endlich: „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn da gehen die Teilvorstellungen vorher), sondern es muß ihre unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen." Auch dies wird uns indes schwerlich überzeugen. Denn zunächst: was hier vorausgesetzt wird, daß es nämlich eine unmittelbare Anschauung der unendlichen Zeit gebe, ist nicht nur offenbar falsch, sondern KANT selbst weiß dies sehr wohl. Unmöglich hätte er doch in der „Thesis" der 1. Antinomie [7]) einen Beweis für den Satz zu führen versuchen können: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit ...", wenn ihre zeitliche Uneingeschränktheit Inhalt einer unmittelbaren Anschauung wäre. Auch sagt er hier (und ganz mit Recht,

[1]) Kr. d. r. Vern., 2. Auflage (WW. II, S. 705). [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 145). [3]) Ibid. (WW. II, S. 151). [4]) Ibid. (WW. II, S. 156). [5]) Ibid. (WW. II, S. 162. [6]) Ibid. (WW. II, S. 178). [7]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 338).

wie sich später einmal zeigen wird): „Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann." Daraus folgt jedoch nicht nur, daß es eine Anschauung der unendlichen Zeit nicht geben kann, sondern auch noch etwas anderes. Wenn nämlich die Unendlichkeit der Zeit nichts anderes bedeutet als die Unvollendbarkeit des Durchlaufens aller einzelnen Zeiten, so müssen notwendig die „Vorstellungen" bestimmter Zeitgrößen vor der „Vorstellung" einer uneingeschränkten Zeit vorhergehen; denn ohne Zweifel muß ich erst bestimmte Zeitgrößen gedacht haben, ehe ich sie durchlaufen, mithin auch ehe ich der Unvollendbarkeit dieses Durchlaufens mir bewußt werden kann. In der Tat beruht, genauer geprüft, dieses ganze Argument auf einer doppelten Aequivokation: nämlich erstens auf der Verwechslung von analytischer und genetischer Priorität (§ 10. 5), und zweitens auf der Konfundierung der Begriffe Zeit und Zeitlichkeit. Wenn nämlich KANT sagt, den Begriffen gingen die Teilvorstellungen voraus, so meint er dies im genetischen Sinne: zuerst würden die Einzelvorstellungen erlebt, und dann erst würden von ihnen die Begriffe abstrahiert (eine Annahme, die hier unbestritten bleiben mag, obgleich wir sie uns später nicht aneignen werden). Dagegen in analytischer Hinsicht können auch hier die Begriffe sehr wohl vorausgehen; denn wenn man versuchen will, ein Individuum logisch zu determinieren, so kann dies nur so geschehen, daß dem betreffenden allgemeinen Begriff gewisse individualisierende Bestimmungen hinzugefügt werden („diese Katze ist eine Katze"; die z. B. von WOLFF [1]) sogenannte numerische Differenz). Dementsprechend nun mag es zwar zur logischen Determination einer bestimmten Zeit dienlich sein, sie durch individualisierende Bestimmungen aus der allgemeinen Zeitreihe herauszuheben (somit diese auf sie „einzuschränken"); genetisch dagegen wäre es unmöglich, diese Zeitreihe zu denken, wenn nicht vorher schon ihre Glieder (d. h. einzelne, bestimmte Zeitgrößen) gedacht worden wären. Der Grundfehler indes liegt nicht in dieser Verwechslung, sondern in der andern. Deren Wesen aber wird uns am deutlichsten werden, wenn wir vorerst die analogen Verhältnisse auf dem Gebiete der Zahlen ins Auge fassen. Hier nämlich zweifelt niemand, daß die Begriffe *Zahl* und *Unendlich* voneinander durchaus verschieden sind. Jener ist abstrahiert von allen einzelnen Zahlen (5, 27, 1000), jede für sich genommen; dieser ist nur in Einem Exemplar realisiert, doch dieses Exemplar schließt alle einzelnen Zahlen ein, indem es ihre Einheiten selbst wieder zu einer (nie vollendbaren) Einheit zusammenfaßt, nämlich zu der Reihe: $1 + 1 + 1 \ldots$. Ganz ebenso nun kann einerseits von allen einzelnen Successionen, jede für sich genommen, der Begriff *Succession* abstrahiert werden, den wir auch als den der *Zeitlichkeit* bezeichnen können (ihm korrespondiert der Begriff der *Räumlichkeit*, der von allen einzelnen Nebeneinander-Erlebnissen abstrahiert ist); und andererseits kann auch der Begriff

[1]) Ontolog. § 239, 240.

der *Zeit* gebildet werden, der jedoch seine Verwirklichung nur in Einem Exemplare zuläßt, nämlich in der (nie vollendbaren) Zusammenfassung aller Successionseinheiten, die zugleich alle einzelnen Successionen in sich begreift. (Diesem Begriffe der *Zeit* entspricht dann der Begriff des *Raumes*). Ist nun dies klargelegt, so zeigt sich: KANT hat allerdings vollkommen recht, wenn er leugnet, daß sich die Zeit zu den einzelnen Successionen verhalte wie der Artbegriff zu den Individuen. Allein dies liegt nicht daran, daß *Zeit* kein Begriff wäre, sondern vielmehr daran, daß es nicht der zu den einzelnen Successionen gehörige Artbegriff ist. Zu diesen gehört vielmehr als Artbegriff der Begriff *Zeitlichkeit*; und zu dem Begriffe *Zeit* gehört als (einziges) Individuum der Inbegriff aller Successionen — gerade so, wie zu den einzelnen Zahlen der Artbegriff *Zahl*, und zu dem Begriffe *Unendlich* als (einziges) Individuum die Reihe: $1 + 1 + 1 \ldots$ gehört. Zwischen diesen beiden Paaren aber findet nun wirklich ganz dasselbe Verhältnis statt wie zwischen allen anderen Individuen und den zugehörigen Artbegriffen: die Individuen gehen (wie KANT meint) den Artbegriffen genetisch voraus und folgen ihnen analytisch nach (obzwar dies freilich bei den Einzigkeitsbegriffen nicht von erheblicher Bedeutung ist). Was jedoch die Frage angeht, ob die einzelne Succession dem Inbegriff aller Successionen „vorausgehe", so ist sie (wie wir oben sahen) im genetischen Sinne zu bejahen; im analytischen dagegen steht sie auf Einer Linie mit der Frage, ob das Endliche „von Natur früher" sei als das Unendliche — ein Problem, mit dem ich wenigstens einen Sinn kaum verbinden kann. Mit der Frage indes, ob „die Zeit" Anschauung oder Begriff sei, kann dieses Problem schon deshalb nichts zu tun haben, weil der unzweifelhafte begriffliche Charakter sowohl der „Zeitlichkeit" (als des Begriffes der Succession) wie der „Zeit" (als des Begriffes der Einen unendlichen Reihe aller Successionen) dadurch gar nicht berührt wird.

KANTS Argumente für eine Sonderstellung der räumlichen und zeitlichen Formen erweisen sich demnach als völlig unhaltbar, und es muß darum als ein der Konsequenz des kritizistischen Systems geleisteter Dienst angesehen werden, wenn COHEN sich jüngst entschlossen hat, sowohl die Zeit [1]) wie den Raum [2]) als Kategorie, d. h. als „reinen Verstandesbegriff" anzusprechen.

Trotzdem sind es sicherlich starke Motive gewesen, welche KANT zu dieser Abweichung von dem Schema seines Systems gedrängt haben. In erster Linie gewiß die richtige Einsicht in die anschauliche Grundlage der Geometrie, worauf jedoch hier noch nicht eingegangen werden kann [3]). Daneben aber wohl auch ein nicht undeutliches Bewußtsein von der Absurdität der Behauptung, daß ein begriffliches Denken unerläßlich sei, um ein räumliches Nebeneinander oder ein zeitliches Nacheinander als solches zu erleben. In der Tat bemerkt er ausdrücklich [4]), „daß der Begriff der Veränderung

[1]) Log. S. 129. [2]) Ibid. S. 161. [3]) Vgl. Kr. d. r. Vern., 2. Auflage (WW. II, S. 713). [4]) Ibid. (WW. II, S. 715).

und, mit ihm, der Bewegung ... nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist", und „daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegensetzter Prädikate ... in einem und demselben Objekte, begreiflich machen könnte." Das Schlimme ist, daß ganz dasselbe von allen Formen sich sagen läßt, somit auch von jenen, die KANT nicht für Anschauungsformen, sondern für Kategorien erklärt. So z. B. kann „kein Begriff, welcher es auch sei", auch nicht der „reine Verstandesbegriff der Vielheit", demjenigen, der nie eine Mehrheit erlebt hat, begreiflich machen, daß spezifisch gleiche Objekte doch nicht numerisch identisch sein müssen; und ebensowenig vermag der „Verstandesbegriff der Inhärenz" demjenigen, der nie ein Ding erlebt hat, begreiflich zu machen, wieso zwei durchaus verschiedene Qualitäten zusammen Einen Gegenstand bilden können. Ja fast wie ein Hohn auf die Tatsachen klingt es, wenn man behauptet, es bedürfe einer begrifflichen Denktätigkeit, um ein Paar Stiefel als 2 Objekte und eine Laterne als Ein Ding zu erleben (obwohl es natürlich einer derartigen Tätigkeit bedarf, um sie als solche zu bezeichnen). Wenn daher der Charakter des unmittelbaren Erlebnisses ein Grund sein sollte, um die betreffende Form nicht als einen reinen Verstandesbegriff, sondern als eine reine Anschauung aufzufassen, dann dürften sicherlich überhaupt keine Kategorien übrig bleiben, sondern dann hätten an die Stelle der 2 Anschauungsformen und der 12 Kategorien 14 Anschauungsformen zu treten.

Allein auch hiedurch würde die Position des kritizistischen Formbegriffes nicht verbessert. Denn wenn es auch ganz gewiß ist, daß die Formen nicht Begriffe sind, so schienen sie doch wenigstens irgend eine psychologische Erklärung zu empfangen, als sie für solche ausgegeben wurden: sind doch Begriffe etwas auch sonst Bekanntes und Erhörtes, und etwas, was wenigstens möglicherweise von den Inhalten konkreter Vorstellungen verschieden sein kann. Dagegen *Anschauungsformen* sind zunächst ein bloßes Wort. Und selbst die eindringlichste Versenkung in dieses Wort wird nicht verhindern können, daß es auch ein Wort bleibt. Denn man bedenke: *Anschauung* und *Erlebnis* sind (wie die Worte hier gebraucht werden) dasselbe. Gefragt nun wird nach den Erlebnisformen. So tautologisch deshalb die Antwort wäre: „sie sind Erlebnisformen", ebenso tautologisch ist die Antwort: „sie sind Anschauungsformen". Es heißt dies letztlich nichts anderes als: „Formen sind Formen". Gänzlich ferne liegt es uns, den Wert selbst dieser Auskunft zu verkennen — gegenüber der ideologischen These: Formen sind nicht Formen, sondern Inhalte. Gewiß, es ist ein relativ großer Fortschritt, sich darüber klar zu werden: Formen sind Formen; Raum und Zeit (und eventuell auch Zahl und Substanz und Relationen usf.) sind nicht Vorstellungsinhalte, sie gehören nicht der rezeptiven Erfahrung an, sondern sie sind eine subjektiv-reaktive Zutat zu deren Inhalten. Indes, gerade die Psychologie (vgl. § 14!) kann sich

hiebei doch nicht beruhigen. Sie fragt: was für Zutaten sind das? Sagt man nun: „reine Verstandesbegriffe", so ist dies zwar eine falsche Antwort, aber doch eine Antwort. Sagt man dagegen (hinsichtlich aller oder doch einiger Formen): „Anschauungsformen", so ist dies gar keine Antwort. Die Sachlage ist ja im Grunde nicht kompliziert. Ich sehe 2 rote Flecke, Einen rechts, Einen links. Darüber sind Alle einig, daß ich die Röte dieser Flecke aussage auf Grund einer Wahrnehmung: die Bewußtseinstatsache, in der ich mir dieser Röte bewußt bin, nennen wir einen Wahrnehmungs- und allgemeiner einen Vorstellungsinhalt. Nun fragt sich: auf Grund welcher Bewußtseinstatsache sage ich von diesen selben Flecken ein Nebeneinander und eine Zweiheit aus? Die Ideologie behauptete: auf Grund eines ebensolchen Vorstellungsinhalts. Diese Antwort hat sich als unhaltbar erwiesen. Nun tritt der Kritizismus auf, und sagt zunächst allgemein: auf Grund einer spontanen Verstandestätigkeit; dann insbesondere: auf Grund eines Verstandesbegriffes der Zweiheit (nach COHEN auch des Raumes). Allein es zeigt sich: dies ist nicht richtig, es braucht, damit jene Aussage berechtigt sei, weder ein solcher Verstandesbegriff noch überhaupt eine Verstandestätigkeit vorhanden zu sein. Jetzt bleibt dem Kritizisten nur mehr die Antwort: auf Grund der Anschauungsform des Raumes (eventuell auch der Zahl). Doch damit ist die gesuchte Bewußtseinstatsache nicht aufgezeigt, sondern nur postuliert. Wir tragen doch (obgleich Manche sich dies so vorzustellen scheinen) den Raum (und auch die Zahl) nicht wie ein Netz bei uns, das wir nur über die roten Flecken zu werfen brauchten. Nun möchte man ja dem Kritizismus alles andere zugeben: die gesuchte Bewußtseinstatsache soll eine Anschauungsform heißen, sie soll aus der „Spontaneität des Verstandes" entspringen, in gewissem Sinne sogar „rein" und „*a priori*" sein — aber das Eine muß man dagegen verlangen: er soll sie aufzeigen — ebenso klar und ebenso bestimmt wie den Wahrnehmungsinhalt Rot! Das kann er nicht — und eben dieses Nichtkönnen ist ihm wesentlich; denn könnte er es, so wäre er nicht mehr Kritizismus, sondern Pathempirismus: behauptet doch dieser, daß er die gesuchte Bewußtseinstatsache allerdings aufzeigen könne, und zwar als Gefühl (für die Mehrheit z. B. als Aufmerksamkeitsspaltungsgefühl, für die Succession als Aenderungsgefühl usw.). Wir können daher diesen langen Exkurs beschließen mit dem Satze: KANTS Lehre von den Anschauungsformen läßt am allerdeutlichsten die Eigentümlichkeit des Kritizismus hervortreten, daß er das Formproblem deswegen gelöst zu haben glaubt, weil er es (gegenüber seiner ideologischen Negierung) aufs neue formuliert hat.

4) Unsere Kritik des kritizistischen Formbegriffes bezog sich auf die besonderen Annahmen, die Form sei eine Verstandestätigkeit, ein Verstandesbegriff, eine Anschauungsform. Seine allgemeinere Voraussetzung, sie sei eine subjektive Zutat zu den Inhalten der Vorstellungen, blieb dabei aufrecht; ja indem wir schon längst (§ 12. 16)

die Formerlebnisse im Gegensatze zur rezeptiven der reaktiven Erfahrung zurechneten, haben wir diese Voraussetzung uns zu eigen gemacht. Es ist an der Zeit, das Problematische derselben von ihr abzustreifen und sie auf ihren eigentlichen Sinn zurückzuführen.

Jene problematische Seite tritt am augenfälligsten hervor, wenn man den subjektiv-reaktiven Charakter der Formen dadurch auszudrücken sucht, daß man sie den Vorstellungsinhalten gegenüber darstellt als das Angeborene gegenüber dem Erworbenen, das Reine gegenüber dem Empirischen, das Apriorische gegenüber dem Aposteriorischen (die beiden letzten Ausdrücke hier gebraucht, sofern sie ein zeitliches Verhältnis ausdrücken sollen; denn sofern die „Apriorität" gar nichts anderes bedeuten soll als die „allgemeine und notwendige" Geltung eines Satzes, kann sie erst an einer sehr viel späteren Stelle besprochen werden). Zunächst freilich scheint gerade der pathempirische Formbegriff (den wir seinem Grundgedanken nach — Reduktion der Formerlebnisse auf Gefühle — hier wohl ohne Schaden antezipieren können) auch diese Seite des Kritizismus in schlagender Weise zu rehabilitieren. Und obwohl diese Betrachtungsweise bald sehr weitgehende Korrekturen sich wird gefallen lassen müssen, dürfte es vorteilhaft sein, sie vorerst etwas auszuführen.

Es ist nämlich merkwürdig genug, daß in all den endlosen Verhandlungen, welche über die Begriffe Angeboren und Erworben, Rein und Empirisch, Apriorisch und Aposteriorisch stattgefunden haben, kaum jemals ihre Anwendung auf die Gefühle versucht worden ist. Und doch hätte dies gewiß gelohnt. Denn gerade hier ist der Tatbestand ein so klarer, daß es kaum möglich ist, ihn zu verkennen. Greifen wir demnach ein Beispiel heraus, und stellen wir die Frage: ist der Zorn angeboren oder erworben, rein oder empirisch, apriorisch oder aposteriorisch? Zunächst wird niemand die lächerliche Unangemessenheit dieser Fragestellung entgehen; sind jedoch alle Formbegriffe von Gefühlen abgezogen, so ist die Unangemessenheit bei ihnen wohl nicht geringer; und dies wird sich uns allerdings noch oft bestätigen. Zwingen wir uns indes, der gestellten Frage näher zu treten, so werden wir wohl unter allgemeiner Beistimmung folgendes antworten dürfen. Der Zorn ist gewiß nicht angeboren in dem Sinne, als ob der Mensch von seiner Geburt an immerfort zornig wäre; oder auch nur in dem andern, als trüge er von seiner Geburt bis zu seinem Tode einen latenten Zorn mit sich herum, der nur manchmal zum aktuellen Ausbruch käme. Er ist auch nicht rein oder apriorisch in dem Sinn, als ob der Mensch etwas vom Zorn wüßte, ohne ihn erst (sei's auch

nur endopathisch in einem Anderen) erlebt zu haben. Allein auf der andern Seite ist der Zorn doch auch nicht erworben in dem Sinn, als ob er dem Menschen von außen aufgedrückt würde, dieser ihn von außen empfinge; und nicht empirisch oder aposteriorisch in dem Sinn, als ob nicht ein über den „Charakter" eines Menschen (resp. dessen physiologische Bedingungen oder Korrelate) hinreichend orientierter Beobachter schon vor dem ersten Zornesausbruch vorherwissen könnte, daß das betreffende Individuum auf einen bestimmten Anlaß hin in Zorn geraten werde. Vielmehr, so meinen wir Alle, ist dem Menschen die Eigenschaft, auf gewisse Anlässe mit Zorn zu reagieren, angeboren (wobei wir von eventuell im Laufe des Lebens eintretenden Modifikationen dieser Reaktionsweise absehen können); diese Anlässe selbst aber treten von außen an ihn heran. Das Ob und Wann der Zornesreaktion hängt somit von den äußern Umständen ab, ihr Was und Wie dagegen von den inneren Bedingungen — genau ebenso wie das Ob und Wann der magnetischen Attraktion des Eisens von seiner äußeren Lage abhängt, ihr Was und Wie dagegen von seiner inneren Struktur. So wie nun niemand daran denkt, zu fragen, ob das magnetische Attrahiertwerden ein dem Eisen angeborenes (angeschaffenes) oder von ihm erworbenes, ein reines oder empirisches, apriorisches oder aposteriorisches Ereignis ist, so ist dieselbe Frage hinsichtlich des Zornes vor allem andern eine höchst unglückliche. Soll sie indes um jeden Preis beantwortet werden, so kommt alles auf die Definition der Prädikatsbegriffe an, deren Anwendbarkeit auf den Zorn uns beschäftigt. Hier darf nun wohl der Begriff des Empirischen (als der für die Weltanschauungslehre entscheidende) in den Mittelpunkt der Erörterung gerückt, und es muß dann an dasjenige erinnert werden, was wir seinerzeit (§ 12. 16) über ihn ausgeführt haben. Danach ist der Begriff des Zornes ein empirischer, wenn der Zorn selbst zur Erfahrung gehört; und dies wieder hängt von dem Erfahrungsbegriffe ab, den wir der Untersuchung zu Grunde legen. Halten wir uns nun an den D-Begriff der Erfahrung (Erfahren = Erleben), so gehört der Zorn selbstverständlicherweise zur Erfahrung, weil er erlebt wird; allein es ist nicht anzunehmen, daß irgendwer diese Erkenntnis (welche niemand anzweifelt) als eine kosmotheoretisch bedeutsame ansehen möchte. Dann wird jedoch — da von den Erfahrungsbegriffen A bis C hier nicht die Rede sein kann — an dem Begriffe der rezeptiven Erfahrung die Frage zur Entscheidung gebracht werden müssen. Nun sagt man ja wohl, der Zorn werde wahrgenommen und vorgestellt, und obwohl wir vielleicht diesen Sprachgebrauch nicht als einen letztlich zulässigen

brauchten gelten zu lassen, mag er hier dennoch zugelassen werden. Allein jedenfalls muß der Zorn, um wahrgenommen oder vorgestellt zu werden, schon da sein: nur als ein schon vorhandener kann er uns ja „gegeben" werden, und d. h., da er ja selbst ein Erlebnis ist und nicht ein Ding: er muß schon erlebt worden sein, ehe wir uns ihm gegenüber rezeptiv verhalten können. Das Zornerlebnis selbst gehört daher nicht zur rezeptiven Erfahrung. Will man nun auch hieraus nicht den Schluß ziehen, daß der Begriff des Zornes ein außerempirischer Begriff sei (denn dieser Begriff könnte ja von jenen problematischen sekundären Zorn-Vorstellungen abgezogen sein), so muß man doch (in dem hier entwickelten Sinne der *Termini*) sagen: der Zorn ist nicht erworben, empirisch, aposteriorisch, sondern angeboren, rein, apriorisch; oder besser (indem wir uns der Verkehrtheit eben dieser Terminologie erinnern): es ist zulässig, den Zorn angeboren, rein und apriorisch zu nennen, wenn damit nichts anderes gemeint ist, als daß er nicht der rezeptiven, sondern der reaktiven Erfahrung angehört.

Man wird diese Erörterung vielleicht absurd, und im besten Falle wunderlich nennen. Ein einziger Satz aber wird zeigen, zu welchem Behufe sie hier steht. Was nämlich soeben vom Zorn gesagt wurde, das gilt ganz ebenso nicht nur von allen andern Gefühlen, sondern auch von allen Verstandestätigkeiten, wenn es solche überhaupt gibt; denn wir haben ja in dieser ganzen Erörterung gar keine Besonderheit des Zorns ins Auge gefaßt, sondern nur ein Merkmal, das ihm mit ihnen allen gemeinsam ist: nämlich seinen Charakter als Reaktionserlebnis. Man kann daher auch von allen Gefühlen und Verstandestätigkeiten sagen, daß sie angeboren, rein und apriorisch sind, wenn man damit bloß meint, sie seien Reaktionserlebnisse; und umgekehrt: wenn man von irgend einem Erlebnis (einer Bewußtseinstatsache) sagt, es sei angeboren, rein und apriorisch, so ist dies nur zulässig, sofern es damit als ein Reaktionserlebnis bezeichnet werden soll.

Dieser Satz klingt wohl schon etwas weniger absurd oder wunderlich, und er hat insofern seinen Wert, als er die unglückliche Auffassung des Bewußtseins als einer *tabula rasa* vernichtet, die allen Inhalt von außen empfängt. Der „Geist" gleicht vielmehr weit eher einem Pulverfaß, das zwar auch nicht in die Luft fliegt, ehe es angezündet wurde, das jedoch deshalb noch lange nicht das Indieluftfliegen von der Lunte „empfängt". Oder es gleicht einem Keim, der zwar Erdreich und Regen braucht, um zu einem Baume emporzuwachsen, dessen Wachstum ihm jedoch keineswegs von Erde und Wasser „aufgedrückt"

wird. Und dieser Vergleich ist ja mehr als ein Vergleich: der „Geist" und der „Körper" bilden zusammen den „Menschen"; und dieser entwickelt sich wirklich aus einem Keim zu einem denkenden, fühlenden und handelnden Wesen: gewiß nicht, wenn ihm von außen nichts zu denken, nichts zu fühlen und nichts zu handeln geboten wird, indes doch auch nicht so, als ob sein ganzes Denken, Fühlen und Handeln in dem Aufnehmen (dem rezeptiven „Erfahren") dieses ihm von außen gebotenen Stoffes bestünde. Er kommt ja mit einem (peripheren und zentralen) System nicht nur sensibler, sondern auch motorischer Nerven zur Welt; und dieses allein wäre ein genügend deutlicher und genügend handgreiflicher Beweis für die maßlose Einseitigkeit jener Vorstellung von der *tabula rasa* oder der *statue bornée à l'odorat*, auch wenn man die unzähligen (freilich gewiß oft übertriebenen) Erfahrungen über Rasseneigentümlichkeiten, erbliche Belastung usf. insgesamt als problematisch glaubte vernachlässigen zu dürfen.

Zu demselben (provisorischen) Ergebnisse gelangt man auch von einer anderen Seite her. Die These, daß alle Formbegriffe „empirisch" (im Sinne von „erworben" oder „aposteriorisch") seien, erweist sich nämlich besonders deutlich dadurch als unhaltbar, daß einige unter ihnen eben diesem Begriffe der rezeptiven Erfahrung direkt logisch widersprechen. Ich deute hier diese Erwägung nur kurz an, da eine nähere Beschäftigung mit den Einzelheiten einer späteren Stelle vorbehalten werden muß. Allen „Erfahrungen", die ich in meinem Leben gemacht haben kann oder noch mache, kommen sicherlich zwei Prädikate zu: sie sind sämtlich meine Erfahrungen, und sie sind sämtlich entweder vergangene oder gegenwärtige Erfahrungen. Woher haben wir nun trotzdem den Begriff des Du und den Begriff der Zukunft? Ich hoffe, man wird nicht sagen wollen, diese Begriffe entstünden einfach durch Verneinung der Begriffe *Ich* und *Gegenwart oder Vergangenheit*; denn der Verkehr mit einem Du und die Erwartung einer Zukunft sind sicherlich zwei durchaus positive Erlebnisarten. Nun, so antwortet man vielleicht: eben durch jene Erfahrungen des Verkehrs und der Erwartung haben wir diese beiden Begriffe erworben. Darauf erwidern wir: ohne Zweifel! Allein sind denn dies „Erfahrungen" im rezeptiven Sinn? Wir werden hier gewiß nicht die ganze Bestreitung des ideologischen Formbegriffes wiederholen, nicht im einzelnen zeigen, daß weder Fremdheit noch Künftigkeit gesehen oder gehört werden kann, und daß dies auch nicht gemeinsame Inhalte mehrerer Sinnesvorstellungen sind. Sondern wir wollen nur darauf hinweisen, daß das Individuum am Ende eines langen und

reichen Lebens sich hinsichtlich des „Erwerbs" dieser Erfahrungen in keiner bessern Lage befindet als zu Beginn desselben; denn wenn es nicht schon in diesem Stadium „von selbst" anfinge, gewisse Wahrnehmungsinhalte als ein Du und gewisse Phantasieinhalte als eine Zukunft zu denken, so würde es auch in jenem noch nichts anderes kennen als ein gegenwärtiges und ein vergangenes Ich. Mag man daher dieses „Denken" kritizistisch auffassen als eine kategoriale Beziehung der betreffenden Vorstellungsinhalte auf Verstandesbegriffe der Duheit und der Zukunft, oder pathempirisch als Verknüpfung derselben mit Gefühlen des Verkehrs und der Erwartung — in jedem Falle müssen diese Verstandesbegriffe oder Gefühle eine subjektive Zutat des Individuums sein: eine Weise, wie dasselbe auf gewisse Anlässe reagiert, und somit angeboren oder apriorisch in dem einzig verständlichen Sinne, den diese Ausdrücke überhaupt haben können. Gewiß aber wird niemand die Begriffe des Du und der Zukunft von denen des Ich und der Vergangenheit grundsätzlich trennen wollen (auch diese werden sich deshalb letztlich nicht, wie hier der Argumentation halber vorausgesetzt wurde, als rezeptive ansehen lassen); und ist erst einmal das Vorurteil der Aposterioristen auch von hier aus durchbrochen, so mag dies auch unsern früheren Darlegungen zu gute kommen.

Indes, alles Gesagte ist erst ein Vorläufiges; und die Peripetie dieses Gedankenganges wird herbeigeführt — nicht dadurch, daß er zu wenig, sondern dadurch, daß er zu viel beweist. Um dies einzusehen, knüpfen wir an eine Betrachtung an, die eben zu diesem Zwecke eingeführt wurde. Wir bedenken nämlich: nicht nur das motorische, sondern auch das sensible Nervensystem ist ja dem Menschen angeboren; und zwar gewiß nicht angeboren als eine Gruppe von Zuleitungsröhren, durch welche die Wahrnehmungsinhalte (die sinnlichen Empfindungsqualitäten) von der Außenwelt in das Bewußtsein hineinströmen könnten. So kann es ja freilich scheinen auf dem Standpunkte eines extremen ontologischen Realismus; und auf einem solchen fußt in der Tat die herkömmliche Auffassung des Erfahrungsvorgangs (als) eines „Erwerbens", „Rezipierens" usw. von empirischem Stoff) — und zwar auch dann, wenn ihre Vertreter in anderweitigen Gedankenzusammenhängen ihn längst verlassen haben. So fern es uns nun liegt, der Behandlung ontologischer Probleme vorzugreifen, soviel darf doch jedenfalls aus der Sinnesphysiologie als bekannt vorausgesetzt und ihr (wenn auch nicht ohne Vorbehalte) als richtig zugestanden werden, daß zum mindesten für die meisten Sinnesgebiete die

„Reize“ mit den Wahrnehmungsinhalten gar keine Aehnlichkeit haben: daß z. B. unsere Tonempfindungen von Luftwellen, unsere Lichtempfindungen von Aetherschwingungen (?), unsere Wärmeempfindungen von Molekularbewegungen (?) ausgelöst werden oder dgl. Dann verhält sich jedoch der Organismus auch auf diesem Gebiete durchaus nicht rein passiv; sondern er reagiert mit der Produktion von Wahrnehmungsinhalten auf andersartige äußere Einwirkungen. Und zwar natürlich wiederum auf Grund seiner angeborenen Eigenschaften: werden uns doch diese „apriorischen“ Anlagen durch die Sinnes-Werkzeuge, Nerven und Zentren förmlich greifbar dargestellt. Auch hier mag freilich das Ob und Wann dieser Reaktion von den äußeren Einwirkungen abhängen; ihr Was und Wie dagegen ist durch die innere Struktur des Organismus bedingt. Ob und wann ein Individuum im einzelnen Falle Empfindungen erleben wird, das hängt von seiner jedesmaligen Lage ab; allein daß es nie etwas anderes empfinden wird als entweder Farben oder Töne oder Gerüche etc., und auch nie andere Farben als entweder Rot oder Grün oder Blau usw., dies steht schon bei seiner Geburt (das Wort ist hier ebensowohl anwendbar wie irgendwo anders) *a priori* fest. Ja man kann geradezu sagen: diese auf den Erlebnisinhalt bezüglichen Sätze sind in ganz demselben Sinne für alle Menschen gültige „Antizipationen der Wahrnehmung“ wie der bekannte, eine Erlebnisform betreffende kritizistische Satz, daß jede Empfindung eine Intensität besitzen müsse. (Denn auf die disjunktive Form jener materialen Sätze kommt dabei nichts an, und der Anspruch dieses formalen Satzes, auch für eine nicht-menschliche Erfahrung zu gelten — d. h. eine aus bloß qualitativ verschiedenen Elementen bestehende Erfahrung für denkunmöglich zu erklären — dürfte sich gerade in diesem Falle auch schon dem flüchtigen Nachdenken als ungegründet erweisen.) Von dem oben Gesagten werden sich jedoch auch die Tastempfindungen schwerlich ausnehmen lassen; denn auch sie fallen doch gewiß nicht mit der geometrisch-physikalischen Berührung von Objekt und Oberhaut zusammen, sondern können durch diese höchstens (als Reaktionen) ausgelöst werden. Und so zeigt sich: in Beziehung auf den psychophysischen Organismus sind die Erlebnisinhalte (Empfindungsqualitäten) ebenso Reaktionserscheinungen wie die Erlebnisformen (Gefühle, eventuell Verstandestätigkeiten).

Man kann dieser Folgerung auch nicht dadurch ausweichen, daß man dem psychophysischen Organismus die Seele substituiert. Denn mag man diese immerhin, um sie weder in „Dependenz“ noch in „Parallelismus“ mit dem Körper zu denken, mit ihm in „Wechselwirkung“ stehen und in der Zirbeldrüse, Hirnrinde oder einem sonstigen „Sitze“ sich aufhalten lassen: gerade dann ist offenbar, daß die Vorstellungsinhalte, die sie erlebt, mit den physischen Einwirkungen, die jener „Sitz“ allein auf sie ausüben könnte, gar keine Aehnlichkeit aufweisen und daß deshalb auch diese Inhalte nur als ihre Reaktionen gegen jene Einwirkungen gedacht werden können. Hat sie andererseits erst einmal auf die letzteren durch die Produktion von Erlebnissen reagiert, dann kann sie sich natürlich diesen Erlebnissen, und zwar Inhalten wie Formen gegenüber, auch wieder rezeptiv verhalten; denn auch indem sie Formerlebnisse hat (seien es nun Verstandestätigkeiten oder Gefühle), kann sie konstatieren, daß sie solche hat. Sieht man daher auf die Beziehungen der „Seele“ zu ihren Erlebnissen, so könnte man sie alle rezeptiv nennen; handelt es sich dagegen um das Verhalten der „Seele“ zur Außenwelt, so kann dasselbe in seiner Gesamtheit reaktiv heißen.

Und nun vergegenwärtige man sich gar, daß auf dem Standpunkt, auf dem wir annoch stehen, das Dasein einer „Außenwelt“ nicht weniger problematisch ist als das einer „Seele“! Sofort wird klar, daß unter diesen Umständen alle Annahmen über ein reelles Rezipieren und Reagieren völlig in der Luft schweben. Denn wenn vielleicht überhaupt nichts existiert als die Bewußtseinstatsachen — die Erlebnisse selbst; dann gäbe es ja gar kein Außen, von dem her sie rezipiert oder in Reaktion gegen welches sie produziert werden könnten; und vielleicht auch kein Innen (keine „Seele“), das sie produzieren und sich dann dem Produzierten gegenüber wieder rezeptiv verhalten könnte. Und sicherlich dürfen wir in der kosmotheoretischen Methodologie keine Voraussetzung machen, welche der Kosmotheorie selbst präjudizieren würde.

Unsere Ueberlegung scheint sich demnach im Kreise herumgedreht zu haben: sie nahm ihren Anfang von der Meinung, wir könnten mit Sicherheit die Erlebnisinhalte der rezeptiven, die Erlebnisformen der reaktiven Erfahrung zuweisen; und sie endete mit dem Geständnis, daß sich jene ebensowohl als reaktiv auffassen lassen wie diese und umgekehrt, ja daß wir von einem Rezipieren und Reagieren überhaupt noch nicht zu reden vermögen. Glücklicherweise indes handelt es sich hier doch nur um einen Schein. Denn als feste Grundlage bleibt uns die Tatsache, von der wir seinerzeit (§ 12. 16) ausgegangen sind, ohne vielleicht ein vollkommen deutliches Bewußtsein von ihr zu besitzen. Wir sagten damals, „wir Alle seien geneigt, unsere Wahrnehmungen ein passives Aufnehmen zu nennen, im Gegensatze zu

jenem spontanen Reagieren, dem wir unser Nachdenken, unsere Affekte, unsere Entschlüsse zuzurechnen pflegen". Diese unsere Neigungen und Gepflogenheiten nun beruhen gewiß nicht nur auf jenen biologischen Voraussetzungen, deren hypothetische Natur sich uns eben enthüllt hat. Vielmehr ganz unmittelbar erleben wir das Nachdenken, den Affekt, den Entschluß — zwar, wie wir seither sahen (§ 26. 1), nicht immer als ein Tun, stets jedoch als eine Aeußerung unseres Ich, in der es zu einem Gegebenen irgendwie „Stellung nimmt"; und im Gegensatze dazu unsere Wahrnehmungen als ein Erleiden, in welchem uns etwas „gegeben" wird. Was uns daher übrig bleibt, auch wenn wir von allem reellen Rezipieren und Reagieren absehen, ist ein Rezeptions- und Reaktionsbewußtsein, das wir einstweilen ganz allgemein als ein Gefühl der Ichäußerung und als ein solches des Leidens (Spontaneität und Passivität) bezeichnen wollen; und zwar erleben wir das erstere verknüpft mit den Erlebnisformen, das letztere aber mit den Erlebnisinhalten. Und so geht es hier, wie so oft in der Weltanschauungslehre: das scheinbar Nebensächliche wird zur Hauptsache, das scheinbar Hauptsächliche zur Nebensache; die Vorgänge des Rezipierens und Reagierens, welche das Wesentliche zu sein schienen, sind in Unsicherheit zerflattert, die Gefühle der Spontaneität und Passivität dagegen, die nur als Symptome jener Vorgänge Bedeutung zu haben schienen, erweisen sich als letzte Tatsachen, die charakteristisch sind für den Unterschied der Inhalts- und der Formerlebnisse — und zugleich als diejenigen, auf welchen die vielverhandelten und vielmißbrauchten Begriffe des Angeborenen und Apriorischen einerseits, des Erworbenen und Aposteriorischen andererseits als auf ihren aufzeigbaren Grundlagen ruhen.

Noch drei kurze Bemerkungen scheinen zur Erläuterung dieses Ergebnisses hier geboten. Die Eine: wenn wir diese paarweise Verknüpfung behaupten, leugnen wir damit nicht, daß in anderer Hinsicht auch eine Form als passiv, auch ein Inhalt als spontan erlebt werden kann. Sondern nur das behaupten wir, daß auch dann noch die Form selbst als eine Ichäußerung, der Inhalt als ein Erleiden sich uns darstellen würde. Wir könnten ja etwa sogar gezwungen sein, uns irgendwie zu äußern, und könnten uns auch selbst ein Leiden zufügen. Und etwas derartiges wird jedenfalls in all jenen Fällen stattfinden, in denen wir Formerlebnisse konstatieren (wie man zu sagen pflegt: „innerlich wahrnehmen"), da hier das konstatierende Erlebnis durch das konstatierte bedingt, dieses mithin als ein „Gegebenes" charakterisiert ist. Wie jedoch solch ein gegensätzliches Verhältnis zu denken sei, in welchen Fällen und in welchem Sinne es wirklich vorkomme, darüber wird an späteren Stellen zu reden sein; hier mag einstweilen § 21. 17 verglichen werden. Die zweite Bemerkung: die Inhalte sollen verknüpft sein mit Passivität, die Formen mit Spontaneität. Allein dem pathempirischen Formbegriff zufolge werden wir alle Formen für Gefühle erklären müssen. Dann wird aber natürlich auch die Verknüpfung dieser Gefühle mit dem Gefühl der Spontaneität (somit eine Verbindung gleichartiger Bewußtseinstatsachen) von anderer Art sein müssen als die der Inhalte mit dem Gefühl der Passivität (somit eine Verbindung verschiedenartiger Bewußtseinstatsachen). Und aus diesem Grunde wurde im Texte dieses Paragraphen gesagt, mit den Inhalten sei Passivität verknüpft, in den Formen sei Spontaneität enthalten; denn ein derartiger Unterschied wird sich uns seinerzeit für diese beiden Arten der Verbindung herausstellen. Endlich die dritte Bemerkung: man könnte denken, nur für die Wahrnehmungen hätten wir die Passivität nachgewiesen, nicht auch für die Phantasmen, also auch nicht für alle Vorstellungen. Und gewiß ist der Passivitätscharakter bei den Wahrnehmungen deutlicher ausgeprägt; ja Phantasmen können sogar als Ergebnis eines ausgesprochen aktiven „Besinnens", „Nachdenkens", „Erfindens" usw. auftreten. Indes, nicht auf diese vorbereitenden Prozesse kommt es an, sondern auf die Weise, in welcher der Phantasieinhalt selbst erlebt wird: und dieser steht durchweg und ausnahmslos dem „Ich" als ein Anderes „gegenüber", das ihm „gegeben" ist, während das Gefühl als eine Aeußerung des „Ich" selbst erfahren wird. Eine grüne Fläche (sei sie nun wahrgenommen oder phantasiert) kann immer nur „für mich" da sein, nie ist sie „meine" grüne Fläche; Mitleid dagegen ist nie bloß „für mich" da, denn es ist immer „mein" Mitleid. Auch über diesen Punkt wird übrigens an einer späteren Stelle Näheres und Ausführlicheres beizubringen sein.

Hiemit nun ist erledigt, was an diesem Orte Sachliches zu sagen war; und nur noch eine Anwendung der gewonnenen Gesichtspunkte auf den historischen Stoff bleibt uns übrig.

5) Wie PLATON zuerst die entscheidenden Argumente gegen den ideologischen Formbegriff ausgesprochen hat, so hat er auch zuerst die Apriorität der Formen erkannt. Wunderlich genug freilich ist der Ausdruck, den er für diese Erkenntnis fand. Da er nämlich die Formen metaphysisch als reale Wesenheiten dachte, so ward ihm für unser Wissen um dieselben eine ideologische Formulierung aufgedrängt: sie werden wahrgenommen und phantasiert wie die körperlichen Dinge, nur nicht mit den Sinnen, sondern

mit der Vernunft als einem übersinnlichen Wahrnehmungsvermögen; und infolgedessen wird auch die Apriorität zu einer pränatalen Rezeptivität: vor der Geburt hat die Seele die „Ideen" geschaut (wahrgenommen), und aus Anlaß sinnlicher Eindrücke erinnert sie sich derselben (phantasiert sie), um jene Eindrücke auf sie zu beziehen. So entsteht die Lehre von der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) — wie man sieht, ein höchst wunderbares Produkt kritizistischer Ahnungen, metaphysischer Voraussetzungen und ideologischer Hilfsbegriffe. Die ersteren indes kommen hiebei doch nicht zu kurz, sondern können sogar als das Wesentliche an der ganzen Lehre gelten. Denn unzweideutig wird ausgesprochen: während unseres irdischen Lebens werden die Formbegriffe nicht erworben, sondern von der Geburt her bringt der Geist sie mit, um sie bei passendem Anlaß auf die Wahrnehmungsinhalte anzuwenden. Zweimal hat PLATON diese Ansicht vorgetragen und zu begründen gesucht; und beide Beweise ruhen letztlich auf einem richtigen Grundgedanken. Das Eine Mal [1]) wird die These von der Wiedererinnerung daraus gefolgert, daß der Mensch zu theoretischer (speziell mathematischer) Einsicht nicht bloß durch Mitteilung hingeführt, sondern auch durch geeignete Fragen angeregt werden könne. In dieser Gegenüberstellung des passiven Empfanges und der spontanen Erzeugung von Erkenntnissen meint man förmlich zu fühlen, wie sich der Gedanke durchringen möchte, das Denken sei nicht ein Rezeptivitäts-, sondern ein Reaktionserlebnis — und um so überraschender berührt die abschließende Folgerung, wir müßten jene Erkenntnisse schon vor unserer Geburt gelernt haben; denn so wird schließlich die empirische Rezeptivität doch nur durch eine vorempirische Rezeptivität, statt durch eine empirische Spontaneität ersetzt. Das andere Mal [2]) wird an dem Beispiel der Gleichheit gezeigt, daß wir unser Wissen um die Formen (genauer: um alle Prädikate, denen „Ideen" entsprechen) nicht aus der Wahrnehmung schöpfen können, weil die Objekte der Wahrnehmung uns dieselben nie in völliger Reinheit zeigen, sondern nur in verschiedenen Graden der Annäherung — Grade der Annäherung, die wir als solche nur unter der Voraussetzung beurteilen können, daß uns die Formen selbst in ihrer Reinheit schon bekannt sind. „Ehe wir also anfingen, zu sehen, zu hören und andere Qualitäten zu perzipieren, mußten wir ein Wissen von der Existenz der Gleichheit selbst gewonnen haben, um imstande zu sein, die gleichen Wahrnehmungsdinge auf sie zu beziehen (εἰ ἐμέλλομεν ἀνοίσειν) .... Allein gleich nach unserer Geburt sahen wir, hörten wir, und perzipierten die anderen Qualiläten .. Folglich mußten wir noch vorher das Wissen von der Gleichheit gewonnen haben .... Somit scheint es notwendig, daß wir es noch vor der Geburt gewannen". Und obwohl hier ohne Zweifel die produktive Kraft der Phantasie einigermaßen unterschätzt wird, auch Gesichtspunkte der Wertlehre nicht zum Vorteil der Erörterung sich einmischen; so ist doch soviel richtig, daß in der Tat die Bestimmtheit der Formbegriffe eben wegen des reaktiven Charakters der Formerlebnisse durch ihre unvollkommene Realisierung an den äußern Objekten sehr wenig beeinträchtigt wird: einmal, weil die Deutlichkeit eines Formerlebnisses, z. B. des Gleichheitsbewußtseins, gar nicht dadurch aufgehoben wird, daß wir auf dieselben Objekte außer mit ihm auch noch mit einem andern Formerlebnis, z. B. dem Verschiedenheitsbewußtsein, reagieren (wir sagen dann aus, die Objekte seien gleich und verschieden, insofern sie das Eine und das andere Erlebnis in uns auslösen); sodann, weil das Formerlebnis (z. B. das Bewußtsein der geradlinigen Bewegung) oft auch da für sich allein von uns realisiert werden kann, wo das Objekt ebensowohl auch zu anderen Formerlebnissen den Anlaß geben könnte (da wir z. B. Auge oder Hand geradlinig eine Linie verfolgen lassen können, die bei genauerer Untersuchung sich als eine gebrochene oder gekrümmtr erweist, so daß hier allerdings „das unvollkommen Gerade" in ganz natürlicher Weise auf die „Geradheit an sich" bezogen werden kann).

[1]) Men. p. 85 b ff. [2]) Phaed. p. 74 a ff.

Ist so PLATON der Urheber des Aprioritätsbegriffes, so liegt eine eigentümlich-ironische Fügung darin, daß gerade ein Bild, dessen er zuerst sich bedient hat, zum Stichwort des extremen Aposteriorismus geworden ist. Dieses Bild ist der Vergleich des Geistes mit einem leeren Blatt. PLATON verwendet es [1]) ganz unbefangen und absichtslos, um das Wesen des Gedächtnisses zu erläutern: die Eindrücke, meint er, haften im Geiste wie die Schriftzüge in der Wachstafel. Schon ARISTOTELES [2]) hat es weniger glücklich gebraucht, ja sogar dadurch seine Stellung zu unserer Frage einigermaßen verdorben. Diese muß im Ganzen dahin charakterisiert werden, daß er sich hinter eine weitmaschige Formel zurückzieht, die ebensowohl die Wahrheit wie den Irrtum durchläßt. Er meint nämlich, die Seele enthalte sowohl Wahrnehmungen als auch Gedanken vor deren aktuellem Eintritte schon potentiell in sich, d. h. sie besitze die Fähigkeit zu ihnen, noch nicht aber sie selbst. Dies ist nun gerade das, was niemand bezweifelt hat, und PLATON am wenigsten; denn wenn der Mensch nicht fähig wäre, zu perzipieren und zu denken, so würde er diese Funktionen auch nicht vollziehen. Die Frage ist vielmehr, ob er zu beliebigen oder nur zu bestimmten Wahrnehmungen und Gedanken fähig sei? Darauf jedoch gibt jene Formel zunächst gar keine Antwort. Allein der Vergleich mit dem leeren Blatt verleiht ihr eine entschiedene Färbung im Sinne der ersten Alternative; denn ein leeres Blatt kann mit beliebigen Zeichen beschrieben werden; ein Apriorist dagegen könnte sich des Bildes nur dann bedienen, wenn er dem leeren Blatt ein solches substituierte, auf dem durch eine gewisse chemische Einwirkung bestimmte Schriftzüge sichtbar werden. Schon LEIBNIZ [3]) hat diese Lehre treffend kritisiert. Er sagt, der Geist habe nicht bloß „die einfache Fähigkeit, Erkenntnisse zu empfangen, oder das passive Vermögen hiezu,

[1]) Theaet. p. 191 c. [2]) De an. III. 4, p. 429 b 29; vgl. ibid. a 13. [3]) Nouveaux Essays I. 1. 5 u. 11 (WW. V, S. 76 f.); vgl. I. 3. 20 (Ibid. S. 97).

ebenso unbestimmt wie jenes des Wachses zur Aufnahme von Zeichen oder das des leeren Blattes zur Aufnahme von Buchstaben", sondern er habe „eine ebensowohl aktive als passive Disposition, sie aus seinem eigenen Wesen zu erzeugen". Und diese „Disposition, Eignung und Präformation, welche unsern Geist bestimmt", unterscheidet sich von „einer bloßen Fähigkeit, die nur in dem Vermögen des Empfangens besteht" ganz ebenso, wie es „einen Unterschied gibt zwischen den beliebigen Gestalten, die man einem Stein oder Marmor verleihen kann, und jenen, welche seine Adern schon umreißen oder doch zu umreißen vermögen, wenn der Arbeiter sie auszunützen versteht".

Ganz zweifellos scheint der Aposteriorismus, und auch die entsprechende Verwendung unseres Gleichnisses, bei den Stoikern zu sein. Denn hier [1]) wird ausdrücklich gesagt, das Beschreiben der Seelentafel erfolge ursprünglich allein durch die Wahrnehmungen, und erst aus diesen entwickelten sich (durch Vermittlung der Phantasmen) die Begriffe. Und wenn unter diesen Begriffen einige als „vorgreifende" (προλήψεις) bezeichnet werden, so soll damit ihre Apriorität, nicht etwa gegenüber den Wahrnehmungen, sondern nur gegenüber der bewußten, wissenschaftlichen Begriffsbildung ausgedrückt werden. Denn wir hören, während die „Begriffe im engeren Sinne" (welche ἔννοιαι καλοῦνται μόνον) durch „unsere Unterweisung und Bemühung" sich entwickelten, entstünden jene „vorgreifenden" Begriffe „auf die angegebene Weise" (nämlich aus den Wahrnehmungen) „natürlich und kunstlos". Aus den auf diese Weise bei allen Menschen gleichförmig sich entwickelnden „gemeinsamen Begriffen" (κοιναὶ ἔννοιαι) scheint, vielleicht nach dem Vorgange des PHILON v. Larissa [2]), erst CICERO [3]) wieder angeborene Ideen im eigentlichen Sinne gemacht zu haben, ohne jedoch deren Natur anders als durch einen Vergleich mit angeborenen körperlichen Anlagen sowie durch die allgemeine Bemerkung zu bestimmen, der Mensch werde mit Keimen zu den wichtigsten theoretischen und praktischen Erkenntnissen geboren (*parvae notitiae rerum maximarum; elementa, semina virtutis* usw.). Der Aposteriorismus der Stoa selbst dagegen kann nach dem Gesagten kaum bezweifelt werden; — sehr wohl jedoch ihre innere Konsequenz. Denn wo bleibt jetzt jene „Zustimmung" (συγκατάθεσις), von der wir oben gehört haben, daß sie schon zu jeder „Wahrnehmung" erfordert werde? Das wäre doch eine wunderbare Wachstafel, die nur mit ihrer eigenen Einwilligung beschrieben werden könnte! Die reaktiven Seelenfunktionen ihrer eigenen Psychologie hat daher die Stoa an diesem Punkte vollständig ignoriert.

Dennoch ist es genau diese widerspruchsvolle Position, in der wir unser Problem in der neueren Zeit bei LOCKE wiederfinden. Sein Kampf gegen die „angeborenen Prinzipien" und, als deren Voraussetzungen, gegen

[1]) Frg. 83 (Arnim II). [2]) Cicero, Acad. pr. II. 11. 34. [3]) De fin. V. 21. 59; vgl. Tusc. III. 1. 2; de nat. deor. II. 4. 12.

die „angeborenen Ideen" ist ja berühmt, verdiente aber vielleicht noch mehr, berüchtigt zu sein; denn an Mißverständnis der Gegner und Widersprüchen mit sich selbst ist hier so ziemlich alles Erdenkliche geleistet. Nur die Zeitverhältnisse, der vielfache Mißbrauch der gegnerischen Lehre und namentlich ihre Pervertierung zu theologischen Zwecken machen die Orientierung seiner Gedanken überhaupt verständlich. Und schon LEIBNIZ [1]) hat in diesem Sinne zur Rechtfertigung seines Gegners gesagt: „Ich denke mir, er bemerkte, daß man unter dem Namen angeborener Prinzipien häufig seine Vorurteile vorträgt und sich der Mühe der Diskussion entziehen will; und dieser Mißbrauch wird seinen Eifer gegen jene Voraussetzung eingegeben haben. Es wird seine Absicht gewesen sein, die Trägheit und oberflächliche Denkweise derjenigen zu bekämpfen, die unter dem scheinbaren Vorwande angeborener Ideen und dem Geiste von Natur eingegrabener Wahrheiten (dem wir leicht unsere Zustimmung geben) die Aufsuchung und Prüfung der Quellen, der Verbindungen und der Sicherheit unserer Erkenntnisse vernachlässigen .... Allein durch seinen sonst löblichen Eifer scheint er sich zu weit haben fortreißen zu lassen." In der Tat! Und einige Proben seiner Argumentation, die wir nach Möglichkeit nur der uns hier allein interessierenden Erörterung über angeborene Ideen entnehmen, mögen dies belegen. Sein großes, immer wiederkehrendes Argument gegen den Aprioriismus ist die Berufung auf den Umstand, daß [2]) „Kinder und Idioten nicht die geringste Auffassung oder das geringste Verständnis" für Prinzipien wie den Satz des Widerspruches zeigen, daß [3]) „wir bei aufmerksamer Beobachtung neugeborener Kinder wenig Grund zu der Annahme finden, daß sie viele Ideen mit sich auf die Welt bringen", daß [4]) wohl niemand behaupten werde, Ideen wie Unmöglichkeit und Identität seien „bei den Kindern die ersten und gingen allen erworbenen voraus". Aber hat dies je irgend wer behauptet? Ich berufe mich zum Beweis des Gegenteiles absichtlich zunächst auf einige neuere Autoren. Von den Instinkten z. B. hat RIBOT [5]) „Angeborenheit" (innéité) ausgesagt, und dies dahin erläutert: „Das will nicht sagen, daß sie in der Stunde der Geburt sich zeigen, sondern daß sie vor der Erfahrung [ihrer Befriedigung?] vorhergehen und nicht gelernt werden; daß sie fertig auftreten, sobald ihre Daseinsbedingungen vorhanden sind." Und er fügt eine Bemerkung hinzu, die vielleicht selbst LOCKE zu denken gegeben hätte: daß nämlich auch ein so spät auftretender Instinkt wie der der Sexualität deswegen nicht weniger angeboren sei. In demselben Sinne hat sich auch SPENCER [6]) geäußert. Ja selbst ein so treuer Anhänger von LOCKE wie VOLTAIRE hat [7]) seine Bedenken gegen diese Argumentation nicht unterdrücken können und gemeint, auch der Bart komme ja wohl dem Menschen nicht von außen zu — und zeige sich

[1]) Nouv. Ess. I. 1. 1 (WW. V, S. 67). [2]) Essay I, 2. 5 (WW. I, S. 14). [3]) Ess. I. 4. 2 (Ibid. S. 54). [4]) Ess. I. 4. 3 (Ibid. S. 55). [5]) Psych. des Sent. S. 202 f. [6]) Psych. IV. 8. 216 (I. S. 493 f.). [7]) Lettre à Frédéric, Cirey, Octobre 1737 (WW. LXX, S. 161).

doch nicht an den neugeborenen Knaben. Indes, auch schon zu LOCKES Zeiten war die Meinung der Aprioristen keine andere. Denn DESCARTES [1]) sagt ausdrücklich: „Niemals habe ich geschrieben oder gedacht, der Geist bedürfe angeborener Ideen, die irgend etwas anderes wären, als seine Fähigkeit zu denken (*facultas cogitandi*). Vielmehr, da ich bemerkte, daß ich gewisse Gedanken besitze, die weder von den äußeren Dingen noch von dem Entschluß meines Willens herrühren, sondern allein von meinem Denkvermögen; und in der Absicht, die Vorstellungen oder Begriffe (*ideas vel notiones*), welche die Inhalte (*formae*) dieser Gedanken sind, zu unterscheiden von denjenigen, die von außen kommen, und von denjenigen, die willkürlich gebildet werden (*ab aliis adventiciis aut factis*); habe ich sie angeboren genannt: in demselben Sinne, in dem wir sagen, in gewissen Familien werde der Edelmut angeboren, in anderen aber gewisse Krankheiten, wie die Gicht ...; nicht als ob deswegen die Kinder dieser Familien an diesen Krankheiten schon im Mutterleibe litten, sondern weil sie mit einer gewissen Anlage oder Fähigkeit (*dispositione vel facultate*), sie sich zuzuziehen, geboren werden." LOCKE nun hat wohl auch eine Ahnung, daß die Apriorität eines Begriffes vielleicht doch nicht sein Vorkommen bei einem neugeborenen Kinde bedeute; allein, meint er [2]), wenn sie nichts anderes besagen soll als die Fähigkeit (*capacity*), ihn zu bilden, dann wären ja alle Begriffe angeboren — welches gerade so ist, als ob jemand dem DESCARTES entgegenhielte, der Scharlach sei in demselben Sinne eine angeborene Krankheit wie die Gicht; denn auch ihn könne man nicht bekommen, ohne dazu fähig zu sein. Auch daß der Mensch aus einem äußeren Anlaß, z. B. Mitteilung oder Unterricht, eine Idee oder ein Prinzip zuerst erfasse, führt er [3]) als ein Argument gegen ihre Apriorität an, da doch PLATON an eben diese Fälle seine Lehre angeknüpft hatte, wie sie denn auch LEIBNIZ [4]) bereitwillig anerkennt. Ebenso scheint es ihm eine äußerst gelungene *reductio ad absurdum*, daß die Gegner folgerecht nicht nur die Zahlbegriffe [5]), sondern sogar die ganze Arithmetik [6]) für angeboren erklären müßten, während doch gerade die Apriorität der Mathematik von PLATON bis KANT ein Hauptabsehen des Apriorismus gewesen ist, und auch LEIBNIZ in seiner Entgegnung [7]) ausdrücklich behauptet hat, die ganze Mathematik sei „angeboren", nämlich „in dem Sinne" des Gegensatzes der „reinen Begriffe" (*idées pures*) zu den „Bildern der Sinne" (*phantômes des sens*) — und ganz gewiß lassen sich Zählen, Addieren usw. nicht als ein „Empfangen" von sinnlichem Stoffe deuten. Auch das werden wir schwerlich als einen treffenden Hieb ansehen können, wenn LOCKE [8]) fragt, ob etwa auch die Begriffe der Unmöglichkeit und Identität angeboren seien, und werden es sehr natürlich finden, daß LEIBNIZ [9]) diese Frage unbedenklich bejaht hat; denn wenigstens

[1]) Notae in programma, ad art. 12. [2]) Essay I. 2. 5 (I. S. 15). [3]) Ess. I. 2. 21 (Ibid. S. 25). [4]) Nouv. Ess. I. 1. 23 (WW. V, S. 70). [5]) Ess. I. 4. 6 (WW. I, S. 57). [6]) Ibid. I. 2. 18 (Ibid. S. 23). [7]) Nouv. Ess. I. 1. 5 (WW. V, S. 73). [8]) Essay I. 4. 3 (I, S. 55). [9]) Nouv. Ess. I. 3. 3 (WW. V, S. 93).

in Bezug auf den zweiten derselben erinnern wir uns ja (aus § 19. 2), wie wenig sein „Erwerb" sich nachweisen ließ, und auch hinsichtlich des ersten werden wir ein glücklicheres Ergebnis dieses Versuches kaum erwarten. Sagt LOCKE [1]) endlich gar, an dem Begriff der Substanz zeige sich die Unhaltbarkeit des Apriorismus am allerdeutlichsten, denn dieser werde allerdings weder durch Sensation noch durch Reflexion erworben, allein dies habe denn auch zur Folge, daß wir bei diesem Worte überhaupt nichts dächten als „etwas, wovon wir keine einzelne, deutliche und bestimmte Vorstellung haben, und was wir für das Substrat oder die Stütze jener Vorstellungen halten, die wir kennen" — so widerspricht er sich selbst, da er ja in eben diesen Worten den Inhalt eines Begriffes (es ist der uns aus § 12. 9 bekannte agnostisch-metaphysische Substanzbegriff) wenigstens annähernd bestimmt, der nach seinem eigenen Zugeständnis nicht „erworben" sein soll. Und treffend erwidert LEIBNIZ [2]): „Ich möchte wohl wissen, woher wir den Begriff des Seins haben könnten, wenn wir nicht selbst ein Seiendes wären, und also das Sein in uns fänden?" Damit gelangen wir jedoch erst zu dem Schlimmsten, nämlich zu jenem Selbstwiderspruch, den LOCKE mit CHRYSIPPOS teilt. Denn so wie dieser die συγκατάθεσις, so hat jener über seinem Aposteriorismus die Ideen der „Reflexion" vergessen, und LEIBNIZ [3]) hat ihm dies mit vollem Rechte vorgehalten. Es würde LOCKE nichts helfen, sich demgegenüber auf den Standpunkt zu stellen, die „Ideen" der Reflexion seien bloß eine Erfahrung von den Verstandestätigkeiten, und da wir diese vor ihrem Eintreten nicht vorherwüßten, so seien eben auch jene Ideen erworben. Denn was sind denn die Verstandestätigkeiten selbst? Sollten wir ein Bewußtsein von ihnen erst nach ihrem Eintreten, nämlich durch „innere Wahrnehmung" erhalten, so müßten sie an sich selbst unbewußt sein — könnten dann aber offenbar auch nicht wahrgenommen werden. Werden sie dagegen erlebt, auch ehe sie „wahrgenommen" wurden, oder fällt ihr Wahrgenommenwerden mit ihrem Erlebtwerden schlechthin zusammen (beides ist denkbar, das letztere die meist verbreitete, das erstere die der Wahrheit näher kommende Auffassung), dann fehlt ihnen offenbar jeder rezeptive Charakter, und damit schwindet auch jedes Recht, hier von einem „Erwerben" zu sprechen. Denn nichts anderes ist ja die Meinung des Apriorismus, als daß die angeborene Natur des Menschen unter gewissen Bedingungen ein bestimmtes Erlebnis produziere; und eben dies findet statt, wenn er in der Tat auf gewisse Eindrücke mit Akten des Denkens, Glaubens, Zweifelns etc. reagiert, und zugleich diese Akte als solche erlebt. Dieser Widerspruch ist denn auch so handgreiflich, daß er keineswegs allein von aprioristischer Seite aufgedeckt worden ist. Vielmehr war es nur die verdiente Nemesis, daß gerade ein radikaler Aposteriorist (der dies als extremer Ideolog auch ohne Inkonsequenz sein konnte) ihm denselben zum Vorwurf gemacht hat.

[1]) Ess. I. 4. 18 (I, S. 68). [2]) Nouv. Ess. I. 1. 23 (WW. V, S. 71). [3]) Nouv. Ess. I. 1. 23 und 11 (Ibid. S. 71 und 77).

Denn CONDILLAC sagt, wo er die Lehre LOCKES von der Reflexion bekämpft [1]), dieser „scheine die Verstandestätigkeiten wie etwas Angeborenes (*comme quelque chose d'inné*) betrachtet zu haben" — gewiß ein Zeugnis aus berufenem Munde, mit dem dieser Teil unserer Auseinandersetzung passend abgeschlossen werden mag.

Allein schon war die Axt an die Wurzel des Apriorismus gelegt. Wir erinnern uns ja: wenn es das Kennzeichen einer angeborenen „Idee" sein soll, daß der Mensch sie auf Grund seiner angeborenen Natur unter gewissen Bedingungen aus sich erzeugt, so trifft dasselbe letzlich auf die Vorstellungsinhalte ebenso zu wie auf die Formen, und dann verliert die Unterscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen ihren Sinn. Daß sich dies jedoch so verhalte, muß erkannt werden, sobald irgendwelche Empfindungsqualitäten nicht mehr als reale Eigenschaften der äußeren Dinge, sondern als Ergebnisse der menschlichen Reaktion auf diese gelten, wie dies seit PARMENIDES und DEMOKRIT im Gegensatze zu den „primären" mit den sogenannten „sekundären" Eigenschaften der Fall gewesen ist. LOCKE nun war diese letztere Unterscheidung gewiß nicht unbekannt. Hat er doch [2]) als Erster eben diese Bezeichnungen auf sie angewandt, und z. B. die Farbe ausdrücklich für eine „sekundäre" Eigenschaft erklärt, d. h. für eine „solche, die in Wahrheit an dem Objekte gar nicht vorhanden ist" (*such which in truth are nothing in the objects themselves*). Man möchte daher glauben, die Einsicht, daß die Farbenempfindung nicht einfach von außen „erworben" werde, hätte ihm ziemlich nahegelegen. Allein er ist von ihr so himmelweit entfernt, daß er vielmehr seine Polemik gegen die angeborenen Prinzipien mit den emphatischen Worten einleitet [3]): „Ich denke, jedermann wird ohne weiteres zugeben, daß es eine Ueberhebung wäre, wollte man annehmen, die Ideen der Farben könnten einem Wesen angeboren sein, dem Gott das Gesicht und damit das Vermögen verliehen hat, sie durch die Augen von den äußeren Objekten zu empfangen" (*to receive them by the eyes from external objects*)! Indes, schon hatte ein Anderer und Größerer tiefer gesehen. DESCARTES nämlich sagt [4]), die Gegner redeten so, „als ob das Denkvermögen durch sich selbst gar nichts leisten und nichts wahrnehmen oder denken könnte, als was es durch Beobachtung der Objekte oder durch Mitteilung, also von den Sinnen empfängt. Dies aber ist so falsch, daß vielmehr umgekehrt derjenige, der bedenkt, worauf unsere Sinne sich erstrecken, und was eigentlich das ist, was sie dem Denkvermögen darbieten können, gestehen muß, daß uns von ihnen die Idee gar keines Objekts, so wie wir sie denken, dargestellt wird; so daß sich an unseren Ideen nichts findet, was ... dem Geiste nicht angeboren wäre — ausgenommen allein jene Umstände, welche auf die Erfahrung Bezug haben, nämlich unsere Urteile, durch die wir diese oder jene, unserm Denken eben gegenwärtigen

[1]) Extrait raisonné (Oeuvres III, S. 469). [2]) Essay II. 8. 10 (WW. I, S. 112). [3]) Essay I. 2. 1 (WW. I, S. 13). [4]) Notae in programma, ad art. 13.

Ideen auf gewisse äußere Dinge beziehen: nicht als ob diese Dinge jene Ideen selbst durch die Sinneswerkzeuge dem Geiste einflößten, sondern insofern sie ihm doch etwas einflößen, was ihm den Anlaß gibt, jene Ideen, auf Grund einer ihm angeborenen Anlage, vielmehr jetzt als zu einer andern Zeit zu erzeugen. Es wird nämlich von den äußern Objekten durch die Sinneswerkzeuge an unsern Geist nichts anderes herangebracht als gewisse materielle Bewegungen ...; aber sogar auch diese Bewegungen, und die aus ihnen sich ergebenden Gestalten, stellen wir nicht so vor wie sie in den Sinnesorganen vor sich gehen ....; woraus folgt, daß auch die Ideen der Bewegungen und Gestalten uns angeboren sind. Und um so mehr müssen die Ideen der Schmerzen, Farben, Töne und dergleichen uns angeboren sein, wenn der Geist aus Anlaß gewisser materieller Bewegungen sie sich darstellen kann, da sie doch keinerlei Aehnlichkeit mit jenen materiellen Bewegungen haben." Dies ist ja nun ganz richtig, allein es verwischt den unleugbaren Unterschied zwischen Inhalts- und Form-Erlebnissen; und noch näher unserer Auffassung steht daher LEIBNIZ [1]), der zwar gleichfalls behauptet, „daß alle Gedanken und Tätigkeiten unseres Geistes aus seinem eigenen Wesen (*de son propre fonds*) hervorgehen, ohne daß sie ihm durch die Sinne gegeben werden könnten", jedoch sogleich hinzufügt, jene Unterscheidung sei dennoch nicht wertlos, denn „in einem gewissen Sinne" könne man doch sagen, daß die äußerenSinne einen Teil unsererer Gedanken bedingen, während wir einen andern Teil in uns selbst vorfänden. Hier vermissen wir nur mehr Eines: nämlich die Erklärung dieses „gewissen Sinnes" durch den Gegensatz rezeptiver und reaktiver Erfahrung und die Zurückführung dieses Gegensatzes auf den zwischen den Gefühlen der Spontaneität und Passivität — eine Erklärung und Zurückführung freilich, die LEIBNIZ gewiß sehr fern lag, da er bei jener relativen Anerkennung einer Rezeptivität vielmehr offenbar an die „prästabilierte Harmonie" gedacht hat.

Diesem Standpunkte gegenüber bedeutet die Auffassung des Aprioritätsbegriffes bei KANT einen merklichen Rückschritt; und zwar zeigt sich dieser darin, daß jener Unterschied zwischen dem rezeptiven Charakter der Vorstellungsinhalte und dem reaktiven Charakter der Formen, den (sofern er auf reelle Vorgänge der Rezeption und Reaktion gegründet wird) LEIBNIZ bereits als einen relativen erkannt und DESCARTES sogar gänzlich geleugnet hatte, bei KANT wieder als ein absoluter erscheint. Dies wird vielleicht am deutlichsten werden, wenn wir das Wichtigste aus jenem kurzen Abschnitte der Einleitung seines Hauptwerkes hier wiedergeben, der die Ueberschrift trägt: „Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis". Da heißt es [2]): „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst

[1]) Nouv. Ess. I. 1. 1 (WW. V, S. 66 f.). [2]) Kr. d. r. Vern., 2. Auflage (WW. II, S. 695 f.).

zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verbinden oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat". Man nenne jedoch solche „von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige" Erkenntnisse *a priori*, und unterscheide sie „von den empirischen, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung haben". „Von den Erkenntnissen *a priori* heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist." Hier ist der Begriff der Apriorität an sich ganz einwandfrei formuliert und keinen LOCKEschen Mißdeutungen ausgesetzt; und was wir beanstanden, ist nur, daß seine Anwendbarkeit auf die „Eindrücke der Sinne" KANT hier und in seinem ganzen Systeme durchaus entgangen ist: immer bleiben ihm die Empfindungsqualitäten ein gegebener Stoff, obwohl er doch gar nicht daran denkt, daß sie den unerkennbaren „Dingen an sich" zu verdanken wären, und er sich daher bei der leisesten Besinnung hätte sagen können, daß sie ganz ebenso wie die Anschauungsformen und Kategorien aus der Spontaneität des „Gemütes" und somit auch aus dessen eigentümlicher und angeborener Organisation entspringen müssen. Und zwar hätte er dies alles sehen können, auch ohne das „Ding an sich" zu verleugnen und zu einem absoluten Idealismus überzugehen; denn dieses „Ding an sich" kann doch dem „Gemüt" die Empfindungsqualitäten nicht geben, sondern es höchstens zu ihrer Produktion veranlassen, und diese Reiz-Funktion kommt ihm ja doch auch in Bezug auf die Anwendung der Anschauungsformen und Kategorien zu, ohne daß diese deswegen zu einem „gegebenen Stoffe" würden. Wirklich hat sich die Einsicht, die wir bei KANT vermissen, später auch solchen Denkern aufgedrängt, die ihm in ontologischer Hinsicht recht nahe stehen. Denn weder HERBART noch AVENARIUS zweifeln an dem objektiven Dasein äußerer Dinge („Realer", bezw. „Umgebungsbestandteile"); und doch faßt jener [1]) gerade die „Empfindungen" als „Selbsterhaltungen der Seele" gegen äußere „Störungen" auf, und auch dieser [2]) läßt nicht nur die „Charaktere" (Gefühle), sondern auch die „Elemente" (Vorstellungen) von den „Schwankungen", d. i. [3]) den „Behauptungen" des Zentralnervensystems gegen äußere Reize, abhängen. Psychologisch begreiflich indes ist es allerdings, daß der absolute Idealismus besonders leicht dahin gelangen konnte, diese Inkonsequenz zu beheben; denn wenn Alles vom Ich produziert wird, so bleibt ja nichts übrig, demgegenüber dieses sich rezeptiv verhalten könnte.

[1]) Allg. Metaph. § 236 (WW. IV, S. 142). [2]) Kr. d. r. Erf. II, S. 17. [3]) Ibid. I, S. 64.

In der Tat ist FICHTE an diesem Punkte ohne Zweifel über KANT hinausgekommen. Alles ist vom Ich gesetzt, produziert; folglich verhält sich dasselbe Allem (Inhalten wie Formen) gegenüber reaktiv; allein Alles tritt nun auch dem Ich wieder gegenüber als ein Gesetztes, Produziertes; folglich verhält es sich auch Allem (Formen wie Inhalten) gegenüber rezeptiv; man kann deshalb von Allem ebensowohl sagen, daß es angeboren, rein und apriorisch wie daß es erworben, empirisch und aposteriorisch sei. Diese Gedanken, welche SCHELLING [1]) ziemlich unverändert wiederholt hat, finden sich vielleicht am klarsten ausgesprochen in den köstlichen „Annalen des philosophischen Tones" [2]). Sie enthalten eine sehr glückliche Polemik gegen den Begriff des „gegebenen Stoffes" [3]) und gegen das „Glaubensbekenntnis der Kantianer" [4]), welches laute: „Alles, was im Bewußtsein vorkommt, ist einzuteilen in zwei Hauptbestandteile: einiges ist *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüte vorhanden . . ., einiges andere kommt *a posteriori* durch die Erfahrung in uns", und dem gegenüber FICHTE [5]) den Satz vertritt, es sei nichts „*a priori*, das nicht eben darum notwendig *a posteriori* sein müsse", und es könne nichts „*a posteriori* sein, außer darum, weil es *a priori* ist". Freilich ist seine Meinung hiebei auch die, es könnten die Vorstellungsinhalte, eben weil sie *a priori* seien, ebensowohl aus dem Wesen des Ich deduziert werden wie KANT dies für die Formen zu leisten versucht hatte; und in diesem Sinne bekennt er sich [6]) stolz dazu, „Luft und Licht *a priori* deduziert" zu haben; während wir meinen, daß das Eine ebenso unmöglich ist wie das andere, nämlich ebenso unmöglich wie aus der Erde die Schwerkraft, aus der Materie die Gravitation und überhaupt aus dem Tätigen seine Tätigkeit, aus einem Wesen die Gesetze seiner Wirkung zu deduzieren. Den Sätzen dagegen, in denen jene „Annalen" gipfeln [7]), können wir im wesentlichen zustimmen: Der Mensch setzt eine Welt, und findet sie als eine gesetzte. „Sieht man auf diesen Akt des Findens, so ist alles mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in der Erfahrung da (a posteriori). Sieht man darauf, daß alles in seinem Wesen notwendig gegründet sei, so ist dasselbe a priori."

Wir können dem zustimmen, sage ich. Doch nicht vorbehaltlos, wenn es gilt, das Formproblem zu klären. Denn ganz wie bei DESCARTES ist hier der Unterschied von Form und Inhalt verschwunden, und demselben auch jene relative Bedeutung abgesprochen, die LEIBNIZ mit Recht ihm noch zuer-

[1]) Syst. d. tr. Id. III, Allg. Anmerkg. zur 3. Epoche (WW. 1. III, S. 527 ff.). [2]) WW. II, S. 459 ff. [3]) Ibid. S. 482 ff. [4]) Ibid. S. 476 ff. [5]) Ibid. S. 474. [6]) Ibid. S. 472. [7]) Ibid. S. 478.

kannte. Um indes das Recht dieser Unterscheidung wiederherzustellen, bedarf es nur der Beseitigung einer Aequivokation. Alles ist reaktiv — gewiß, allein nicht in gleicher Weise; denn die Formen heißen so, weil sie ein Ichäußerungsgefühl enthalten, die Vorstellungsinhalte aber, weil es häufig zweckmäßig ist, dem Subjekt (Organismus oder Seele) in Beziehung auf sie ein solches einzulegen. Und Alles ist rezeptiv — doch gleichfalls nicht in demselben Sinne; denn die Vorstellungsinhalte heißen so, weil sie mit einem Gefühl des Erleidens verknüpft sind, die Formen aber, weil sich mit ihnen hinterdrein ein solches Gefühl verknüpfen kann. Diese Gefühle also — Spontaneität und Passivität — begründen letztlich jenen Unterschied, der durch die Begriffspaare Angeboren und Erworben, Rein und Empirisch, Apriorisch und Aposteriorisch nur einen annähernden und ungenauen Ausdruck findet.

§ 33

Dem pathempirischen Formbegriff zufolge ist alle Form Gefühl, so daß im Bewußtsein der gesamte Inhalt der Erfahrung durch Vorstellungen, ihre sämtlichen Formen dagegen durch Gefühle dargestellt werden.

Die Verifikation dieses Begriffes (§ 8) geschieht in derselben Weise, in der oben (§ 15) diejenige des pathempirischen Substanzbegriffes erfolgte.

ERLÄUTERUNG

1) Wir haben zu Beginn dieses Kapitels (§ 28) als Form bezeichnet „alles, was von Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen ausgesagt, jedoch nicht als Inhalt einer Vorstellung aufgezeigt werden kann". Behaupten wir daher jetzt am Ende desselben, alle Form sei Gefühl, so ist damit gesagt, daß alle Aussagen entweder eine Vorstellung oder ein Gefühl zur Grundlage haben. Einen besonderen Beweis für diese Behauptung nun können wir an dieser Stelle nicht erbringen; gleich damals (§ 28. 2) haben wir ja den antezipativen Charakter dieser Erörterung betont. Allein indem wir gezeigt haben, daß Aussagen, welche einer solchen Deutung gewiß recht fern zu liegen scheinen, nämlich solche über Substanz, Identität und die Relationen im allgemeinen, in der Tat durch Gefühle (nämlich durch die Totalimpression, die Ichkontinuität und die Relationsgefühle überhaupt) im Bewußtsein fundiert sind, haben wir ihrer einstweiligen Annahme doch einigermaßen vorgearbeitet; und es muß nun unsern weiteren Untersuchungen überlassen bleiben, zu erweisen, daß derselben Klärung auch alle anderen Formen zugänglich sind. Nicht bewiesen, sondern nur erläutert kann somit unsere These hier werden; und wirklich dürfte es sich empfehlen, über ihre Tragweite noch einiges zu bemerken.

Zunächst: auch sie soll noch in keiner Weise den ontologischen Fragen präjudizieren. Zwar daß wir uns schließlich für transcendente Realitäten, für ein grundsätzlich unerfahrbares Seiendes sollten entscheiden müssen, kann schon jetzt als unwahrscheinlich gelten; allein auch dies nicht mit Rücksicht auf den pathempirischen Formbegriff, sondern lediglich wegen jener oft erörterten Bedenken, die allen metaphysischen Lehren überhaupt im Wege stehen: daß nämlich das grundsätzlich Unerfahrbare nicht dasjenige sein kann, was wir mit unsern Aussagen über empirische Gegenstände oder Zustände meinen. Gänzlich in der Schwebe dagegen bleibt, ob unsere Erfahrung nur auf subjektive Zustände oder auch auf objektive Gegenstände sich erstreckt; denn es ist ja sehr wohl denkbar, und sogar die gewöhnliche Annahme der Praxis, daß wir gerade in unsern Vorstellungen, d. h. Wahrnehmungen und Phantasmen, eine objektive Außenwelt unmittelbar erfassen. Nur Eines will unsere These in dieser Hinsicht ausschließen: daß nämlich neben den Gefühlen noch objektive Vorstellungsinhalte und subjektive Vorstellungsakte als zwei verschiedene Arten von Erfahrungsbestandteilen anerkannt werden müßten. Denn gerade die Vorstellungsinhalte haben wir ja als die Eine große Hauptklasse der Erfahrungsbestandteile aufgezeigt; unterscheidet nun jemand von ihnen noch Akte des Vorstellens (und es liegt uns fern, das Recht dieser Unterscheidung zu bestreiten), so supponiert er in kritizistischer Weise Verstandestätigkeiten; diese aber, wissen wir, gehören zu den Formen und müssen sich daher, unserer These gemäß, als Gefühle erweisen lassen. Wendet nun vielleicht jemand ein, wenn auf solche Art die Vorstellungsinhalte (als Elemente der „Außenwelt") in die objektive Sphäre fielen und neben ihnen nur Gefühle als Erfahrungsbestandteile anerkannt werden dürften, so würde ja die subjektive Sphäre (das Bewußtsein) allein auf die Gefühle eingeschränkt, was doch offenbar absurd sei? Dann erwidern wir: es ist ja gar nicht festgestellt, daß nicht dieselben Elemente beide Sphären konstituieren können; und vielleicht zeigt sich sogar, daß es nur die Verknüpfung mit verschiedenen Gefühlen ist, welche uns dieselben Vorstellungsinhalte bald als Gegenstandsqualitäten, bald als Bewußtseinstatsachen bezeichnen läßt. Und um nun alle diese Möglichkeiten offen zu halten, wurden in diesem Paragraphen zwei terminologische Kautelen beobachtet. Einerseits ward nur gesagt, daß sich die Inhalte und Formen der Erfahrung im Bewußtsein als

Vorstellungen und Gefühle darstellen; denn hiedurch wurde der Eventualität Rechnung getragen, daß ihnen, wo sie nicht als Glieder eines Bewußtseinszusammenhangs erscheinen, auch noch ein anderer ontologischer Wert zukommen möchte; und nur so viel sollte behauptet werden, daß, wo sie in einem solchen Zusammenhang auftreten, die psychologische Analyse (als welche ja in diesem Falle gewiß auf sie anwendbar ist) sie als Vorstellungen und Gefühle nachzuweisen vermöge. Und eben deshalb nun wurde hier auch auf eine Lizenz zurückgegriffen, die wir schon einmal (§ 10. 3) in Anspruch nahmen: die Lizenz nämlich, von Vorstellungen statt von Vorstellungsinhalten zu sprechen. Denn Vorstellungsinhalte brauchen nicht notwendig etwas Psychisches zu sein: es wäre, wie gesagt, denkbar, daß auch ein physisches (eventuell auch ein logisches) Gebilde unmittelbar in einer Vorstellung könnte gegeben sein. Um daher unsere These ganz unzweideutig auf das Bewußtseinsgebiet einzuschränken, reden wir hier von den Vorstellungen selbst und nicht von ihren Inhalten. Denn das Mißverständnis, das nun von anderer Seite her drohen könnte, brauchen wir nach dem eben Ausgeführten hoffentlich nicht mehr zu fürchten: ich meine die Deutung, als handle es sich hier um ein Vorstellen neben dem Inhalte dieses Vorstellens. Vielmehr haben wir oben bemerkt, und wiederholen noch einmal: wenn es ein solches Vorstellen — im Gegensatze zum Vorgestellten — gibt, so wird sichs uns seinerzeit als ein Gefühl herausstellen; hier dagegen verstehen wir unter einer Vorstellung eben den Vorstellungsinhalt selbst, sofern er als Teil eines Bewußtseins vorkommt. Und von den Vorstellungen in diesem Sinne behaupten wir, daß sie mit den Gefühlen zusammen das Erfahrungsbewußtsein erschöpfen. Hierin liegt nun freilich die psychologische These eingeschlossen, daß alle Bewußtseinstatsachen in Vorstellungen einerseits, Gefühle andererseits sich einteilen lassen; und von dieser könnte billig beansprucht werden, daß sie mit jenen psychologischen Gegenthesen sich auseinandersetze, welche in vielfältiger Weise für andere Einteilungen der psychischen Erscheinungen eintreten. Denn bekanntlich zählen Viele neben diesen beiden noch weitere Arten des Bewußtseins, etwa Urteile oder Begehrungen; während Andere wieder die Gefühle in Vorstellungen auflösen wollen, und endlich auch über die Abgrenzung beider Gebiete der lebhafteste Streit herrscht. Indes gedenken wir in einem der nächsten Kapitel auf diese Fragen ausführlicher einzugehen, versparen deshalb auch auf diese Gelegenheit alle genaueren Auseinandersetzungen und bemerken hier nur das folgende.

Daß wir Urteile ebensowenig wie andere Verstandestätigkeiten als eine selbständige Art des Psychischen anerkennen, sondern sie alle auf Gefühle glauben reduzieren zu können, ist schon aus dem Bisherigen klar geworden und wird weiterhin im einzelnen zu erhärten sein. Was jedoch die Stellung der Gefühle zu den Begehrungen und zu den Vorstellungen sowie ihre Abgrenzung gegen die letzteren angeht, so betrachten wir Fragen der Einteilung weniger als Wahrheits- denn als Zweckmäßigkeitsfragen; und es wird daher genug sein, wenn wir in jener angekündigten Erörterung zeigen können, daß es sich für die Zwecke der Weltanschauungslehre empfiehlt, die Gefühle zwar von den Vorstellungen, nicht aber von den Begehrungen zu trennen, und zwischen den beiden ersteren eine bestimmte, unten näher anzugebende Grenzlinie zu ziehen. Dieser späteren Ausführung also überlassen wir alle weitere sachliche Erläuterung zum ersten Teile dieses Paragraphen.

2) AVENARIUS hat den pathempirischen Formbegriff begründet. Mit ausdrücklichen Worten und, was mehr ist, durch die Tat. Denn seine Elemente und Charaktere entsprechen [1]) durchaus dem, was wir hier (aus später zu berührenden Gründen von seinem Sprachgebrauche abweichend) als *Vorstellung* und *Gefühl* bezeichnen. Und die Hauptleistung von AVENARIUS besteht nun in dem (im Detail nicht immer glücklichen) Versuche, die Aussagen von Begriffen wie Sein und Schein, Identität und Verschiedenheit etc., kurz von Formbegriffen, auf die ihnen zu Grunde liegenden Charaktere (das Existential, die Tautote usf.) zurückzuführen. Allein einen großen Teil dieser Untersuchungen zusammenfassend, hat nun AVENARIUS auch selbst erklärt [2]): „Werden die Elemente bez. Elementenkomplexe als das (relativ) Bleibende, die Charaktere als das (relativ) Wechselnde der E-Werte [ausgesagten Erlebnisse] aufgefaßt und, einer vielgeübten Bezeichnungsweise folgend, die Charaktere — als das relativ Wechselnde — die ‚Formen', die Elemente — als das relativ Bleibende — die ‚Inhalte' benannt, so erhält man für die Unterscheidung ausgesagter ‚Erfahrung' die Elemente (bez. Elementenkomplexe) als ‚Erfahrungsinhalte' im engeren Sinne — die Charaktere als ‚Erfahrungsformen'." Und zur Erläuterung fügt er hinzu: „Das als ‚Baum' Bezeichnete kann ebensowohl in der ‚Form' des ‚Angenehmen' oder ‚Unangenehmen', der ‚Dasselbigkeit' oder ‚Andersheit', wie in der ‚Form' des ‚Seins' oder des ‚Scheins', des ‚Anheimelnden' oder des ‚Befremdenden' usw. ‚erfahren' werden." Es ergibt sich hieraus, daß der Begriff der Erfahrungsform sich auch seinem Umfange nach bei AVENARIUS und bei uns im wesentlichen deckt, weshalb wir uns den seinigen — diesen allgemeinen Grundzügen nach — um so rückhaltsloser aneignen können.

[1]) Kr. d. r. Erf. I, S. 16. [2]) Ibid. II, S. 361 f.

Von einer andern Seite her ist F. J. SCHMIDT in einem schon erwähnten außerordentlichen Buche dem pathempirischen Formbegriffe nahegekommen, was freilich erst erkennbar wird, wenn man sich durch einiges terminologische Gestrüpp den Weg gebahnt hat. Zunächst nämlich unterscheidet auch dieser Denker sehr scharf zwischen Inhalten und Formen der Erfahrung, welche er jedoch [1]) statt mit diesen Ausdrücken mit anderen und wohl nicht allzu glücklichen als Bestimmung und Bestimmtheit bezeichnet. Und da er, wie oben (§ 8. 2) erwähnt, der Ansicht ist, daß das „Erfahrungsfaktum" auch dann, wenn von unserm individuellen, dieses Faktum auffassenden Bewußtsein abgesehen wird, als ein „Bewußtseinszusammenhang", somit als ein „Erfahrungsbewußtsein" betrachtet werden müsse [2]), so werden ihm jene Bestimmungen und Bestimmtheiten näher zu Bewußtseins-Bestimmungen und Bestimmtheiten. Dieses „Erfahrungsbewußtsein" jedoch zerfällt nun in ein „Objektsbewußtsein" und in ein „Subjektsbewußtsein" — dieses (als ein psychischer Zusammenhang) ist dasjenige, was die anderen Menschen allein ein *Bewußtsein* nennen, während sie für jenes (als für einen physischen — eventuell auch logischen — Zusammenhang) andere Namen zu gebrauchen pflegen. Indem nun aber SCHMIDT die Bestimmtheiten (Formen) in die „subjektive Erfahrungsart" hinein verfolgt [3]), werden sie ihm durchweg zu Gefühlen: zunächst die Identität [4]), dann die Ichheit [5]); und zuletzt heißt es ausdrücklich [6]): Im Subjektsbewußtsein stellt sich „die Veränderung der Zustandsbestimmtheit als einzelner Gefühlszustand oder kurz als Gefühl dar; die Bestimmung dagegen, die diese Aenderung herbeiführt, kennzeichnet sich dadurch als zuständliche Qualitätsbestimmung und wird als solche Empfindung genannt". Da nun auch wir hier nur behaupten, daß Formen und Inhalte der Erfahrung im Bewußtsein (somit nach SCHMIDTS Terminologie im „Subjektsbewußtsein") sich als Gefühle und Vorstellungen darstellen, so glauben wir, die Uebereinstimmung sei hier so weitgehend und augenfällig als dies zwischen selbständigen Gedankengängen überhaupt erwartet werden kann.

Endlich ist daran zu erinnern, daß LIPPS [7]) zwar, wie wir gesehen haben (§ 32. 2), die Formen in kritizistischer Weise als Apperzeptionsakte auffaßt, als die „unmittelbaren Bewußtseinssymptome" dieser Apperzeptionen jedoch die Gefühle ansieht, und demzufolge auch in der Tat eine große Zahl von Formgefühlen mehr oder weniger zutreffend beschreibt. Und hierin erblicken wir ein doppeltes Zugeständnis. Denn abgesehen von der Aufzeigung dieser einzelnen Formgefühle werden hiemit die „Apperzeptionsakte" *implicite* als unbewußt hingestellt (was selbst bewußt ist, bedarf ja keiner „unmittelbaren Bewußtseinssymptome"); allein dann können sie auch unmöglich einen empirischen Formbegriff fundieren, vielmehr kann dann nur den „Bewußtseinssymptomen" selbst, d. h. den wirklich erlebten Gefühlen, diese Funktion zugeteilt werden.

[1]) Grundzüge S. 95. [2]) Ibid. S. 92 f. [3]) Ibid. S. 195 ff. [4]) Ibid. S. 202. [5]) Ibid. S. 215. [6]) Ibid. S. 230. [7]) FWD, S. 5 ff.

Können wir demnach in Bezug auf unsere These von der Fundierung der Inhaltsbegriffe durch Vorstellungen, der Formbegriffe durch Gefühle nur diese drei Vorgänger namhaft machen, so wird dagegen ihre psychologische Voraussetzung — daß nämlich Vorstellungen und Gefühle die allgemeinsten Arten des Psychischen seien — auch von zahlreichen anderen Denkern und Autoren geteilt. Da wir, wie oben bemerkt, auf diese psychologischen Fragen bald näher werden eingehen müssen, so führe ich hier nur einige, auf diesen gemeinsamen Punkt sich beziehende Zeugnisse an. Als Erster hat wohl HOBBES [1]) die Unterscheidung, welche uns hier beschäftigt, als die grundlegende erkannt. Ihm ist, wie wir (§ 31. 7) gesehen haben, HUME [2]) gefolgt; denn seine „Eindrücke und Vorstellungen" der Sensation einerseits, der Reflexion andererseits, von denen die letzteren noch ausdrücklich als „Leidenschaften, Begehrungen und Gemütsbewegungen" (*passions, desires and emotions*) näher bestimmt werden, drücken genau denselben Tatbestand aus, den auch wir hier im Auge haben. In unserer Zeit endlich ist diese Ansicht fast die herrschende zu nennen. So kennt WUNDT [3]) „zwei Arten psychischer Elemente", nämlich „Empfindungen" und „Gefühle". LIPPS erklärt [4]): „Der Gegensatz der Empfindungsinhalte und der Gefühle ist der elementarste innerhalb der Psychologie." Und ganz kürzlich hat GEYSER [5]) in demselben Sinne „Objekte" und „Affekte" als die „zwei höchsten, unmittelbar voneinander verschiedenen Arten" empirischer „Mannigfaltigkeiten" unterschieden. Wenn indes — LIPPS ausgenommen — alle diese Autoren trotz ihrer Einsicht in die Tatsache, daß andere Bewußtseinstatsachen dem Kosmotheoretiker überhaupt nicht zur Verfügung stehen, und trotz dem offenkundigen Umstande, daß die Erfahrungsformen nicht vorgestellt werden können, doch nicht auf den Gedanken verfallen sind, daß sie gefühlt werden, so kann dies nur entweder an mangelhafter kosmotheoretischer Durchbildung oder aber daran liegen, daß in ihnen kein Bedürfnis nach einem wahrhaft empirischen Formbegriffe lebte: indem die Einen in metaphysischer Weise mit der Annahme außerempirischer Formwesen, Andere in ideologischer Art mit einer Leugnung aller Formen, noch Andere endlich nach dem Schema des Kritizismus mit dem Glauben an im Grunde unbewußte Intellektualfunktionen sich begnügten.

3) Es bleibt uns nun noch die Verifikation (§ 8) des pathempirischen Formbegriffes übrig, und diese gestaltet sich insofern besonders lehrreich, als wegen der großen Allgemeinheit des Formbegriffes die einzelnen Denkrichtungen hier ihrem eigentlichen Wesen nach sich enthüllen.

Wir haben gesehen, daß für den Animismus die Form sich darstellt als Innenleben der Objekte, somit als ein in den Vorstellungs-

[1]) De corp. IV. 25. 12 (Opp. Lat. I. p. 331). [2]) Treatise I. 2 (I. S. 316 f.). [3]) Grundriß S. 33 f. [4]) Selbstbewußtsein S. 16. [5]) Psycholog. S. 6.

inhalten resp. in deren Komplexen endopathisch erlebtes Bewußtsein, und speziell als ein ihnen eingelegtes Gefühl. Hierin liegen zwei Thesen:

1. Die Form ist Gefühl;
2. Die Form ist im Inhalt.

Von diesen zwei Thesen muß auf unserem Standpunkte die erste als zweifellos richtig gelten; die zweite aber erscheint wenigstens so lange falsch, als wir auf einer Stufe der ontologischen Betrachtung bleiben, für welche der Inhalt, sofern er ein Objekt konstituiert, außer uns, das Gefühl dagegen, das unser Bewußtsein konstituiert, in uns ist. Eine etwaige spätere Berichtigung dieser Betrachtungsweise uns vorbehaltend müssen wir also einstweilen sagen: mit der ersten These hat der Animismus recht, mit der zweiten unrecht.

Was tut nun die Metaphysik? Sie sieht, daß dem animistischen Formbegriff ein Fehler anhaftet (die Form ist nicht ein Gefühl im Inhalt); allein um diesen zu beseitigen, schlägt sie einen sehr verkehrten Weg ein: sie verwirft nämlich die erste (richtige) These, während sie die zweite (unrichtige) festhält. Sie sagt: die Form ist allerdings etwas in dem Inhalt, jedoch kein Gefühl, überhaupt kein Bewußtsein, sondern etwas schlechthin Unerfahrbares. Dies sagt sie, um der Naturwissenschaft den Begriff des fühlenden Dinges aus dem Wege zu räumen: indes, dies hätte sie ebenso gut erreicht, wenn sie das Gefühl aus dem Ding in das Ich zurückgenommen hätte. Sie bietet daher der Naturwissenschaft gar nicht mehr als der Pathempirismus; doch sie bietet dafür der Psychologie unendlich viel weniger. Denn dem Psychologen sind die Gefühle durchaus vertraute Gebilde; und wenn deshalb diese die Formaussagen fundieren, so kann er über den Sinn derselben keinen Augenblick im Zweifel bleiben. Dagegen die unerfahrbaren Formwesen können überhaupt kein psychologisches Datum sein (sie könnten im Bewußtsein höchstens repräsentiert sein durch den negativen Begriff *Unerfahrbar*, und dieser kann den Aussagen über einzelne Formen schon deshalb nicht als psychologische Grundlage dienen, weil er ja für alle Formen derselbe ist.) Sie können demnach auch nicht den eigentlichen Sinn jener Aussagen darstellen. Um aber die Gestalt zu verstehen, welche in den ideologischen Theorien der Kampf gegen diesen Fehler annimmt, müssen wir erst den metaphysischen Formbegriff noch einmal formulieren. Dem Animismus war die Form Gefühl. Dies bestreitet die Metaphysik. Allein es gibt keine anderen Erfahrungsbestandteile als Gefühle und Vorstellungsinhalte. Die Leugnung des animistischen Formbegriffes ist mithin im Grunde äquivalent der Behauptung: die

Formen sind Vorstellungsinhalte. Indes, unter den Vorstellungsinhalten, die wir erfahren, lassen sich die Formen nicht nachweisen. Daraus schließt die Metaphysik: die Formen sind unerfahrbare Vorstellungsinhalte; somit, da die Vorstellungsinhalte Dinge konstituieren, unerfahrbare Dinge, Dinge in oder hinter den Dingen der Erfahrung. Man kann daher den metaphysischen Formbegriff in drei Thesen auflösen:

1. Die Form ist ein Inhalt;
2. Die Form ist von den erfahrbaren Inhalten verschieden;
3. Die Form ist etwas Unerfahrbares.

Von diesen 3 Thesen ist allein die zweite richtig; denn das Gefühl ist in der Tat von den erfahrbaren Inhalten verschieden. Die erste und die dritte dagegen sind falsch: das Gefühl ist weder ein Inhalt noch etwas Unerfahrbares.

Wie verhält sich nun die Ideologie? Sie verwirft die dritte (falsche) These, und postuliert: die Form muß etwas Erfahrbares sein, wenn sie überhaupt etwas sein soll. Sie verwirft weiter die zweite (richtige) These; denn es ist ihr unzweifelhaft, daß einzig und allein Inhalte erfahrbar sind; und so behauptet sie: die Form kann von den erfahrbaren Inhalten nicht verschieden sein, wenn sie überhaupt etwas sein soll. Sie acceptiert demnach schließlich die erste (falsche) These mit diesem Zusatze und lehrt: die Form ist entweder ein (erfahrbarer) Inhalt oder überhaupt nichts. Hiedurch meint sie der Psychologie zu dienen, die sie jedoch in Wahrheit verdirbt; denn die Gefühle lassen sich nun einmal unter den Vorstellungsinhalten nicht aufzeigen — während der Pathempirismus gerade in ihnen ein vollkommen befriedigendes psychologisches Fundament der Formaussagen nachzuweisen vermag. Und eben deswegen wird sie schließlich zu der zweiten Alternative, zur Leugnung der Formen, hingetrieben. Dadurch aber kollidiert sie mit der Praxis. Denn diese operiert fortwährend mit den Formaussagen und kann deshalb deren Sinnlosigkeit nicht zugeben. Die Ideologie nun hat sich in diesen Widerspruch verwickelt, gerade indem sie den Irrtum der Metaphysik recht gründlich vernichten wollte. Denn um den Begriff einer außerempirischen Form Ein für allemal zu widerlegen, hatte sie die Frage aufgeworfen: woher stammen denn unsere Begriffe? Und diese Frage hatte sie vorschnell dahin beantwortet: alle unsere Begriffe stammen aus der Sinneswahrnehmung und den sie reproduzierenden Phantasmen, mithin aus der rezeptiven Erfahrung. Es läßt sich deshalb ihr Formbegriff in folgende 4 Thesen zerlegen:

1. Die Form ist entweder erfahrbar oder überhaupt nichts;
2. Es gibt aber keine andere als rezeptive Erfahrung;
3. Die Form ist nicht rezeptiv erfahrbar;
4. Folglich ist die Form überhaupt nichts.

Von diesen Thesen nun sind die erste und dritte richtig; denn das Gefühl ist in der Tat erfahrbar, allein nicht rezeptiv erfahrbar. Die zweite und vierte dagegen sind falsch; denn es gibt neben der rezeptiven auch eine reaktive Erfahrung, und eben weil sie zu dieser gehört, ist die Form nicht nichts, sondern ein Gefühl.

Jetzt tritt der Kritizismus auf. Er verwirft die (falschen) Thesen 2 und 4 und lehrt: es gibt allerdings neben der rezeptiven noch die reaktive Erfahrung, und zu ihr gehört die Form. Er eignet sich auch die (richtige) These 3 an: die Form ist nicht rezeptiv erfahrbar. Doch *implicite* wenigstens verwirft er auch die (richtige) These 1; denn er bestimmt die Form als Verstandestätigkeit, Verstandestätigkeiten aber sind in Wahrheit nicht erfahrbar, sondern können letztlich nur als unbewußte gedacht werden. So dient er im Grunde der Praxis schlecht denn diese kann sich mit einer unbewußten Grundlage ihrer Formaussagen ebensowenig zufrieden geben wie mit einer grundsätzlich unerfahrbaren, während das Gefühl diesem Einwande entzogen ist. Und er unterliegt der Psychologie, welche auf Nachweisung der Form im Bewußtsein dringt; denn diese Forderung kann für die Verstandestätigkeiten nicht erfüllt werden. Der kritizistische Formbegriff läßt sich also wieder in zwei Thesen ausdrücken:

1. Die Form ist eine reaktive Zutat zu den rezeptiven Vorstellungsinhalten;
2. Diese reaktiven Zutaten sind Verstandestätigkeiten.

Und von diesen ist die erste richtig (denn das Gefühl ist solch eine reaktive Zutat), die zweite dagegen falsch (denn das Gefühl ist eben Gefühl und nicht Verstandestätigkeit).

Dem Pathempirismus endlich bleibt nun nur übrig, die erste (richtige) dieser Thesen sich anzueignen und die zweite (falsche) zu berichtigen. Er behauptet: die Form ist allerdings reaktive Zutat zu den rezeptiven Inhalten, diese reaktiven Zutaten sind jedoch Gefühle. Und mit diesem Schritte knüpft er zugleich wieder an den Animismus ebenda an, wo dessen Position zum Unheil war verlassen worden. Die Verifikation des pathempirischen Formbegriffes läßt sich deshalb schematisch auch folgendermaßen darstellen. Die richtigen Thesen der 4 vorangehenden Standpunkte waren diese:

1. die des Animismus: „die Form ist Gefühl";

2. die der Metaphysik: „die Form ist von den erfahrbaren Vorstellungsinhalten verschieden";
3. und 4. die der Ideologie: „die Form ist entweder erfahrbar oder überhaupt nichts" und: „die Form ist nicht rezeptiv erfahrbar";

und 5. endlich die des Kritizismus: „die Form ist eine reaktive Zutat zu den rezeptiven Vorstellungsinhalten".

Fassen wir nun diese 5 Thesen zu einer einzigen zusammen, so erhalten wir den Satz:

„Die Form ist ein erfahrbares, allein nicht rezeptiv erfahrbares, somit ein von den erfahrbaren Vorstellungsinhalten verschiedenes und vielmehr eine reaktive Zutat zu denselben darstellendes Gefühl."

Hiemit aber ist lediglich der in diesem Paragraphen entwickelte pathempirische Formbegriff erläuternd umschrieben; und eben darin, daß er sich in dieser Weise als die Synthese der berechtigten Momente aller andern Formbegriffe (die er so in sich „aufhebt") umschreiben läßt, besteht (im Sinne des § 8) seine einzig mögliche vorläufige Verifikation.

SECHSTES KAPITEL

DIE DIALEKTISCHE METHODE

§ 34

AUF Grund der Erörterungen über die Vorbegriffe der Weltanschauungslehre (§§ 10—33) läßt sich die schon vorher (§ 8) entwickelte allgemeine methodische Forderung, die Weltanschauungslehre müsse ihren Untersuchungen die Probleme zu Grunde legen, welche diese Disziplin im Laufe ihrer Geschichte ausgebildet hat, für den gegenwärtigen Stand derselben näher dahin bestimmen, sie müsse die Geschichte dieser Probleme von ihrer animistischen über die metaphysische, ideologische und kritizistische bis zu ihrer pathempirischen Gestalt verfolgen. Doch mußte auf die Betrachtung der animistischen Stufe im folgenden aus äußeren Gründen häufig verzichtet werden.

ERLÄUTERUNG

1) Wir hatten, ehe wir in die Erörterungen über die Vorbegriffe der Weltanschauungslehre eintraten, im allgemeinen erkannt (§ 8), daß, wenn die Kosmotheorie gedeihen solle, es nicht angehe, daß ein jeder einzelne Kosmotheoretiker nur nach dem Lichte, das ihm Gott gegeben, und nach den Vorurteilen, die seine Bildung ihm eingepflanzt hat, in den Tag hinein philosophiere; sondern daß er vielmehr um die Auflösung bestimmter Probleme sich bemühen müsse, die ursprünglich durch den Widerstreit entstanden sind, in den die Begriffe der Praxis und die der Einzelwissenschaften miteinander gerieten, und die dann in der geschichtlichen Entwickelung der Weltanschauungslehre sich fortgebildet haben. Wir haben seitdem an den Problemen der Substanz, der Identität, der Relation und der Form dieses Verfahren praktisch erprobt, und sind so in die Lage versetzt worden, jene allgemeine Erkenntnis zu spezielleren methodischen Regeln zu präzisieren. Ehe wir jedoch auf diese eingehen, ein Wort gegen ein Bedenken, das aus der Vergleichung jener früheren, allgemeinen mit den späteren,

besonderen Erörterungen hergeleitet werden könnte. Wir hatten damals (§ 6) mit Nachdruck hervorgehoben, die Weltanschauungslehre sei nicht eine Tatsachen-, sondern eine Begriffswissenschaft; und weiterhin (§ 7. 2) ausdrücklich bemerkt, auch durch Sätze, welche psychologische Tatsachen feststellen, könne als solche nie ein kosmotheoretisches Problem aufgelöst werden. Allein seither, scheint es, haben wir gerade durch psychologische Sätze kosmotheoretische Probleme aufgelöst: z. B. das Substanzproblem durch den Satz über die Differenzierung der Totalimpression in die Qualitäten, oder das Relationsproblem durch den Satz über die Differenzierung des Relationsgefühls in die Relationsglieder. Indes, dies ist eben doch nur ein Schein. Denn insofern diese Sätze Tatsachen aussagen, sind sie lediglich psychologische Sätze; und insofern wir sie von den Tatsachen abgeleitet haben, haben wir auch nicht Kosmotheorie, sondern Psychologie getrieben. Die Auflösung des kosmotheoretischen Problems besteht vielmehr auch hier in der Erkenntnis, daß diese psychischen Tatsachen den Sinn jener kosmotheoretischen Begriffe ausmachen. Daß bei der „Vergleichung zweier Objekte“ zunächst ein Gleichheitsgefühl (Parität) auftritt, aus dem dann erst die Vorstellungen der gleichen Objekte sich aussondern, ist ein psychologischer Satz, den wir ebensogut der Psychologie hätten entlehnen können, wenn sie nur schon selbst zu ihm gelangt wäre; daß jedoch das Vorhandensein eines solchen Gleichheitsgefühls dasjenige ist, was den Gleichheitsaussagen zu Grunde liegt — erst dies und nur dies ist ein kosmotheoretischer Satz. Besonders deutlich wird dieser Sachverhalt an dem allgemeinen Formproblem: denn daß es Gefühle neben den Vorstellungen gibt, ist ein psychologischer Satz, den wo nicht alle so doch viele Vertreter dieser Wissenschaft wirklich anerkennen; daß dagegen diese Gefühle die Erfahrungsformen sind, um die seit vielen Jahrhunderten der Streit der Metaphysiker, Ideologen und Kritizisten tobt, dies ist durchaus kein psychologischer Satz, wie es denn auch von allen jenen Psychologen kaum gemutmaßt wurde. Man wird daher jetzt auch verstehen, was ich seinerzeit mit dem relativ „einfachen und leichten schematischen Schritte“ meinte, der unter Umständen von einer psychologischen zu einer kosmotheoretischen Erkenntnis hinüberführen könne.

An die Stelle einer geschichtlichen Entwickelung der kosmotheoretischen Begriffe im allgemeinen aber ist uns nun das Hindurchgehen dieser Begriffe durch die 5 Stufen des Animismus, der Metaphysik, der Ideologie, des Kritizismus und des Pathempirismus getreten; und

jene allgemeinere Forderung verwandelt sich damit in die besondere Regel, jedes kosmotheoretische Problem in seiner Entwickelung von einer dieser Stufen zur andern zu verfolgen. Dieselbe bedarf indes sowohl im allgemeinen als auch im besonderen noch einiger Erläuterungen.

2) Was jenes betrifft, so ist diese „Entwickelung" weder als eine ausschließlich zeitliche noch als eine ausschließlich logische zu verstehen. Es ist nicht die Meinung, es könnte die Geschichte der Philosophie in 5 Epochen geteilt werden, in deren Einer ausschließlich animistisch, in deren zweiter ausschließlich metaphysisch usw. gedacht worden wäre. Ja auch nicht einmal so steht es, als ob die Geschichte jedes einzelnen Problems in 5 solche Epochen geteilt werden könnte, so daß etwa, wenn ein solches Problem erst einmal in seine ideologische Phase eingetreten ist, seine metaphysische Bearbeitung für alle Zeiten ab- und ausgeschlossen wäre. Und selbst das wäre nicht richtig, wenn man meinte, es ließen sich in der Geschichte (sei es der Weltanschauungslehre überhaupt, sei es ihrer einzelnen Probleme) verschiedene Teilgebiete herausheben, innerhalb deren eine solche eindeutige zeitliche Entwickelung nachweisbar wäre: so daß etwa in der neueren deutschen Philosophie die Ideologie mit KANT, oder in der griechischen die metaphysische Form des Relationsbegriffes mit KARNEADES zu Ende ginge.

Allein auf der andern Seite wollen wir doch auch nicht bloß dieses sagen, man könne die verschiedenen möglichen Arten, einen Begriff zu bearbeiten, in eine solche Reihenfolge bringen, daß die (in dieser Reihe) spätere stets die Schwierigkeiten der früheren berücksichtige und zu vermeiden strebe — obwohl diese Deutung von unserer Meinung weniger weit abweichen würde als jene andere. Sondern wir halten es ganz ernstlich für ein historisches Faktum, daß das Denken der Menschen mit animistischen Begriffen beginnt, daß erst nach diesem die metaphysischen auftreten usw. Denn was das Auftreten dieser Denkrichtungen betrifft, zeugen die Tatsachen deutlich genug, und eine Reihenfolge wie die: HOBBES — HUME — KANT — AVENARIUS werden wir gewiß nicht für zufällig halten. Und zwar um so weniger, als wir auch den Grund dieser zeitlichen Entwickelungstendenz einigermaßen einzusehen vermögen. Denn schon vor langer Zeit (§ 11. 7) haben wir, Späterem vorgreifend, bemerkt, daß die Aufmerksamkeit auf das Gegenständliche und Aeußere der auf das Zuständliche und Innere durchweg voranzugehen pflegt. Wir behalten uns nun auch hier noch eine nähere Ausführung dieses Gesichtspunktes für eine

spätere Stelle vor, und machen von ihm einstweilen nur folgende Anwendung. Wenn, wie wir ebendort (§ 11. 1—2) induktiv und deduktiv gezeigt haben, das Denken des Individuums wie der Gattung mit der Dingbelebung beginnt, diese aber allmählich vor den Ansprüchen der Naturwissenschaft zurückweicht, so ist es durchaus begreiflich, wenn die Vitalität der Objekte zunächst durch (supponierte) Formwesen im Sinne der Metaphysik ersetzt wird. Denn wenn auch unerfahrbar, sind diese doch ihrer Natur nach etwas Aeußeres und Gegenständliches (Dinge hinter den Dingen, Objekte in den Objekten). Eine viel höhere Stufe dieses Prozesses stellt es dar, wenn die Ideologie diesen Formwesen Formvorstellungen substituiert; denn die Vorstellung ist bereits etwas Inneres und Subjektives. Immerhin indes ist sie im Bewußtsein noch weitaus das Gegenständlichste und dem Ich Aeußerlichste, das es am deutlichsten von sich unterscheidet, und auf das es am leichtesten seine Aufmerksamkeit richtet. Und deshalb ist es natürlich, daß der Kritizismus später auftritt als die Ideologie. Denn dieser setzt an die Stelle der Formvorstellungen Verstandes-, mithin Ichtätigkeiten (welche in dieser Funktion vorher niemals, sondern höchstens als unsinnliche Wahrnehmungsakte für logische Objekte wie Wahrheiten u. dgl. erscheinen); und diese Ichtätigkeiten haben ihrem eigenen Wesen nach gar nicht mehr jene äußerliche und gegenständliche Beziehung zum Ich. Allerdings haben sie jedoch eine solche noch analogischer Weise: indem sie nämlich gedacht werden können wie äußere Aktionen (es gilt in dieser Hinsicht die Proportion Vorstellung: Verstandestätigkeit = Außending : Körperbewegung). Und aus diesem Grunde finden wir den Pathempirismus noch später als den Kritizismus. Denn das Gefühl kann am allerundeutlichsten vom Ich unterschieden, es kann darauf am allerschwersten die Aufmerksamkeit gerichtet, es kann weder eigentlich noch bildlich „vorgestellt" werden: es ist also noch viel weniger ein Gegenständliches und Aeußeres als die Ichtätigkeit, vielmehr die reine Innerlichkeit und Zuständlichkeit. Und deshalb ist es durchaus verständlich, wenn der Pathempirismus als die letzte der bisher zu unterscheidenden kosmotheoretischen Denkrichtungen auftritt.

Ich betone das Wort *Auftreten*; denn es ist jetzt klar, in welchem zeitlichen Sinne wir die Folge der 5 Denkrichtungen eine *Entwickelung* nennen. Wir meinen nämlich, die Begriffe einer folgenden Stufe derselben entstünden später (dies gilt zunächst von der Menschheit und annähernd auch von den einzelnen Kulturkreisen) als die der vorhergehenden Stufen. Allein hiemit ist sehr wohl verträglich, daß die

früher entstandenen noch neben den später entstandenen weiter bestehen können. Auch in der organischen Natur scheint ja nur dieses der Sinn des Ausdrucks *Entwickelung* zu sein: der Mensch entsteht später als die Muschel, doch er verdrängt sie nicht. Und so ist es denn auf unserem Gebiete gleichfalls die Regel, daß alle zu einer bestimmten Zeit überhaupt schon entstandenen Denkrichtungen in ihr nebeneinander bestehen. Auch bedeutet dies gar nicht, daß die Vertreter der früher entstandenen Ansicht durchweg als „zurückgeblieben“ oder „minder entwickelt“ angesehen werden müßten, obwohl dies ohne Zweifel häufig genug wirklich der Fall ist: einerseits, weil die „alten“ Meinungen gewöhnlich durch den Druck großer Autorität gestützt und darum den Unselbständigen besonders nahegelegt werden; andererseits, weil das einem minder entwickelten Habitus entsprechende Individuum meist zu den diesem angemessenen Doktrinen eine innere Affinität besitzen wird. Indes, wie gesagt, dies ist durchaus nicht der einzig mögliche Fall. Und zwar aus folgendem Grunde. Auch die später entstandenen Begriffe laborieren immer an Schwierigkeiten: es sind dies eben jene, die schließlich zu ihrer Ueberwindung treiben. Doch ehe sie diese Wirkung ausüben, haben sie zunächst immer den andern Effekt, die Position der älteren Begriffe zu stärken. Denn erstens ist dies psychologisch selbstverständlich: solange z. B. nur zwei Ansichten auf dem Plan sind, muß jede Schwierigkeit der Einen der anderen zu gute kommen. Zweitens erfordert es eine ungleich größere Begabung, eine völlig neue Lehre zu schaffen, als eine schon vorhandene zu kritisieren; und wer dieses tut, ohne jene zu besitzen, kann nicht wohl eine andere Konsequenz ziehen als die, sich zu einer schon bestehenden Gegenlehre zu bekennen. Drittens enthalten ja in der Tat die älteren Ansichten oft Wahrheitsmomente, die in den jüngeren, und manchmal sogar noch in den aus diesen unmittelbar hervorgehenden jüngsten Ansichten fehlen. Und es kann deshalb gerade für die sachliche Förderung eines Problems ungemein wünschenswert sein, daß die älteren Lehren neben den jüngeren nicht völlig verschwinden — wie denn z. B. der Kritizismus undenkbar wäre, hätte sich nicht die Metaphysik auch noch neben der Ideologie behauptet.

Die Folge von alledem ist nun allerdings, daß das zeitliche Moment in der Reihenfolge der 5 Stufen neben dem logischen sehr zurücktritt. Denn die häufig sehr kleinen Zeitunterschiede des gesonderten Entstehens kommen oft kaum in Betracht neben der langen Dauer des gleichzeitigen Bestandes. Und so stellen wir denn auch in

der Regel die Entwickelung eines Problems fast ohne Rücksicht auf die zeitlichen Verhältnisse dar, und es wird gar nichts Seltenes sein, daß wir etwa auf einen Metaphysiker des 19. nachchristlichen einen Ideologen des 4. vorchristlichen Jahrhunderts „folgen“ lassen. Dasselbe gilt dann auch von den verschiedenen Formen, die Eine Denkrichtung annehmen kann (vgl. z. B. die Darstellung des ideologischen Formbegriffes in § 31. 1—6!). Und nur innerhalb Eines und desselben Gedankenkreises werden wir meist die historische Reihenfolge beachten.

Ganz von selbst versteht es sich endlich, daß Ein Denker in Bezug auf Ein Problem der Einen, in Bezug auf ein anderes (oder auch auf ein anderes Teilproblem desselben Gesamtproblems) der anderen Denkrichtung zuzuzählen sein kann. Wir haben ja z. B. kürzlich gesehen (§ 31. 6—7), wie häufig ein grundsätzlich ideologischer Formbegriff mit einem ausgesprochen metaphysischen Relationsbegriff sich verbindet. In all diesen Beziehungen darf somit unserer Darstellung die Abweichung von der geschichtlichen Treue deshalb nicht vorgeworfen werden, weil sie einen solchen Anspruch gar nicht erhebt, ihn vielmehr als für ihre Zwecke unpassend mit Bewußtsein zurückweist.

3) Was nun die einzelnen Stufen dieser Entwickelungsreihe betrifft, so dürfen unsere Bemerkungen sich der Hauptsache nach auf das Terminologische beschränken. Wir haben sie nicht willkürlich konzipiert, sondern wir haben uns bemüht, durch dieses Schema der geschichtlichen Wirklichkeit gerecht zu werden; und — abgesehen von einer bald zu erwähnenden scheinbaren Ausnahme — hoffen wir denn auch, alle in der Geschichte der Weltanschauungslehre hervortretenden und weder offenbar absurden noch innerlich schwankenden Ansichten auf eine ihnen angemessene Weise in demselben unterbringen zu können. Eine „Deduktion“ dieses Schemas als des einzig möglichen zu geben sind wir freilich außer stande; allein wir halten dies ebensowenig für einen Mangel, wie daß wir nicht „deduzieren“ können, warum es gerade 5 Erdteile oder 5 Sinne gibt, oder warum der Mensch 5 Finger besitzt? Daß jedoch unser Schema nicht „absolut vollständig“ ist, davon sind wir selber überzeugt, da wir (nach § 8. 5) gar nicht daran zweifeln, daß auch die pathempirische Denkrichtung nicht der Weisheit letzter Schluß ist, und daß daher auch die schönste „Deduktion“ spätestens in ein paar Jahrhunderten (und wahrscheinlich noch erheblich früher) durch die Tatsachen Lügen gestraft würde. Doch wir wenden uns zum einzelnen.

Den Standpunkt der Dingbelebung bezeichnen wir als Animismus,

wohl wissend, daß dieser Ausdruck auch für eine besondere Art der Naturreligion, den Seelenkult, gebraucht wird. Indes dürften sich hieraus Mißverständnisse kaum ergeben; und da der einzige andere *Terminus*, der unsere Meinung vielleicht noch genauer ausdrücken würde, nämlich *Vitalismus*, solchen Mißverständnissen in viel höherem Grade ausgesetzt wäre, so erscheint uns dieses Verfahren als das relativ zweckmäßigste. Es hat jedoch diese Denkrichtung im Gegensatze zu den 4 anderen das Eigentümliche, daß sie, als der Ausgangspunkt der kosmotheoretischen Entwickelung und als der spezifische Standpunkt der Praxis (§ 11. 2), sich in der philosophischen Literatur nur in wenigen Fällen anders als in Spuren und Rudimenten nachweisen läßt. Denn eben erst durch die Widersprüche, in die der Animismus sich verwickelt, entsteht das Bedürfnis nach kosmotheoretischen Untersuchungen; und eine eigentlich animistische Weltanschauungslehre kann es deshalb überhaupt nicht geben. Dieser Umstand zwingt uns, wo wir in den folgenden Untersuchungen die Entwickelung der einzelnen kosmotheoretischen Probleme darstellen werden, von ihrer animistischen Urform in der Regel abzusehen. Denn da wir für sie keine unmittelbaren Zeugnisse haben, müßten wir sie uns erst konstruieren; einer solchen Konstruktion aber könnte doch nur in Ausnahmsfällen ein reeller Wert innewohnen. Wir werden deshalb zumeist nur vier Entwickelungsstufen der einzelnen Probleme unterscheiden und von der animistischen Ausgangsform, die überall vorauszusetzen, allein fast nirgends mehr nachzuweisen ist, schweigen. Deswegen war es jedoch durchaus nicht überflüssig, auf den Animismus überhaupt einzugehen und ihn bei der Besprechung der kosmotheoretischen Vorbegriffe zu berücksichtigen. Denn erstens wäre sonst der metaphysische Standpunkt seinem Wesen nach gar nicht verständlich. Zweitens werden wir nicht verfehlen, wo es möglich ist, den Animismus auch weiterhin heranzuziehen. Drittens wird eine solche Heranziehung hinsichtlich einiger sehr wichtiger Fragen (speziell der Ontologie) für die Verifikation unserer eigenen Ergebnisse von erheblicher Bedeutung sein. Und schließlich wird viertens ganz nahe am Ende unserer gesamten Untersuchungen ein Punkt kommen, an dem die Frage der Dingbelebung unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten auch für uns noch als eine äußerst aktuelle sich erweisen wird, und an dem es daher vollkommen unmöglich würde, weiter zu schreiten, ohne das bisher über den Animismus Gesagte nachzutragen: so daß schon aus diesem Grunde unser Verfahren dann als ein durchaus gebotenes sich rechtfertigen dürfte.

Was nun die Metaphysik betrifft, so verweisen wir auf längst (§ 1. 2 und 7. 3) Gesagtes. Wir haben dort auseinandergesetzt, aus welchem Grunde wir es für zweckmäßiger halten, für die oft so genannte Wissenschaft der „Metaphysik" den Ausdruck „Allgemeine theoretische Philosophie" zu gebrauchen und die Bezeichnung *Metaphysik* auf jene Richtung dieser Wissenschaft und speziell der Weltanschauungslehre einzuschränken, welche grundsätzlich mit außerempirischen Begriffen operiert. Und daß nun die von uns „metaphysisch" genannte Denkrichtung dies wirklich tut, auch das ist schon viel früher (§ 12. 16) von uns dargelegt worden und bedarf hier keiner Wiederholung.

Wir gelangen zur Ideologie. Auch hier war es nötig, die herkömmlichen Bedeutungen dieses *Terminus* einigermaßen zu verändern; und zwar deshalb, weil auch der Begriff selbst durch einen neuen Gegensatz eine neue Färbung erhalten hat. Was wir nämlich *Ideologie* nennen, ist eine Denkrichtung, welche zwar alle Begriffe auf die Erfahrung gründen, diese Erfahrung jedoch lediglich als eine rezeptive, d. h. als eine ausschließlich aus Vorstellungen zusammengesetzte denken will. Wollte man nun diese beiden charakteristischen Merkmale der in Rede stehenden Denkweise auch in ihrem Namen zum Ausdruck bringen, so müßte man sie als *ideologischen Empirismus* bezeichnen. Es springt indes in die Augen, daß eine solche Bezeichnung viel zu umständlich ist, als daß man praktisch mit ihr operieren könnte. Es läge nun sehr nahe, abkürzend von Empirismus schlechthin zu sprechen. Und da es bis zur Stunde, mit 3 oder 4 Ausnahmen, einen andern als einen ideologischen Empirismus überhaupt nicht gegeben hat, so würde hiemit kaum irgendeinem geschichtlichen Vertreter dieser Ansicht Unrecht widerfahren. Dennoch scheint sich diese Auskunft nicht zu empfehlen. Denn da wir mit dem ideologischen Empirismus uns in eine fortwährende Polemik werden verwickelt sehen, so wäre es wenig zweckmäßig, ihn dabei durch eine Benennung zu kennzeichnen, die gerade allein das berechtigte Moment seiner Lehre hervorhebt. Wir würden hiedurch den Anschein erregen, als ob wir gegen eine Begründung der kosmotheoretischen Begriffe auf die Erfahrung etwas einzuwenden hätten, somit in den Augen oberflächlicher Leser oder Blätterer als Metaphysiker erscheinen. Und es kann durchaus nicht unsere Absicht sein: weder durch die Metaphysik uns kompromittieren zu lassen noch ihre Autorität *pro tanto* zu stärken. Wir ziehen daher die Abkürzung *Ideologie* vor, als diejenige, welche den Fehler dieser Denkweise scharf hervorhebt, mit

ihrem Vorzuge aber wenigstens nicht streitet, da ja jede Vorstellung wirklich zur Erfahrung gehört. Auch zählen die von alters her *Ideologen* genannten Denker, nämlich die französischen Empiristen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, in der Tat durchaus zu dieser Gruppe. Dagegen versteht sich von selbst, daß von den Nebenbedeutungen, welche dieser Ausdruck in der sozialistischen Literatur unter dem Einflusse des verwandten Namens *Idealist* angenommen hat, hier völlig abgesehen werden muß: wenn wir die „Ideologie" bekämpfen, so wollen wir damit weder der *Materie* eine Reverenz machen (die ja nach § 12. 3 ein metaphysischer Begriff ist) noch ein angeblich unpraktisches Theoretisieren bespötteln, und am allerwenigsten für die „materialistische Geschichtsauffassung" uns einsetzen, d. h. für die Ansicht, daß nur „wirtschaftliche" Vorgänge als aktive Glieder solchen Kausalreihen, welche den Menschen betreffen, anzugehören vermöchten, während alle andern Erscheinungen zwar passiv hervorgebracht würden, allein keine aktiven Wirkungen auszuüben im stande wären.

Vielleicht zu noch erheblicheren Bedenken gibt die Art und Weise Veranlassung, in der wir den Ausdruck Kritizismus verwenden. Diese Bedenken beziehen sich freilich nicht auf jenen engeren Sinn des *Terminus*, in dem wir ihn seinerzeit (in § 14) zuerst eingeführt haben. Denn die Ansicht, der zufolge die Formen reine Verstandesbegriffe (und Anschauungsformen) sein sollen, unter welche die Spontaneität des Intellekts nicht umhin kann, die Inhalte der rezeptiven Erfahrung zu bringen, wird ja wohl allgemein so bezeichnet, seit KANT schon in dem Titel seines Hauptwerkes angedeutet hat, daß ihm diese Untersuchung über die Leistungsfähigkeit unserer Erkenntnisvermögen als eine Kritik derselben erschien. Allein später (in § 26) haben wir das Anwendungsgebiet dieses *Terminus* erweitert und dem „Kritizismus" in diesem weiteren Sinne überhaupt alle Ansichten zugerechnet, welche der Spontaneität unseres Verstandes einen wesentlichen Anteil an dem Zustandekommen unserer Erfahrung zuerkennen. Und für diese allgemeinere Ansicht ist es einmal überhaupt kaum üblich, einen besonderen Namen zu gebrauchen; wenn dies jedoch geschehen soll, so scheint der *Terminus* Rationalismus der Tradition noch eher zu entsprechen; und am allerwenigsten pflegt man in diesem Sinne von *Kritizismus* zu sprechen. Indes haben mich folgende Erwägungen bestimmt, an diesem Punkte von der Ueberlieferung abzuweichen. Zunächst scheint es mir evident, daß ein solcher gemeinsamer Name erforderlich ist; denn ob die subjektive Zutat des Verstandes in einem

Bringen unter Kategorien, in einem Beziehen, Abstrahieren, Apperzipieren oder in einer anderen Aktionsart besteht, ist doch ein relativ nebensächlicher Umstand. Allein weiterhin ist es auch um nichts weniger eine „Kritik" unseres Erkenntnisvermögens, wenn man den intellektuellen Faktor desselben in einer der letzteren als wenn man ihn in der ersteren Weise bestimmt; ja fast alle spezifisch „kritischen" Eigentümlichkeiten der KANTschen Philosophie wären auch in einem Systeme denkbar, das die Spontaneität des Verstandes nicht auf die kategoriale Beziehung eingeschränkt hätte: es könnte z. B. jemand sagen, der Verstand könne nicht umhin, gleichzeitig oder nacheinander gegebene Empfindungen miteinander zu vergleichen, und diese Vergleichungserlebnisse sagten wir entweder als Aehnlichkeit oder als Verschiedenheit aus; es gelte deshalb für alle mögliche Erfahrung mit Allgemeinheit und Notwendigkeit der Satz, daß je zwei Empfindungen entweder ähnlich oder verschieden sein müssen; außerhalb aller möglichen Erfahrung dagegen seien diese Prädikate unanwendbar, weil hier keine Empfindungen gegeben seien, die der Verstand vergleichen könnte. Endlich aber schien es wichtig, den Ausdruck *Rationalismus* für eine bestimmte Anwendungsart dieses „Kritizismus im weiteren Sinne" zu reservieren, nämlich für die „kritizistische" Auffassung der Universalien; denn die sonst für diese wohl übliche Bezeichnung Konzeptualismus ist mehrsinnig, da sie neben „allgemeinen Vernunftbegriffen" auch „allgemeine Phantasievorstellungen" bedeuten kann. Da somit an der Stelle, an der wir auf diese Fragen werden eingehen müssen, nur durch eine Scheidung des „Rationalismus" vom „Konzeptualismus" unheilvolle Verwirrung wird vermieden werden können, so ist der erstere *Terminus* für uns an dieser Stelle noch nicht disponibel. Und auch der Ausdruck Intellektualismus, an den man denken könnte, hat als Gegensatz zum „Voluntarismus" eine andere und nicht leicht entbehrliche Bedeutung. Wir verwenden daher *Kritizismus* in diesem weiteren Sinne; wo sich jedoch Gelegenheit ergeben wird, den „Kritizismus im engeren Sinne" besonders hervorzuheben, da werden wir uns eines anderen Ausdruckes, nämlich des Wortes Transcendentalphilosophie bedienen.

Das Wort Pathempirismus endlich haben wir neu gebildet. Was es bedeuten soll, ist klar: nämlich einen Standpunkt, der zwar wie der ideologische Empirismus alle Begriffe auf Erfahrung zurückführt, in dieser Erfahrung indes nicht wie jener bloß Vorstellungen, sondern auch Gefühle (als ihre Formen) anerkennt. Ebenso klar ist, daß es unmöglich wäre, als Analogie zu *Ideologischer Empirismus* oder

Ideologie die Ausdrücke *Pathologischer Empirismus* oder *Pathologie* zu bilden. Und was Recht und Bedürfnis zu einer Neubildung überhaupt betrifft, so wird es wohl, wo auch die Sache neu ist, grundsätzlich kaum angefochten werden. Nun haben wir ja freilich in sachlicher Beziehung Einen wirklichen und ernsthaften Vorgänger. Allein AVENARIUS hat seiner Lehre von der Einteilung der E-Werte in Elemente und Charaktere keinen besonderen Namen gegeben. Und das Wort Empiriokritizismus, das seinen gesamten Standpunkt bezeichnen soll, umfaßt eben deshalb außer jener Lehre, der wir prinzipiell durchaus zustimmen, noch eine Reihe anderweitiger Ansichten, die wir uns teils gar nicht, teils nicht ohne erhebliche Vorbehalte werden aneignen können (so seine Trennung der „E-Werte" von den „Umgebungsbestandteilen" und die Annahme einer einseitigen „Abhängigkeit" der ersteren von den Aenderungen des „Systems C"). Für jenen Einen Bestandteil seiner Lehre, mit dem wir uns (zwar nicht im einzelnen, aber doch im allgemeinen) selbst identifizieren, müssen wir daher den neuen Ausdruck gebrauchen, und hoffen, daß man sich an ihn ebenso gewöhnen werde, wie man sich an den andern (*Empiriokritizismus*) bereits gewöhnt hat — oder doch hätte gewöhnen sollen.

4) Die Unterscheidung der 5 Stufen, die wir hier gegeben haben, entbehrt nicht einer Vorgeschichte. Die Ideologie hat sich natürlich stets von der Metaphysik, und also auch diese von sich unterschieden. COMTE ist dazu fortgeschritten, noch vor der letzteren ein animistisches Stadium zu erkennen, und zählt demzufolge 3 kosmotheoretische Entwickelungsstufen, welche er[1]) die theologische, die metaphysische und die positive nennt. Die beiden ersten decken sich im wesentlichen durchaus mit dem, was wir als *Animismus* und *Metaphysik* bezeichnet haben. Um die dritte jedoch ist es eine eigentümliche Sache. Denn die Beschränkung auf die „Phänomene", welche ihr Wesen ausmachen soll, wird von ihm doch nicht im Sinne der Ideologie verstanden, die er vielmehr der „Metaphysik" zuzuzählen pflegt — wie ihm denn auch Zweifel an der Objektivität der physischen Erscheinungen ebenso fern liegen wie das spezifisch psychologische Interesse. Im Grunde ist vielmehr COMTES „positive Philosophie" die Negation der Philosophie überhaupt, und sein Ideal ihre Auflösung in die Einzelwissenschaften — ist ja auch sein System der „positiven Philosophie" nichts anderes als ein Aggregat von Mathematik, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie. Allein bei seinen ideologischen Nachfolgern, wie etwa bei J. ST. MILL, tritt an die Stelle dieses einzelwissenschaftlichen ein ideologischer Phänomenalismus, und so wären denn die ersten 3 Glieder

[1]) Phil. pos. I, S. 3 ff.; IV, S. 653 ff.

unserer Entwickelungsreihe hier festgestellt. Indes, zu jener Zeit war nicht nur diese Entwickelung selbst, sondern auch das Bewußtsein von ihr schon weiter gediehen. Denn der Kritizismus empfand, sobald er zur Transscendentalphilosophie sich verdichtet hatte, lebhaft seinen Gegensatz gegen die früheren Denkrichtungen; und so hat denn auch KANT[1]) seine Lehre gleich entschieden von der Metaphysik wie von der Ideologie abgesondert, die er als Dogmatismus und Empirismus bezeichnet (eine wenig glückliche Terminologie, da dem „Dogmatismus" nicht der „Empirismus", sondern der „Skeptizismus" entgegengesetzt ist). Ebenso entsprechen diesen 3 Standpunkten im großen und ganzen diejenigen, die FICHTE in den 3 Büchern seiner „Bestimmung des Menschen" charakterisiert hat. Noch weiter in der Erkenntnis ist HEGEL vorgedrungen. Er gibt[2]) eine Darstellung der ihm voranliegenden Philosophie, die sich schematisch also darstellen läßt: „A. Vormalige Metaphysik; B. I. Empirismus; B. II. Kritizismus; C. Philosophie des unmittelbaren Wissens." Warum hier zwei unserer Standpunkte als Unterabteilungen eines einzigen erscheinen, kann an dieser Stelle noch nicht erörtert werden; es hat dies ontologische Gründe, hinsichtlich welcher wir HEGEL seinerzeit werden zustimmen müssen. Hievon abgesehen jedoch entsprechen seine Standpunkte No. 1—3 durchaus den unsrigen No. 2—4. Allein auch HEGELS Standpunkt No. 4 berührt sich in sehr merkwürdiger Weise mit unserem Standpunkt No. 5. Er hat nämlich hiebei JACOBI im Auge, und wir werden seinerzeit sehen, daß dessen System seiner Methode nach eine Gefühlsphilosophie ist, mithin sehr wohl als Vorstufe des Pathempirismus gelten kann — wenn auch seine Ergebnisse, wie HEGEL[3]) ganz richtig bemerkt, eine Rückkehr zur Metaphysik bedeuten. Wir brauchen somit eigentlich nur die Schemata COMTES und HEGELS zu kombinieren, um das unsrige zu erhalten, wie folgende Uebersicht veranschaulichen mag:

COMTE	HEGEL	WIR
Theologie		Animismus
Metaphysik	Metaphysik	Metaphysik
Positivismus	Empirismus	Ideologie
	Kritizismus	Kritizismus
	Unmittelbares Wissen	Pathempirismus

Wie steht es indes, kann man uns nun fragen, mit HEGEL selbst? Seine eigene Philosophie gehört ja offenbar in keine dieser 5 Gruppen. Hat sie demnach in unserm Entwickelungsschema überhaupt keinen Platz? Darauf erwidern wir: in diesem Schema hat sie allerdings keinen Platz; und zwar deshalb, weil wir den Pathempirismus nicht als das letzte Wort der Weltanschauungslehre, sondern nur als eine unentbehrliche Methode derselben betrachten, den Schritt aber, mit dem wir über den Pathempirismus hinausgehen werden, im Bunde mit HEGEL zu tun gedenken. Wie dies jedoch zu verstehen sei, kann (abgesehen von einer vorläufigen Erinnerung an § 21. 17),

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 370 ff.). [2]) Encykl. Log. § 26—78 (WW. VI, S. 61—146). [3]) Ibid. § 76 (WW. VI, S. 143).

soweit es an dieser Stelle überhaupt möglich ist, erst im nächsten Paragraphen auseinandergesetzt werden.

§ 35

Die in § 34 dargestellte Methode kann die dialektische heißen: einmal, weil sie jeden Lösungsversuch eines kosmotheoretischen Problems aus Widersprüchen hervorgehen läßt, in die ein anderer Lösungsversuch entweder mit seinen eigenen Voraussetzungen oder mit Begriffen der Einzelwissenschaften oder der Praxis geraten war; allein sodann auch darum, weil sie diese Lösungsversuche der verschiedenen Denkrichtungen in eine höhere Einheit aufhebt: und zwar nicht nur, sofern sie die berechtigten Momente derselben als verschiedene gedankliche Nachbildungen eines und desselben Tatbestandes zusammenfaßt, sondern, wie sich zeigen wird, auch in dem Sinne, daß sie diese Lösungsversuche als gedankliche Nachbildungen verschiedener, erst durch die betreffenden Denkrichtungen selbst geschaffener Tatbestände erkennt und daher nicht durch bloße Harmonisierung, sondern erst durch wahre Kombinierung derselben den ganzen Tatbestand (nämlich das Nebeneinander jener partiellen Tatbestände) gedanklich nachzubilden vermag.

ERLÄUTERUNG

1) Es wäre unfruchtbar, an dieser Stelle auf die sehr verschiedenen Bedeutungen und Nebenbedeutungen einzugehen, die der Ausdruck Dialektik in seiner mehr als zweitausendjährigen Geschichte (etwa bei PLATON und ARISTOTELES und wieder bei KANT und SCHLEIERMACHER) angenommen hat. Wir gebrauchen ihn vielmehr in jenem Sinne, der ihm bei HEGEL zukommt, und den wir schon längst (§ 7. 8 und 8. 4) kennen gelernt haben. Durch diesen Anschluß wollen wir ausdrücken, daß wir in formaler Hinsicht (denn nur hierum kann es sich in diesen methodologischen Erörterungen handeln) ebenso durch die dialektische Methode mit HEGEL wie durch die pathempirische mit AVENARIUS in Gemeinschaft treten und Hand in Hand mit diesen, voneinander so verschiedenen und Vielen nicht mit Unrecht etwas unheimlichen Bundesgenossen in die materialen Untersuchungen der Weltanschauungslehre eingehen wollen. Als eine dialektische Methode in diesem HEGELschen Sinne stellt sich aber das im vorigen Paragraphen entwickelte Verfahren in dreifacher Hinsicht dar: insofern es die Probleme durch Ausgleichung von Widersprüchen aufzulösen sucht; insofern es diese Auflösungen verifiziert durch den

Nachweis, daß sie die berechtigten Momente der früheren Auflösungsversuche „aufgehoben" in sich enthält; und insofern es diesen Auflösungsversuchen nicht nur eine deskriptive, sondern auch eine konstitutive Funktion in Beziehung auf die gedanklich nachzubildenden Tatsachen zuteilt. Die beiden ersten dieser Punkte bedürfen einer rückblickenden, der dritte einer vorblickenden Erläuterung; und dieser wenden wir uns nunmehr zu.

2) Wir hatten seinerzeit (§ 7. 1) die Ausgleichung der zwischen den einzelwissenschaftlichen und praktischen Begriffen untereinander, sowie auch (§ 8. 3) der zwischen den spezifisch kosmotheoretischen und jenen anderen Begriffen auftretenden Widersprüche als die eigentliche Aufgabe der Weltanschauungslehre erkannt und bald darauf (§ 9) die Erwartung ausgesprochen, die Erörterung einiger Vorbegriffe werde in letzterer Beziehung einen gewissen Parallelismus der Entwickelung hervortreten lassen. Diese Erwartung hat sich seither im größten Umfange erfüllt. Damit ist jedoch auch unser Interesse an jenen Widersprüchen hinter das an diesem Entwickelungsschema einigermaßen zurückgetreten. In der Tat wird dieses Schema, wie wir es zunächst (in den §§ 11—15) an dem Beispiele des Substanzbegriffes gewonnen haben, uns während der ganzen Dauer unserer Untersuchung als ein Leitfaden begleiten, von dem wir prinzipiell nicht mehr werden abzuweichen brauchen. Und eben deshalb wird es auch nicht notwendig sein, die 4 Grundwidersprüche, die uns dort zuerst begegnet sind, jedesmal *in extenso* darzulegen. Vielmehr können wir, obwohl eine solche ausführliche Darlegung auch an neuen Einzelfällen häufig genug zweckmäßig sein wird, doch schon hier eine abgekürzte Bezeichnungsweise einführen. In diesem Sinne nennen wir jenen Widerspruch, in den sich der Animismus mit der Naturwissenschaft zu verwickeln scheint (indem jener die Objekte mit Spontaneität ausstattet, diese hingegen ihre Aenderungen mechanisch denkt), den animistischen Grundwiderspruch, der uns freilich (nach § 34. 3) verhältnismäßig selten beschäftigen wird. Ebenso werden wir gelegentlich sagen, daß zwischen Metaphysik und Psychologie der metaphysische Grundwiderspruch obwalte (indem jene gewissen Begriffen grundsätzlich unerfahrbare Wesenheiten als Gegenstände zuteilt, diese dagegen für jeden Begriff, der überhaupt einen Sinn haben soll, ein empirisches Erlebnis als seine Voraussetzung postuliert). Weiterhin werden wir von einem zwischen Ideologie und Praxis bestehenden ideologischen Grundwiderspruche reden (indem jene gewisse Begriffe in ihrem eigentlichen Sinne für be-

deutungslos erklärt, während diese nicht umhin kann, sie in eben diesem Sinne als bedeutungsvolle auch ferner zu verwenden). Und endlich mag uns der kritizistische Grundwiderspruch derjenige heißen, der zwischen Kritizismus und Psychologie bemerklich wird (indem jener gewissen Begriffen unbewußte Verstandestätigkeiten zu Grunde legt, indes diese für alle Begriffe bewußte Erlebnisse als Grundlagen fordert). In solcher Weise also werden wir sagen können, daß aus dem animistischen Grundwiderspruch die Metaphysik, aus dem metaphysischen die Ideologie, aus dem ideologischen der Kritizismus und aus dem kritizistischen der Pathempirismus hervorgehe.

Dieses Hervorgehen aber ist nun ebenso schematisch zu verstehen wie die Folge der 5 kosmotheoretischen Entwickelungsstufen selbst (§ 34. 2). Sowenig wie dort die Folge ist nämlich hier der *nexus* ausschließlich im logischen, freilich noch weniger ausschließlich im historischen Sinne auszulegen. Wenn wir z. B. sagen, durch den ideologischen Grundwiderspruch werde eine ideologische Ansicht widerlegt oder eine kritizistische Lehre veranlaßt, so wollen wir damit keineswegs behaupten, daß das Bewußtsein dieses Widerspruches als das entscheidende psychologische Motiv in allen Vertretern der betreffenden kritizistischen Lehre, oder auch nur in den hervorragendsten oder ersten unter ihnen, wirksam gewesen sei. Allein andererseits wollen wir damit doch auch nicht bloß sagen, daß wir diesen Widerspruch als ein stichhaltiges Argument ansehen, welches die Vertreter der betreffenden kritizistischen denen der entsprechenden ideologischen Ansicht hätten entgegensetzen können. Indem wir vielmehr im ganzen und großen zu einer optimistischen Wertung der logischen Fähigkeiten der großen Denker uns bekennen, meinen wir, daß über alle individuellen Zufälligkeiten hinaus doch die wahren sachlichen Schwierigkeiten und Argumente die kosmotheoretische Gedankenentwickelung stets in erster Linie bestimmt haben. Und mit jener Behauptung wollen wir daher sagen, die Entstehung jener kritizistischen Lehre aus dem ideologischen Grundwiderspruch sei das Durchgehende und Bleibende und zugleich das sachlich Berechtigte in ihren historischen Begründungen. Wo jedoch dieser Optimismus etwa unberechtigt sein möchte (und dies wird namentlich dort der Fall sein, wo praktische und besonders religiöse Motive ihre Einwirkung geltend machen), da möchten wir allerdings solche Aussagen im logischen und nicht im historischen Sinne interpretiert wissen, so daß sie im Zweifel als ein Ausdruck

für unser Urteil über die Berechtigung eines Gedankenzusammenhanges und nicht über seine geschichtliche Bedeutsamkeit zu gelten haben.

3) Die Verifikation der Ergebnisse, wie wir sie für die einzelnen Vorbegriffe der Weltanschauungslehre (in den §§ 15, 21, 27 und 33) gegeben haben und auch weiterhin an passenden Stellen zu geben gedenken, ist einem Einwande ausgesetzt. Man kann sagen, gerade wenn wir die Grundwidersprüche nicht einfach den geschichtlichen Tatsachen entnehmen, sondern selbständig konzipieren, sei es gar nichts Besonderes, wenn wir dann am Ende einer Untersuchung zeigen könnten, unser Ergebnis enthalte jene Elemente der abweichenden Ansichten in sich, die von diesen Grundwidersprüchen nicht getroffen würden; denn eben im Hinblick auf unser Ergebnis hätten wir ja diese Widersprüche entwickelt. Hieran ist natürlich etwas Wahres, und es liegt uns fern, den Anschein erwecken zu wollen, als ob die Verifizierbarkeit unserer Ergebnisse uns nachträglich als etwas völlig Unerwartetes und Wunderbares überrasche. Vielmehr gestehen wir ohne weiteres zu, daß die Art und Weise, in der wir die Entwickelung eines Problemes darstellen, von vornherein nach der Auflösung, die wir demselben zu geben vorhaben, orientiert ist. Nur scheint uns der Wert unseres Verfahrens hiedurch nicht aufgehoben zu werden. Denn dieser besteht eben darin, daß es überhaupt möglich ist, in jeder Stellungnahme zu dem behandelten Problem ein Wahrheitsmoment aufzudecken und seine schließliche Auflösung als die Synthesis dieser Wahrheitsmomente aufzufassen. Liegt ja doch hierin wenigstens soviel, daß wir unsere Ansicht aufstellen und festhalten, obwohl wir die anderen Ansichten (mindestens einigermaßen) wirklich verstehen. Denn an einer unverstandenen Ansicht vorbeizudenken — dies ist unter allen Umständen etwas sehr Bedenkliches. Ein solches Nichtverstehen kann ja freilich darin seinen Grund haben, daß die unverstandene Ansicht wirklich unverständig und darum auch unverständlich ist. Allein weit wahrscheinlicher bleibt es doch (besonders wenn dieselbe Erscheinung in zahlreichen Fällen und auch eingestandenermaßen bedeutenden Denkern gegenüber stattfindet), daß der Mangel auf Seite des Nichtverstehenden zu suchen ist. Und gegen solche subjektive Unzulänglichkeit bietet das Verfahren, das wir *Verifikation* nannten, doch eine recht erhebliche Gewähr. In der Tat kann der Verfasser ruhig sagen, daß dasjenige, was ihm die meiste Zuversicht während der Durchführung dieses ganzen Unternehmens eingeflößt hat, eben der Umstand war, daß er fortwährend der Ueber-

deutungslos erklärt, während diese nicht umhin kann, sie in eben diesem Sinne als bedeutungsvolle auch ferner zu verwenden). Und endlich mag uns der kritizistische Grundwiderspruch derjenige heißen, der zwischen Kritizismus und Psychologie bemerklich wird (indem jener gewissen Begriffen unbewußte Verstandestätigkeiten zu Grunde legt, indes diese für alle Begriffe bewußte Erlebnisse als Grundlagen fordert). In solcher Weise also werden wir sagen können, daß aus dem animistischen Grundwiderspruch die Metaphysik, aus dem metaphysischen die Ideologie, aus dem ideologischen der Kritizismus und aus dem kritizistischen der Pathempirismus hervorgehe.

Dieses Hervorgehen aber ist nun ebenso schematisch zu verstehen wie die Folge der 5 kosmotheoretischen Entwickelungsstufen selbst (§ 34. 2). Sowenig wie dort die Folge ist nämlich hier der *nexus* ausschließlich im logischen, freilich noch weniger ausschließlich im historischen Sinne auszulegen. Wenn wir z. B. sagen, durch den ideologischen Grundwiderspruch werde eine ideologische Ansicht widerlegt oder eine kritizistische Lehre veranlaßt, so wollen wir damit keineswegs behaupten, daß das Bewußtsein dieses Widerspruches als das entscheidende psychologische Motiv in allen Vertretern der betreffenden kritizistischen Lehre, oder auch nur in den hervorragendsten oder ersten unter ihnen, wirksam gewesen sei. Allein andererseits wollen wir damit doch auch nicht bloß sagen, daß wir diesen Widerspruch als ein stichhaltiges Argument ansehen, welches die Vertreter der betreffenden kritizistischen denen der entsprechenden ideologischen Ansicht hätten entgegensetzen können. Indem wir vielmehr im ganzen und großen zu einer optimistischen Wertung der logischen Fähigkeiten der großen Denker uns bekennen, meinen wir, daß über alle individuellen Zufälligkeiten hinaus doch die wahren sachlichen Schwierigkeiten und Argumente die kosmotheoretische Gedankenentwickelung stets in erster Linie bestimmt haben. Und mit jener Behauptung wollen wir daher sagen, die Entstehung jener kritizistischen Lehre aus dem ideologischen Grundwiderspruch sei das Durchgehende und Bleibende und zugleich das sachlich Berechtigte in ihren historischen Begründungen. Wo jedoch dieser Optimismus etwa unberechtigt sein möchte (und dies wird namentlich dort der Fall sein, wo praktische und besonders religiöse Motive ihre Einwirkung geltend machen), da möchten wir allerdings solche Aussagen im logischen und nicht im historischen Sinne interpretiert wissen, so daß sie im Zweifel als ein Ausdruck

für unser Urteil über die Berechtigung eines Gedankenzusammenhanges und nicht über seine geschichtliche Bedeutsamkeit zu gelten haben.

3) Die Verifikation der Ergebnisse, wie wir sie für die einzelnen Vorbegriffe der Weltanschauungslehre (in den §§ 15, 21, 27 und 33) gegeben haben und auch weiterhin an passenden Stellen zu geben gedenken, ist einem Einwande ausgesetzt. Man kann sagen, gerade wenn wir die Grundwidersprüche nicht einfach den geschichtlichen Tatsachen entnehmen, sondern selbständig konzipieren, sei es gar nichts Besonderes, wenn wir dann am Ende einer Untersuchung zeigen könnten, unser Ergebnis enthalte jene Elemente der abweichenden Ansichten in sich, die von diesen Grundwidersprüchen nicht getroffen würden; denn eben im Hinblick auf unser Ergebnis hätten wir ja diese Widersprüche entwickelt. Hieran ist natürlich etwas Wahres, und es liegt uns fern, den Anschein erwecken zu wollen, als ob die Verifizierbarkeit unserer Ergebnisse uns nachträglich als etwas völlig Unerwartetes und Wunderbares überrasche. Vielmehr gestehen wir ohne weiteres zu, daß die Art und Weise, in der wir die Entwickelung eines Problemes darstellen, von vornherein nach der Auflösung, die wir demselben zu geben vorhaben, orientiert ist. Nur scheint uns der Wert unseres Verfahrens hiedurch nicht aufgehoben zu werden. Denn dieser besteht eben darin, daß es überhaupt möglich ist, in jeder Stellungnahme zu dem behandelten Problem ein Wahrheitsmoment aufzudecken und seine schließliche Auflösung als die Synthesis dieser Wahrheitsmomente aufzufassen. Liegt ja doch hierin wenigstens soviel, daß wir unsere Ansicht aufstellen und festhalten, obwohl wir die anderen Ansichten (mindestens einigermaßen) wirklich verstehen. Denn an einer unverstandenen Ansicht vorbeizudenken — dies ist unter allen Umständen etwas sehr Bedenkliches. Ein solches Nichtverstehen kann ja freilich darin seinen Grund haben, daß die unverstandene Ansicht wirklich unverständig und darum auch unverständlich ist. Allein weit wahrscheinlicher bleibt es doch (besonders wenn dieselbe Erscheinung in zahlreichen Fällen und auch eingestandenermaßen bedeutenden Denkern gegenüber stattfindet), daß der Mangel auf Seite des Nichtverstehenden zu suchen ist. Und gegen solche subjektive Unzulänglichkeit bietet das Verfahren, das wir *Verifikation* nannten, doch eine recht erhebliche Gewähr. In der Tat kann der Verfasser ruhig sagen, daß dasjenige, was ihm die meiste Zuversicht während der Durchführung dieses ganzen Unternehmens eingeflößt hat, eben der Umstand war, daß er fortwährend der Ueber-

einstimmung mit den großen Denkern der Vergangenheit zu den einzelnen, von ihm entwickelten Gesichtspunkten sich versichern durfte, soweit dieselben auch voneinander abweichen mochten, und ohne daß er doch den Vorwurf des Eklektizismus zu verdienen glaubte. Hieraus nämlich schöpft er die Beruhigung darüber, daß er nicht ganz auf einer falschen Fährte sich befindet. Denn ein Versuch, der durchaus selbständig und einheitlich entworfen und gearbeitet ist, und in dessen Rahmen doch Veda und Scholastik, PLATON und KANT, HUME und HEGEL, FICHTE und AVENARIUS Raum finden und zu ihrem Rechte kommen (wie dies in den folgenden Bänden noch deutlicher als in diesem ersten sich erweisen wird) — ein solcher Versuch kann, so scheint ihm, seinem Zwecke, die Grundfragen der theoretischen Philosophie zusammenfassend darzustellen, zu ordnen und so der Auflösung näher zu bringen, nicht völlig unangemessen sein. Daß jedoch deswegen nicht der Anspruch erhoben werden soll, ein letztes Wort über diese Fragen zu sprechen, vielmehr künftigen Versuchen zu einer ebenso verständnisvollen Ueberwindung und Weiterführung des bisher und insbesondere auch des hier Geleisteten ihr Recht von vornherein vollinhaltlich zuerkannnt wird, dies ist oben (§ 8. 5) schon vorläufig auseinandergesetzt worden und wird im folgenden noch seine eingehendere Darlegung finden.

4) Indes, noch in einem andern Sinne, sagten wir, wird unsere Methode sich als eine dialektische erweisen. Und hier muß das Ergebnis weit späterer Untersuchungen wenigstens in flüchtiger Andeutung vorweggenommen werden. Bisher nämlich haben wir das Problem der Objektivität und Subjektivität mit Bewußtsein vernachlässigt. Und hiezu hatten wir ein Recht; denn uns handelte es sich zunächst um die dialektische Abwandlung des allgemeinen Formbegriffes, dem die Begriffe der Objektivität und Subjektivität (als Formbegriffe) selbst untergeordnet sind. Auf der andern Seite aber ließ sich doch auch das Ergebnis jener dialektischen Abwandlung nicht ganz ohne Rücksicht auf diese Begriffe formulieren, und wir mußten deshalb auch noch in den Ausdruck des pathempirischen Formbegrifes die Worte „im Bewußtsein" einschalten, um allen ontologischen Möglichkeiten Raum zu lassen. Dies ist eine jener Problemverschlingungen, an denen unsere Disziplin, wie gleich anfangs (§ 1. 4) erwähnt, so reich ist. Keinesfalls jedoch kann es schaden, noch in dieser Allgemeinen Einleitung wenigstens die Richtung zu weisen, in der das Bisherige in der Folge modifiziert werden mag.

In allen unseren Erörterungen haben wir nämlich vorausgesetzt, daß die 5 verschiedenen kosmotheoretischen Denkrichtungen mit ihren Begriffen durchaus dieselben Tatsachen nachbilden wollen. Unter dieser Voraussetzung waren wir zu dem Resultat gekommen, daß die Erfahrungsformen sich im Bewußtsein als Gefühle darstellen — mögen sie nun noch ein anderes objektives Dasein haben oder nicht. Allein, wendet man nun dieses allgemeine Resultat auf die Erfahrungsformen der Objektivität und Subjektivität selbst an, so erweist sich jene Voraussetzung für diesen Fall als sehr problematisch. Denn aus jener Anwendung muß schließlich ein Ergebnis folgen von der Form: unter Objektivität verstehen wir die Verknüpfung eines Vorstellungsinhalts mit gewissen Objektivitätsgefühlen, unter Subjektivität seine Verknüpfung mit gewissen Subjektivitätsgefühlen. Und hier hat es keinen Sinn mehr, zu sagen: „diese Gefühle repräsentieren die Objektivität resp. Subjektivität im Bewußtsein — mag nun der betreffende Vorstellungsinhalt an sich objektiv oder subjektiv sein". Denn wenn wir unter Objektivität und Subjektivität überhaupt nichts anderes verstehen als die Verknüpfung mit diesen Gefühlen, so ist ja, sobald diese Verknüpfung einmal feststeht, die Objektivität resp. Subjektivität gar nicht mehr fraglich: der betreffende Vorstellungsinhalt ist eben objektiv, wenn er mit den einen, und subjektiv, wenn er mit den andern Gefühlen verknüpft ist. Zeigt sich nun (und ich setze als bekannt voraus, daß es sich wirklich so verhält), daß dieselben Vorstellungsinhalte von den Einen für objektiv (für Gegenstände oder körperliche Dinge), von den Andern dagegen für subjektiv (für Zustände oder Bewußtseinserscheinungen) erklärt werden, so ist es von vornherein ebenso möglich, daß diese Verschiedenheit der Aussagen auf einer Verschiedenheit der Tatbestände, als daß sie auf einer Verschiedenheit ihrer Deutung beruht; denn daß dieselben Vorstellungsinhalte unter verschiedenen Umständen auch mit verschiedenen Gefühlen verknüpft sein könnten, ist ja nicht nur nichts Unglaubliches, sondern sogar etwas Alltägliches. Ja es ist nicht nur im allgemeinen etwas durchaus Glaubliches, sondern auch in Bezug auf diese bestimmten Gefühle. Denn daß dieselben Vorstellungsinhalte bald als objektiv, bald als subjektiv aufgefaßt werden — dies erleben wir ebenso oft als wir etwa eine Sinnestäuschung als solche erkennen. Und ebenso hält z. B. derselbe Mensch dieselbe Traumgestalt für etwas Objektives, während er träumt, für etwas Subjektives aber, sobald er erwacht ist. Es wäre also doch jedenfalls möglich, daß der Auffassungs- und d. h. Gefühlswechsel, den wir in diesen Fällen Alle vollziehen, vom Kosmotheoretiker noch in gewissen anderen Fällen vollzogen

würde; und daß jene Verschiedenheit der Aussagen über Objektivität und Subjektivität bloß bedingt wäre durch den Umstand, ob diese Aussagen vor oder nach einem solchen Auffassungswechsel erfolgen. Und auch daran darf hier erinnert werden, daß uns schon einmal (in § 21. 17) unter dem Namen der Reflexion ein solcher Auffassungswechsel begegnet ist, der mit dem hier in Frage kommenden zum mindesten nahe verwandt scheint; denn offenbar sind es ganz analoge Prozesse, wenn einmal ein endopathisches Gefühl (mithin ein solches im Objekt) in ein idiopathisches (somit ein solches in unserem Bewußtsein) sich verwandelt, und wenn ein andermal ein „Ding außer uns" in eine „Vorstellung in uns" übergeht. Bedenken wir nun endlich, wie unwahrscheinlich es ist, daß eine so paradoxe und all unsern Gewohnheiten so sehr widersprechende Ansicht wie die von der bloßen Phänomenalität der äußeren Welt zu so verschiedenen Zeiten von so verschiedenen Denkern mit gleicher Hartnäckigkeit auf Grund bloßer Denkfehler vertreten worden wäre (denn natürlich müßte uns dann diese Leugnung der Objektivität einfach als ein ideologischer Irrtum erscheinen, da ja das Vorkommen von Objektivitätsgefühlen schon durch das bloße Vorhandensein des Begriffes der Objektivität erwiesen wird), so werden wir es wohl schon an dieser Stelle wenigstens für wahrscheinlicher halten dürfen, daß jene Verschiedenheit der objektivistischen und subjektivistischen Aussagen in der Tat auf einem solchen Wechsel der Objektivitäts- und Subjektivitätsgefühle, demnach auf einer Verschiedenheit der ausgesagten Tatbestände beruht.

Dann eröffnet sich jedoch auch auf die Bewertung der 5 kosmotheoretischen Entwickelungsstufen und auf unsere Stellung zu ihnen ein neuer Ausblick. Dieser Auffassungswechsel nämlich fiele offenbar zwischen die metaphysische und die ideologische Stufe der kosmotheoretischen Entwickelung. Denn weder Animismus noch Metaphysik zweifeln an der Objektivität der äußeren Gegenstände; für die Ideologie dagegen werden diese zu Gruppen subjektiver Vorstellungen. Und der Kritizismus weicht in dieser Hinsicht von der Ideologie gar nicht ab, da er ja die Formen, folglich auch die Objektivität, ausdrücklich für eine subjektive Zutat zu den Erfahrungsinhalten erklärt. Ja dasselbe gilt auch noch vom Pathempirismus als solchem. Denn selbst wenn er wie die anderen Formen so auch die Objektivität als ein Gefühl erkennt und deshalb die mit den Objektivitätsgefühlen verknüpften Vorstellungsinhalte als objektiv im vollen Wortsinne gelten läßt, meint er immer noch bloß Einen Tatbestand nachzubilden,

und verrät gar kein Bewußtsein davon, daß es je nach den verschiedenen Umständen ebensowohl richtig wie unrichtig sein kann, von denselben Erfahrungsinhalten Objektivität resp. Subjektivität auszusagen. Hingegen ist, in der eben dargelegten Weise, der Pathempirismus allerdings geeignet, zu dieser Erkenntnis hinzuführen. Sobald diese aber gewonnen ist, ist damit auch schon ein neuer Abschnitt in der kosmotheoretischen Entwickelung erreicht, und zwar ein Abschnitt von derselben Dignität wie jener, der zwischen Metaphysik und Ideologie fiel. Denn auch dort geschah der entscheidende Schritt, indem zum Bewußtsein erhoben wurde, was bis dahin ohne Bewußtsein geschehen war; und gerade dadurch ward der logische Gehalt der betreffenden Aussage umgekehrt. Animismus und Metaphysik nämlich hatten die äußeren Dinge für objektiv gehalten (mit ihren Qualitäten Objektivitätsgefühle verknüpft), und eben darum sie auch für objektiv erklärt. Ideologie, Kritizismus und Pathempirismus (als solcher) dagegen richten ihr Augenmerk gerade auf dieses Fürobjektivhalten, und indem sich ihnen dieses als etwas Subjektives (als ein Vorstellen, eine kategoriale Beziehung, und endlich richtig als ein Verknüpfen mit Objektivitätsgefühlen) erweist, erkennen sie jene Dinge als subjektiv. Doch ihnen widerfährt nun dasselbe Schicksal. Denn wir sehen jetzt ein, daß eben dieses „ihr Augenmerk auf das Fürobjektivhalten richten" und daraufhin „die Dinge als subjektiv erkennen" eine Aenderung in der Erlebnisweise dieser Dinge ist (nämlich ein Verknüpfen derselben Inhalte mit Subjektivitätsgefühlen), und uns gelten deshalb die Dinge als subjektiv nur mehr für den Ideologen, Kritizisten und (bloßen) Pathempiristen, dagegen als objektiv für den Animisten und Metaphysiker. Wir haben somit jenen Auffassungs- (Gefühlsverknüpfungs-)Wechsel, den die Ideologie vollzog, gerade so zum Bewußtsein erhoben und dadurch in seinen logischen Konsequenzen überwunden, wie sie selbst die Objektivitätsauffassung (die Objektivitätsgefühle), welche die Metaphysik ohne Bewußtsein vollzogen hatte, dadurch überwand, daß sie sie zum Bewußtsein erhob. Und durch diesen Schritt gewinnen für uns die einzelnen kosmotheoretischen Denkrichtungen noch einen ganz anderen Wert als den, daß sie gewisse Seiten des nachzubildenden Tatbestandes mit Recht hervorheben und darum neben Irrtums- auch Wahrheitsmomente enthalten: sie gehen nämlich — soweit dieser Gesichtspunkt in Betracht kommt — in unsere Ansicht in ihrer Totalität als relativ berechtigte Teilwahrheiten ein und werden daher von ihr im vollen HEGELschen Doppelsinne „aufgehoben". Denn wir können nun sagen: für den Metaphysiker ver-

hält es sich in der Tat so, wie er es aussagt; allein auch für den Ideologen, wie dieser es aussagt; in Wahrheit jedoch verhält es sich eben so, daß es sich für den Einen auf die Eine, für den Andern aber auf die andere Weise verhält. (Daß übrigens durch diesen Prozeß des Zumbewußtseinerhebens die so sich ergebende dritte Ansicht wenigstens nicht auf dieselbe Weise überwunden werden kann, in der sie die zweite, und diese die erste überwunden hat, wird, um diesem naheliegenden Argwohn vorzubeugen, seinerzeit einleuchtend dargetan werden.)

Nun wurde eben bemerkt, der Pathempirismus sei geeignet, zu dieser Erkenntnis hinzuführen. Er ist jedoch zu diesem Ende nicht unerläßlich. In der Tat hat, wie sich zeigen wird, MÜNSTERBERG kürzlich auf anderem Wege ein dem unsern recht ähnliches Ergebnis erzielt. Mit voller Klarheit indes ist dieses eigentlich nur HEGEL vor Augen gestanden. Und gerade diese Seite seines Denkens trifft, wie schon der doch erst hier ganz verständlich werdende *Terminus* des „Aufhebens" andeutet, die Bezeichnung seines Verfahrens als eines *dialektischen*. Diese Uebereinstimmung ist daher der letzte und entscheidende Grund, weshalb auch wir eine solche dialektische Methode uns zueignen zu dürfen glauben.

Allein indem wir das Wesen dieser Methode entwickelt haben, sind wir dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung weit vorausgeeilt (obwohl wir ihr auch in dieser skizzenhaften Weise noch keineswegs bis zu ihrem Endpunkte vorgegriffen haben). Wir haben damit einen Blick getan auf einen Teil jener Leistung, zu der das Werkzeug des Pathempirismus tauglich ist, und haben zugleich gesehen, daß diese Denkweise wirklich nur ein Weg, und nicht etwa schon selbst das Ziel ist. Einstweilen aber handelt es sich noch darum, des Gebrauches dieses Werkzeugs uns zu versichern, mit der Eigenart dieses Weges uns vertraut zu machen. Und deshalb gilt es gerade jetzt, wo klar geworden ist, daß die Weltanschauungslehre viel höhere Ansprüche erheben muß als nur den, die pathempirische Methode konsequent durchzuführen, das Wesen dieser Methode eingehender und genauer zu bestimmen. Dies ist die Aufgabe des folgenden Kapitels.

SIEBENTES KAPITEL

DIE PATHEMPIRISCHE METHODE

§ 36

DER Pathempirismus ist (nach § 33) die Denkrichtung, welche die kosmotheoretischen Probleme durch Aufzeigung der unseren Formbegriffen zu Grunde liegenden Gefühle, somit durch psychologische Untersuchungen aufzulösen sucht. Allein dieses Verfahren, welches wir als die pathempirische Methode bezeichnen können, wird (nach § 34) der Weltanschauungslehre lediglich durch die bisherige Entwickelung und den durch diese bedingten gegenwärtigen Stand ihrer Probleme aufgedrängt. Die psychologische Natur dieser Methode involviert daher durchaus nicht auch einen psychologistischen Charakter der mit ihrer Hilfe zu gewinnenden Ergebnisse. Vielmehr muß die Möglichkeit durchaus offen bleiben, diese möchten auch von solcher Art sein, daß sie, eine andere Entwickelung und einen anderen Stand der Probleme vorausgesetzt, auch durch eine andere, nicht-psychologische Methode gewonnen werden könnten.

ERLÄUTERUNG

Wir haben über das Verhältnis der Weltanschauungslehre zur Psychologie erst kürzlich (§ 34. 2) gesprochen, jedoch in einem Sinne, über den wir hier hinausgehen müssen. Denn dort sagten wir, der psychologische Satz werde zu einem kosmotheoretischen, indem eine Bewußtseinstatsache (folglich auch insbesondere ein Gefühl) erkannt werde als die Grundlage eines kosmotheoretischen Begriffes. Doch eben deswegen könnte nun jemand einwenden: „Durch diese Methode präjudiziert ihr euern Ergebnissen. Denn wenn ihr alle kosmotheoretischen Probleme auflösen wollt durch Aufzeigung der Gefühle, mithin der Bewußtseinstatsachen, die den Begriffen der Weltanschauungslehre zu Grunde liegen, dann muß sich euch doch notwendig die ganze Welt schließlich in eine Welt des Bewußtseins verwandeln; und so war es denn eitel Spiegelfechterei, wenn ihr bisher

immer betont habt, ihr ließet die ontologischen Fragen einstweilen dahingestellt. Denn während ihr dieses betontet, habt ihr euch ein Verfahren zurecht gelegt, das alle Begriffe im subjektivistischen Sinne interpretieren will und die Möglichkeit ausschließt, ihr könntet zur Anerkennung irgend einer wahren Objektivität gelangen. Kurz, durch euere pathempirische, und d. i. psychologische Methode erschleicht ihr psychologistische Resultate!" Diesem Vorwurf gegenüber fühlen wir uns nun außergewöhnlich sicher. Denn daß wir psychologistische Ergebnisse durch unser psychologisches Verfahren erschleichen könnten, ist deswegen unmöglich, weil wir gar nicht zu psychologistischen Ergebnissen gelangen werden. Und hier können wir gleich an jene Ausblicke auf unsere späteren Untersuchungen anknüpfen, die wir eben erst (§ 35. 4) gewonnen haben. Die Möglichkeit nämlich besteht doch jedenfalls, daß unser pathempirisches Verfahren uns statt zu psychologistischen Konklusionen vielmehr zu folgendem Gedankengang drängen möchte: „In den Vorstellungen haben wir die Inhalte, in den Gefühlen die Formen der Erfahrung zu suchen. Zu diesen Formen aber gehören offenbar auch Objektivität und Subjektivität, und somit auch die diesen Begriffen teils äquivalenten, teils subordinierten Begriffspaare Gegenstand und Zustand, Körper und Bewußtsein, Physisch und Psychisch. Auch diesen also werden — ganz allgemein und schematisch gesprochen — Objektivitäts- und Subjektivitätsgefühle zu Grunde liegen, und je nach ihrer Verknüpfung mit Gefühlen von der Einen oder anderen Art wird man von den Inhalten jener Vorstellungen Begriffe der Einen oder der anderen Gruppe aussagen. Dann können jedoch sowohl die Vorstellungsinhalte wie die Gefühle an sich selbst weder objektiv noch subjektiv, weder körperlich noch bewußtseinshaft, weder physisch noch psychisch sein, da ja alle diese Prädikate nur auf gewisse Verknüpfungsformen von beiden sich anwenden lassen. Sondern es werden dann für diese elementaren Bestandteile der Erfahrung neue Begriffe gebildet werden müssen, welche sich gegen alle jene ontologischen Kategorien indifferent verhalten." Und von diesem Ergebnisse ist es evident, daß es unmöglich ein psychologistisches genannt werden kann, da es weit davon entfernt ist, alles Sein in ein psychisches aufzulösen, diesem vielmehr gar keine höhere Dignität einräumt als der physischen oder irgend einer anderen Art der Existenz.

Zugleich leuchtet nun auch ohne weiteres ein, daß dieser Standpunkt jenseits von Objektiv und Subjektiv, Physisch und Psychisch, dem wir in den späteren ontologischen Untersuchungen als unserem

wenigstens vorläufigen Ziele zustreben werden, eben weil er beiden Gliedern dieser Begriffspaare in gleich kritischer Weise gegenübersteht, auch zu einer psychologischen Methode gar keine größere sachliche Affinität hat als zu einer physikalischen. In der Tat läßt sich unschwer dartun, wie man zu ihm auch mit Hilfe der letzteren gelangen könnte. Denken wir uns z. B., das Problem, welches die Weltanschauungslehre in den letzten Jahrhunderten beherrscht hätte, beträfe die Realität der Innenwelt. Die Philosophen würden als selbstverständlich voraussetzen (und wir werden später gelegentlich sehen, daß eine ähnliche Voraussetzung in Indien wirklich einmal gemacht worden ist), die phantasierten Objekte seien ebenso materiell wie die perzipierten, der bloß vorgestellte Tisch z. B. sei ebenso aus Holz wie der mit Augen gesehene. Und da nun alle sogenannten Bewußtseinstatsachen in solche phantasierte Körper aufgelöst werden könnten, so sei zum „Problem" geworden, ob es denn etwas „Geistiges" überhaupt gebe, da sich doch alles sogenannte „Geistige" letztlich als körperliches Objekt erweise. In dieser Lage der Weltanschauungslehre nun könnte folgender Gedankengang einsetzen: „Die Erfahrung besteht aus Inhalten und Formen. Ihre Inhalte sind die körperlichen Objekte, ihre Formen deren räumliche und zeitliche Beziehungen, somit insbesondere die Gesetze, nach denen ihre Veränderungen aufeinander folgen. Nun gehören die Begriffe, mit denen es die Weltanschauungslehre zu tun hat, ohne Zweifel zu den Formbegriffen; denn die Inhalte sind ja für das Physische und das sogenannte Psychische offenbar dieselben, nämlich körperliche Objekte. Dagegen die Formen sind wirklich verschieden, denn die perzipierten und die bloß phantasierten Gegenstände unterliegen nicht denselben Gesetzen: die ersteren fallen z. B. immer zu Boden, während die letzteren manchmal auch frei in die Luft steigen. Untersuchen wir demnach unsere Probleme nach einer ‚nomomorphen' Methode, welche die Formen der Erfahrung als Gesetze körperlicher Veränderung nachzuweisen sucht!" Hier nun möchte unserm fingierten Kosmotheoretiker ein ebenso fingierter Gegner ins Wort fallen und ihn beschuldigen: diese „nomomorphe" sei eine physikalische Methode, und durch deren Anwendung erschleiche er materialistische Ergebnisse. Allein der Kosmotheoretiker könnte nun also fortfahren: „Das Ungegründete dieser Beschuldigung wirst du alsbald selbst erkennen, wenn du mir weiter zuhörst; denn du wirst dich davon überzeugen, daß ich zu materialistischen Resultaten überhaupt nicht gelange. Ich schließe vielmehr so. Wenn alle Verschiedenheit der Formbegriffe auf einer Verschieden-

heit der Veränderungsgesetze beruht, so muß dies auch von dem Gegensatze des Objektiven und Subjektiven, des Physischen und Psychischen gelten. Es wird sich daher jedenfalls herausstellen, daß wir die Objekte *physisch* nennen, wenn sie gewissen Naturgesetzen, *psychisch* aber, wenn sie gewissen Phantasiegesetzen folgen. Dann können jedoch weder die Objekte noch die Gesetze an sich selbst physisch oder psychisch, objektiv oder subjektiv sein, sondern diese Prädikate kommen nur gewissen Formen ihrer Verbindung zu. Um dagegen sie selbst begrifflich zu erfassen, müssen wir neue Begriffe bilden, welche sich gegen jene ontologischen Kategorien indifferent verhalten." Und so sieht man, daß ganz dasselbe Resultat, zu dem uns die pathempirische, mithin eine psychologische Methode hinführen soll, auch erzielt werden kann mit Hilfe einer physikalischen Methode, und ohne ein Wort von Psychologie.

Warum entscheiden wir uns also gerade für eine psychologische Methode? Darauf haben wir längst geantwortet, als wir sagten (§ 8. 1), „daß niemand die Weltanschauungslehre, als eine ihrem Begriffe nach sekundäre Wissenschaft, von vorne anfangen könne, und daß es unmöglich sei, die Aufgabe, gedankliche Widersprüche auszugleichen, in der Weise zu lösen, daß man die widersprechenden Gedanken links liegen läßt und sich unmittelbar an die Tatsachen hält". Und in der Tat: ebensowenig wie man einen Stein aus dem Wege räumen kann, ohne ihn da anzufassen, wo er liegt, ebensowenig kann man ein Problem anders auflösen, als indem man dieser Auflösung seinen gegenwärtigen Stand zu Grunde legt. Abgesehen von alledem, was wir über die Gefahren der unkritischen Rezeption an jener früheren Stelle ausgeführt haben, ist ja auch dies klar: die Gedankenfäden sind einmal angesponnen, und man muß sie zu Ende führen; es wäre eine ebenso maßlose als aussichtslose Ueberhebung, wollte man verlangen, daß die Zeitgenossen alles bisher Gedachte beiseite setzen, alle sie bedrückenden Probleme ignorieren und vergessen sollten, um unter unserer Führung einen völlig neuen Anlauf zu nehmen. Hätte sich die Weltanschauungslehre in der oben angedeuteten Richtung entwickelt; wäre es nicht die Realität der Außenwelt, sondern die der Innenwelt, die heute in Frage stünde — so möchte jene physikalische Methode sich empfehlen. Allein nachdem sie den entgegengesetzten Weg genommen hat; nachdem die Ideologie die Erfahrung subjektiviert, und der Kritizismus die Formen als die reaktiven Bestandteile dieser subjektiven Erfahrung aufgezeigt hat — bleibt gar nichts anderes übrig, als von diesem Punkte, an dem unsere Disziplin

gegenwärtig steht, sich zu dem uns vorschwebenden Ziele den Weg zu bahnen: zunächst nachzuweisen, daß als solche reaktive Bestandteile der subjektiven Erfahrung (des Bewußtseins) nur die Gefühle in Anspruch genommen werden können; und dann erst von hier aus zu zeigen, daß eben deswegen auch die Formen der Objektivität und Subjektivität nur auf Grund der Verknüpfung von Vorstellungsinhalten mit gewissen Gefühlen ausgesagt werden, und daß deshalb diese Begriffe auf die elementaren Erfahrungsbestandteile selbst keine Anwendung finden können. Wie aber diese Darlegung (nach § 35. 4) der dialektischen Methode anheimfällt, so macht jener Nachweis das Wesen der pathempirischen aus.

Diese Methode, und überhaupt das psychologische Verfahren, wird somit der Weltanschauungslehre aufgedrängt durch die bisherige Entwickelung und den gegenwärtigen Stand der kosmotheoretischen Probleme. Und diesem Zwange wird sich um so leichter fügen, wer sich (aus § 34. 2) erinnert, daß diese Entwickelung in keinem Sinne als eine zufällige gelten kann, vielmehr dem allgemeinen Bildungsgesetze des menschlichen Geistes entspricht, dem zufolge er seine Aufmerksamkeit immerdar von außen nach innen richtet oder, wie wir dies auf Grund späterer Ausführungen (§ 35. 4) auch ausdrücken können, seine Erfahrung stetig subjektiviert. Denn offenbar fällt unter eben dieses Gesetz auch jenes Prinzip, zum Bewußtsein zu erheben, was zuerst ohne Bewußtsein vollzogen ward — das Prinzip also, welches den Fortschritt von der Metaphysik zur Ideologie hervorgebracht hat. Und der Umstand, welcher uns zwingt, statt einer physikalischen vielmehr einer psychologischen Methode uns zu bedienen, ist daher im Grunde derselbe, der die Stufen der kosmotheoretischen Entwickelung überhaupt dialektisch verwertbar macht. Denn hätte jene Subjektivierung der Erfahrung nicht stattgefunden (sondern etwa die andere Entwickelung, die wir oben fingierten), so könnte sie von uns auch nicht als eine wirkliche Veränderung des gedanklich nachzubildenden Tatbestandes erkannt werden, und es sind demnach im Grunde dieselben Tatsachen, welche der Weltanschauungslehre das Ergebnis darbieten, die ihr auch den in diesem Paragraphen skizzierten Weg zu diesem Ziele vorzeichnen. Wie es nun möglich ist, daß gerade die konsequent fortgeführte Subjektivierung (das Zumbewußtseinerheben auch des Subjektivierungsprozesses) zu einem Standpunkte jenseits des Subjektivismus führt, darüber wird vielleicht an einer späteren Stelle zu sprechen sein. Darüber dagegen dürfen wir wohl schon aus der eben zum Abschluß gelangenden Erörterung Beruhigung

schöpfen: daß die Verwendung einer psychologischen Methode keineswegs eine Erschleichung psychologistischer Ergebnisse involviert, uns vielmehr gerade umgekehrt durch ihre Resultate zur Ueberwindung des Psychologismus dienen soll.

§ 37

Die Weltanschauungslehre hat (nach § 7) die Widersprüche auszugleichen, welche zwischen den Begriffen des praktischen Lebens und der Einzelwissenschaften entstehen; und im Dienste dieser Aufgabe soll (nach § 36) die pathempirische Methode auf dem Wege psychologischer Untersuchung die Gefühle aufzeigen, die speziell den Formbegriffen zu Grunde liegen. Allein die Begriffe des praktischen Lebens und der Einzelwissenschaften, welche miteinander in Widerspruch geraten können, sind Begriffe erwachsener und kultivierter Menschen, und nicht etwa solche von Kindern, Wilden oder Tieren — und zwar gilt dies von den Formbegriffen unter ihnen ebenso wie von allen anderen. Somit können auch die Gefühle, welche diesen kosmotheoretisch bedeutsamen Formbegriffen zu Grunde liegen, nur in einem gebildeten und voll entwickelten Bewußtsein, mithin schematisch gesprochen in dem des Kosmotheoretikers selbst, aufzuzeigen sein. Die psychologischen Untersuchungen, welche die pathempirische Methode der Weltanschauungslehre konstituieren, können daher nur in einer zergliedernden Beschreibung des eigenen Bewußtseins bestehen und gehören demnach der introspektiven, und insbesondere der analytischen, keineswegs aber der genetischen Psychologie an, welch letztere vielmehr für die Weltanschauungslehre im besten Falle eine sekundäre Bedeutung in Anspruch nehmen kann.

ERLÄUTERUNG

1) Auf die Scheidung der introspektiven von irgend einer anderen Psychologie lege ich kein Gewicht. Denn es versteht sich von selbst, oder sollte sich doch von selbst verstehen, daß alle Psychologie letztlich introspektiv sein muß, mögen auch die Bedingungen der Introspektion experimentell hergestellt werden, oder anatomische und physiologische Tatsachen die analoge Zuschreibung von Introspektionsergebnissen veranlassen. Der zweite dieser Fälle kann nun für die pathempirische Methode freilich nicht in Betracht kommen; denn hier handelt es sich ja gerade um die Ermittlung von psychischen Tatsachen ihrer Beschaffenheit nach, und solche können daher vor

dieser Ermittlung auch nicht *per analogiam* übertragen werden: das Gefühl der Ichstetigkeit z. B. muß offenbar erst introspektiv konstatiert sein, ehe man es auf Grund ähnlicher Aussagen (bezw., wenn dies möglich wäre, ähnlicher Ausdrucksbewegungen, Nervenprozesse oder Hirnstrukturen) einem anderen, der Introspektion selbst nicht fähigen Wesen zuschreiben kann. Nicht ebenso *a limine* auszuschließen ist die experimentelle Verwendung der Introspektion. Ja in gewissem Sinne erfordert auch die pathempirische Bearbeitung der kosmotheoretischen Probleme ein fortwährendes Experimentieren: insoferne nämlich die Bedingungen für jene Aussagen, deren Bedeutung untersucht werden soll, natürlich nicht nur gelegentlich ausgenützt, sondern auch absichtlich herbeigeführt werden müssen; und auch diese Bedingungen wird man näher so zu gestalten suchen, daß das Charakteristische des ausgesagten Begriffes möglichst scharf hervortrete. Der allgemeinen Form nach liegt also hier durchaus ein experimentelles Verfahren vor. Gilt es z. B., zu ermitteln, auf Grund welcher Bewußtseinstatsache eine Zweiheit ausgesagt wird, so wird man auf Zwei Dinge seine Aufmerksamkeit richten müssen; und damit das Wesen der Zweiheitsauffassung besonders deutlich werde, wird man zwei Dinge wählen, die besonders leicht auch eine Einheitsauffassung zulassen; denn bei dem willkürlichen Wechsel beider Auffassungen wird man am ehesten hoffen dürfen, auch auf den Wechsel der zu Grunde liegenden Bewußtseinstatsachen, und daher auch auf diese selbst, aufmerksam zu werden. Und zu diesem Behufe wird sich etwa ein geknickter Zahnstocher oder ein gefaltetes Stück Papier vortrefflich eignen. Doch man sieht zugleich: diese Behelfe sind von einer Einfachheit, die sich weit entfernt von jenen kunstvollen Veranstaltungen, an die wir bei „experimenteller Psychologie“ zu denken pflegen, und denen wir ihre besonders enge Beziehung zu diesem Namen auch gar nicht streitig machen möchten. Auch ist dies ganz natürlich. Denn die Begriffe des praktischen Lebens, welche den kosmotheoretischen Problemen zu Grunde liegen, werden ja ohne alle solche Veranstaltungen von uns gebraucht und unterschieden. Die Bewußtseinstatsachen, auf Grund deren sie ausgesagt werden, müssen daher gleichfalls ohne alle derartigen Hilfen zu konstatieren sein. Was wir unter einem Ding und einer Eigenschaft, einem objektiven Gegenstand und einem subjektiven Zustand, unter Ich und Du, unter Nebeneinander und Nacheinander, unter Ursache und Wirkung verstehen, d. h. auf Grund welcher Bewußtseinstatsachen wir diese Aussagen machen, das kann offenbar nicht mit Hilfe von elektrischen Batterien und automatischen

Uhrwerken ermittelt werden, sondern allein durch Aufmerken auf das, was in uns vorgeht, wenn wir eben diese Aussagen machen — somit durch ein Verhalten, das wir zwar später einmal selbst werden zu untersuchen haben, einstweilen jedoch ohne Schaden als ein bloß introspektives (in dem dargelegten Sinne) bezeichnen können.

2) Sehr folgenreich dagegen ist nun die Besinnung darauf, daß dieses introspektive Verfahren nur analytische und nicht genetische Resultate zu Tage fördern kann. Denn hiedurch treten wir in Gegensatz zu Ansichten, die uns zwar als Vorurteile und Verirrungen gelten, die aber die Geschichte der Psychologie und zum Teil der Weltanschauungslehre während der letzten Jahrhunderte mit solcher Autorität beherrscht haben, daß es selbst dem Widerstrebenden kaum möglich ist, sich von ihrem Einflusse gänzlich zu emanzipieren.

Im Texte dieses Paragraphen habe ich mich darauf beschränkt, den formellen Grund anzugeben, aus dem für den Kosmotheoretiker allein die Analyse, d. h. die beschreibende Zergliederung des eigenen Bewußtseins, von primärem Interesse sein kann, und nicht die Genese, d. h. die Erforschung seiner Entwickelung. Dieser formelle Grund besteht darin, daß die Weltanschauungslehre wie jede andere Wissenschaft (§ 4) an ein Interesse gebunden ist, und zwar (nach § 7) an das der Widerspruchslosigkeit; und daß deshalb die Widersprüche da gehoben werden müssen, wo sie empfunden werden, nämlich in dem entwickelten Bewußtsein, und nicht da, wo sie nicht empfunden werden, nämlich auf früheren Stufen der Entwickelung — sei es des Individuums oder der Gattung. Denn wenn nun diese Widerspruchsausgleichung geschehen soll auf psychologischem und speziell pathempirischen Wege, d. h. durch Aufzeigung jener Bewußtseinstatsachen und speziell jener Gefühle, deren gedankliche Nachbildung die verschiedenen, einander widersprechenden Begriffe ergeben hat, so muß offenbar diese Aufzeigung stattfinden in dem Bewußtsein jener Wesen, welche mit diesen Begriffen operieren, und das sind eben die erwachsenen, vollsinnigen und entwickelten Menschen. Betrachten wir ein Beispiel! Es bestehen, so sahen wir (§ 22—27), Widersprüche, die sich um den Begriff der Relation gruppieren. Die Einen erklären die Relation als ein über oder in den Beziehungsgliedern vorhandenes Relationsbewußtsein und geraten dadurch in Streit mit Voraussetzungen der Naturwissenschaft. Andere halten sie für ein ebendort befindliches unerfahrbares Wesen und verwickeln sich dadurch in Widerspruch mit Postulaten des Psychologie. Wieder Andere behaupten, die Relation sei überhaupt nicht etwas von unseren Vorstellungen der Relationsglieder Verschiedenes, und kommen so in Konflikt mit den Erfordernissen der Praxis. Endlich gibt es auch solche, die in der Relation eine subjektive Zutat unseres Verstandes zu jenen Vorstellungen sehen, was wiederum den Ansprüchen der Psychologie nicht genügt. Diese Widersprüche sollen nun ausgeglichen werden durch Aufzeigung des Relationsgefühls als der Grundlage unserer Relationsaussagen und durch den Nachweis, daß dasselbe zwar ein Relationsbewußtsein ist, aber nicht ein solches in den Objekten; zwar von den Relationsgliedern verschieden, aber nicht unerfahrbar; zwar erfahrbar, aber doch von den Vorstellungen der Relationsglieder verschieden; zwar eine subjektive Zutat zu diesen, aber nicht eine psychologisch unbestimmbare Verstandestätigkeit. Allein in welchem Bewußtsein muß nun diese Aufzeigung des Relationsgefühls stattfinden, um all jene Widersprüche ausgleichen zu können? Offenbar in dem derjenigen menschlichen Individuen, welche Relationsaussagen machen und mit den verschiedenen Relationsbegriffen operieren, somit in dem Bewußtsein kultivierter Erwachsener. Denn nur hier kann es diesen Aussagen und Begriffen zu Grunde liegen. Dagegen ist es für die kosmotheoretische Bearbeitung des Relationsbegriffes vollkommen irrelevant, ob sich solche Relationsgefühle auch bei neugeborenen Kindern oder gar bei Fröschen finden. Denn gesetzt, sie fänden sich dort, so wäre dies doch ganz wertlos für unsere Wissenschaft, wenn sie sich nicht auch bei den erwachsenen Praktikern und Wissenschaftlern fänden, da es ja deren Relationsbegriffe zu verstehen und zu vereinigen gilt. Und aus demselben Grunde wäre es ebenso gleichgültig, wenn die Relationsgefühle sich dort nicht fänden. Besonders die zweite Alternative verdient unsere Aufmerksamkeit. Nehmen wir nämlich (*per impossibile*) einmal an, es wäre durchaus sichergestellt, daß die neugeborenen Kinder keine Relationsgefühle empfänden, sondern die Relationsglieder zunächst ohne wechselseitige Beziehung erlebten; gewisse unter diesen Einzelerlebnissen jedoch folgten einander häufig, so daß sich unter ihnen eine associative Verbindung herstellte; infolge dieser associativen Verbindung „entstünden" Gefühle eines leichten und glatten Ueberganges; weiterhin blieben diese Gefühle an jene Erlebnisse auch da geknüpft, wo diese einander im einzelnen Falle nicht mehr associativ „reproduzieren", sondern etwa schon zugleich erlebt werden; und diese Gefühle seien unsere Relationsgefühle. Dieser ganze genetische Roman, sage ich, stehe fest: so bliebe er für die kosmotheoretische Behandlung des Relationsproblems doch noch immer vollkommen gleichgültig. Denn wir müßten dann sagen: „Wenn dem so

Uhrwerken ermittelt werden, sondern allein durch Aufmerken auf das, was in uns vorgeht, wenn wir eben diese Aussagen machen — somit durch ein Verhalten, das wir zwar später einmal selbst werden zu untersuchen haben, einstweilen jedoch ohne Schaden als ein bloß introspektives (in dem dargelegten Sinne) bezeichnen können.

2) Sehr folgenreich dagegen ist nun die Besinnung darauf, daß dieses introspektive Verfahren nur analytische und nicht genetische Resultate zu Tage fördern kann. Denn hiedurch treten wir in Gegensatz zu Ansichten, die uns zwar als Vorurteile und Verirrungen gelten, die aber die Geschichte der Psychologie und zum Teil der Weltanschauungslehre während der letzten Jahrhunderte mit solcher Autorität beherrscht haben, daß es selbst dem Widerstrebenden kaum möglich ist, sich von ihrem Einflusse gänzlich zu emanzipieren.

Im Texte dieses Paragraphen habe ich mich darauf beschränkt, den formellen Grund anzugeben, aus dem für den Kosmotheoretiker allein die Analyse, d. h. die beschreibende Zergliederung des eigenen Bewußtseins, von primärem Interesse sein kann, und nicht die Genese, d. h. die Erforschung seiner Entwickelung. Dieser formelle Grund besteht darin, daß die Weltanschauungslehre wie jede andere Wissenschaft (§ 4) an ein Interesse gebunden ist, und zwar (nach § 7) an das der Widerspruchslosigkeit; und daß deshalb die Widersprüche da gehoben werden müssen, wo sie empfunden werden, nämlich in dem entwickelten Bewußtsein, und nicht da, wo sie nicht empfunden werden, nämlich auf früheren Stufen der Entwickelung — sei es des Individuums oder der Gattung. Denn wenn nun diese Widerspruchsausgleichung geschehen soll auf psychologischem und speziell pathempirischen Wege, d. h. durch Aufzeigung jener Bewußtseinstatsachen und speziell jener Gefühle, deren gedankliche Nachbildung die verschiedenen, einander widersprechenden Begriffe ergeben hat, so muß offenbar diese Aufzeigung stattfinden in dem Bewußtsein jener Wesen, welche mit diesen Begriffen operieren, und das sind eben die erwachsenen, vollsinnigen und entwickelten Menschen. Betrachten wir ein Beispiel! Es bestehen, so sahen wir (§ 22—27), Widersprüche, die sich um den Begriff der Relation gruppieren. Die Einen erklären die Relation als ein über oder in den Beziehungsgliedern vorhandenes Relationsbewußtsein und geraten dadurch in Streit mit Voraussetzungen der Naturwissenschaft. Andere halten sie für ein ebendort befindliches unerfahrbares Wesen und verwickeln sich dadurch in Widerspruch mit Postulaten des Psychologie. Wieder Andere behaupten, die Relation sei überhaupt nicht etwas von unseren Vorstellungen der Relationsglieder Verschiedenes, und kommen so in Konflikt mit den Erfordernissen der Praxis. Endlich gibt es auch solche, die in der Relation eine subjektive Zutat unseres Verstandes zu jenen Vorstellungen sehen, was wiederum den Ansprüchen der Psychologie nicht genügt. Diese Widersprüche sollen nun ausgeglichen werden durch Aufzeigung des Relationsgefühls als der Grundlage unserer Relationsaussagen und durch den Nachweis, daß dasselbe zwar ein Relationsbewußtsein ist, aber nicht ein solches in den Objekten; zwar von den Relationsgliedern verschieden, aber nicht unerfahrbar; zwar erfahrbar, aber doch von den Vorstellungen der Relationsglieder verschieden; zwar eine subjektive Zutat zu diesen, aber nicht eine psychologisch unbestimmbare Verstandestätigkeit. Allein in welchem Bewußtsein muß nun diese Aufzeigung des Relationsgefühls stattfinden, um all jene Widersprüche ausgleichen zu können? Offenbar in dem derjenigen menschlichen Individuen, welche Relationsaussagen machen und mit den verschiedenen Relationsbegriffen operieren, somit in dem Bewußtsein kultivierter Erwachsener. Denn nur hier kann es diesen Aussagen und Begriffen zu Grunde liegen. Dagegen ist es für die kosmotheoretische Bearbeitung des Relationsbegriffes vollkommen irrelevant, ob sich solche Relationsgefühle auch bei neugeborenen Kindern oder gar bei Fröschen finden. Denn gesetzt, sie fänden sich dort, so wäre dies doch ganz wertlos für unsere Wissenschaft, wenn sie sich nicht auch bei den erwachsenen Praktikern und Wissenschaftlern fänden, da es ja deren Relationsbegriffe zu verstehen und zu vereinigen gilt. Und aus demselben Grunde wäre es ebenso gleichgültig, wenn die Relationsgefühle sich dort nicht fänden. Besonders die zweite Alternative verdient unsere Aufmerksamkeit. Nehmen wir nämlich (*per impossibile*) einmal an, es wäre durchaus sichergestellt, daß die neugeborenen Kinder keine Relationsgefühle empfänden, sondern die Relationsglieder zunächst ohne wechselseitige Beziehung erlebten; gewisse unter diesen Einzelerlebnissen jedoch folgten einander häufig, so daß sich unter ihnen eine associative Verbindung herstellte; infolge dieser associativen Verbindung „entstünden“ Gefühle eines leichten und glatten Ueberganges; weiterhin blieben diese Gefühle an jene Erlebnisse auch da geknüpft, wo diese einander im einzelnen Falle nicht mehr associativ „reproduzieren“, sondern etwa schon zugleich erlebt werden; und diese Gefühle seien unsere Relationsgefühle. Dieser ganze genetische Roman, sage ich, stehe fest: so bliebe er für die kosmotheoretische Behandlung des Relationsproblems doch noch immer vollkommen gleichgültig. Denn wir müßten dann sagen: „Wenn dem so

ist, dann erleben eben die neugeborenen Kinder keine Relationen und wären, auch wenn sie sprechen könnten, nicht in der Lage, solche auszusagen. Daran aber, daß wir, die wir Relationen aussagen, dies eben auf Grund unserer Relationsgefühle tun, wird dadurch gar nichts geändert. Und daß Kinder oder Frösche keine Relationen erleben, mag zwar eine in vielen Beziehungen sehr merkwürdige Tatsache sein, allein für die Bedeutung des Relationsbegriffes ist sie völlig belanglos." Dieses Schema kann man auf alle Probleme der Weltanschauungslehre anwenden. Ueberall findet sie Aussagen des Inhalts M, die zu widersprechenden M-Begriffen Anlaß geben, welche sie miteinander in Uebereinstimmung bringen soll. Insofern sie sich nun der psychologischen und speziell der pathempirischen Methode bedient, zeigt sie, daß diese Aussagen auf einer Bewußtseinstatsache und speziell auf einem Gefühle μ beruhen, und daß dieses μ seiner Eigenart wegen jene widersprechenden M-Begriffe provoziert. Dies kann sie indes natürlich nur analytisch zeigen, d. h. durch Nachweisung des μ in dem Bewußtsein derjenigen Individuen, welche die M-Aussagen machen und mit den M-Begriffen operieren. Ueber die Frage dagegen, ob genetisch diese Individuen (eventuell: ihre Gattung) aus anderen Individuen (eventuell: einer anderen Gattung) hervorgegangen sind, in deren Bewußtsein dieses μ nicht vorkam, hat sie gar keinen Anlaß, sich auszusprechen. Denn diese anderen Individuen machen ja (der Voraussetzung nach) keine M-Aussagen. Erlebten sie nun trotzdem ein μ, so ist ja jenes Nichtaussagen durch ihre mangelnde Aussagefähigkeit (z. B. das Nichtsprechenkönnen der Kinder) hinreichend erklärt. Erleben sie jedoch kein μ, so folgt daraus nur, daß sie M-Aussagen auch dann nicht machen könnten, wenn sie aussagefähig wären. Und unmöglich kann demnach dadurch, daß auf genetischem Wege eine dieser beiden Möglichkeiten erwiesen würde (gesetzt, sie könnte erwiesen werden), irgend etwas an jenem *nexus* zwischen M-Aussage und μ-Erlebnis geändert werden, der auf analytischem Wege aufgezeigt wurde und um den es der Weltanschauungslehre allein zu tun ist.

Man könnte glauben, dies alles sei so evident, daß es einer so eingehenden Darlegung nicht bedurft hätte. In der Tat hat es mit der besonderen Eigentümlichkeit der pathempirischen Methode gar nichts zu tun: es würde genau ebenso gelten, wenn die psychologische Grundlage der Formbegriffe nicht in Gefühlen, sondern in Vorstellungen bestünde. Niemand sucht ja auch das Wesen der roten Farbe dadurch zu ergründen, daß er untersucht, wann die Kinder zuerst Rotwahrnehmungen haben. Sondern hier wird Jeder zugeben,

daß unsere Rotempfindung gar nicht von der Frage berührt wird, ob die Kinder nicht vielleicht ursprünglich die roten Objekte violett, grün oder farblos sehen. Allein ich brauche nur an das anscheinend so analoge Problem des Raumbewußtseins zu erinnern, um klar zu machen, daß das scheinbar Selbstverständliche doch keineswegs immer oder auch nur in der Regel anerkannt wird. Denn dieses Problem wird seit mindestens 200 Jahren so verhandelt, als verstünde es sich vielmehr ganz von selbst, daß die Frage nach dem Wesen unseres Raumbewußtseins nur durch Untersuchungen über seine Entstehung beantwortet werden könne — und d. h. als ob die Erlebnisse, auf Grund deren wir ein Nebeneinander aussagen, am besten zu ermitteln wären durch die Untersuchung von solchen Individuen, welche ein Nebeneinander jedenfalls nicht aussagen und vielleicht auch nicht erleben! Wie verhängnisvoll nun gerade dieses Problem unter der hier bekämpften Verkehrtheit gelitten hat, werden wir später einmal zu zeigen haben; es steht jedoch in dieser Hinsicht keineswegs allein. Denn ganz ebenso wie mit dem Raumbewußtsein verhält es sich mit dem Ichbewußtsein, mit dem Bewußtsein der Außenwelt, mit dem Kausalbewußtsein usf.: überall verwirrt man zwei durchaus verschiedene Fragen (über deren logische Priorität wir hier noch gar nicht urteilen) und meint die Eine aufzulösen, indem man die andere untersucht. Wenn aber dieses Verfahren für die Psychologie, der doch wenigstens beide Reihen von Fragen angehören, nur eine ungeheure Einseitigkeit darstellt, so bedeutet es für die Weltanschauungslehre, für welche überhaupt nur die Eine, und zwar die ignorierte Fragenreihe in Betracht kommt, die Unmöglichkeit jedes Fortschritts. Denn man hat auf diese Weise ausschließlich gerade jenen Teil der Psychologie in ihren Dienst gestellt, mit dessen Ergebnissen sie auch dann nichts anzufangen vermöchte, wenn solche überhaupt erzielt werden könnten.

Wo liegen nun die Gründe zu dieser Verwirrung? Zwei scheinen mir deutlich genug hervorzutreten. Den Einen wird man als das eigentliche Prinzip des Irrtums, den andern als den Anlaß zu der Verwendung dieses Prinzips betrachten dürfen.

Der zweite Punkt liegt uns nicht fern. Es ist die Verlegenheit, in die sich die ideologische (und bis zu einem gewissen Grade auch die kritizistische) Denkrichtung versetzt sieht, sobald sie mit den Tatsachen konfrontiert wird. Man möchte die Formen als Vorstellungsinhalte (resp. als Verstandes-Tätigkeiten oder Begriffe) nachweisen. Man analysiert das eigene Bewußtsien, geht alle seine Vorstellungen durch,

und findet die Form nicht darunter — ganz natürlich, da man unter den Gefühlen nicht gesucht hat. Daß man Unrecht hat, kann man nicht glauben (und man hat es auch nicht — gegen die Metaphysik!); vor dem extremen Schritt, die Form völlig zu leugnen, schrickt man zurück. Da scheint sich ein rettender Ausweg darzubieten, und man sagt: „Ja, in dem entwickelten Bewußtsein läßt sich die geformte Erfahrung freilich nicht mehr analytisch in Vorstellungen zerlegen; sie macht jetzt den Eindruck von etwas ganz Eigenartigem. Allein ursprünglich war das ganz anders. Da gab es nichts als Vorstellungen: gar nichts anderes. Die haben sich dann in eigentümlicher Weise miteinander verbunden." („Sie sind", sagt der Kritizist statt dessen, „unter Verstandesbegriffe gebracht worden".) „Und jetzt kann man sie aus dieser Verbindung nicht mehr herauslösen. Indes, die Hauptsache ist, zu wissen: ursprünglich waren es nur Vorstellungen; und auch jetzt sind es eigentlich nur Vorstellungen; doch das kann man jetzt nicht mehr analytisch nachweisen, es läßt sich nur noch aus der Rekonstruktion der genetischen Entwickelung erkennen." Ich brauche nicht zu sagen, daß ein solcher Gedankengang nur zur Selbstbeschwichtigung tauglich ist. Denn er drückt sich um den entscheidenden Punkt verlegen herum. Dies ist nämlich die geformte Erfahrung selbst: die angeblich einmal entstandene, jedoch nicht mehr zu zergliedernde Vorstellungsverbindung. Denn alles, was im Bewußtsein vorkommt, muß doch zu irgend einer Klasse von Bewußtseinstatsachen gehören — mag es nun entstanden sein wie immer. Wäre nun diese wunderbare „Vorstellungsverbindung" noch als solche im Bewußtsein zu erkennen, so könnte man sie ja analysieren und brauchte keine genetischen Gesichtspunkte heranzuziehen; und dasselbe gilt natürlich, wenn man sie selbst als Vorstellung ansprechen könnte. Kommt sie andererseits im Bewußtsein gar nicht vor, so ist sie überhaupt nichts erfahrbares, mithin auch nicht die Grundlage eines empirischen Begriffs. Ist sie aber endlich drittens — und nur diese Möglichkeit bleibt noch übrig — zwar eine Bewußtseinstatsache, allein weder eine Vorstellung noch eine Gruppe von Vorstellungen, dann hat man zuvörderst anzuerkennen, daß es außer den Vorstellungen noch andere Bewußtseinstatsachen gibt, und daß diese empirischen Begriffen zu Grunde liegen können — mögen sie nun einer weiteren Untersuchung eine beliebige Entstehungsgeschichte enthüllen. Mit diesem Zugeständnis („Neben den Vorstellungen gibt es noch andere Bewußtseinstatsachen, die zwar aus jenen ‚entstehen', indes für das Bewußtsein selbst von ihnen verschieden sind") wäre die ganze Ideologie hinfällig. Eben deshalb wird es nicht

gemacht. Sondern weil man innerlich, wenn auch natürlich *bona fide*, das Ergebnis der Analyse fürchtet, darum stimmt man einem Verfahren zu, welches die analytische Untersuchung durch die genetische ersetzt.

Dieses Verfahren selbst dagegen hat andere Wurzeln, die weit über das Gebiet der Psychologie und Weltanschauungslehre, ja der theoretischen Philosophie überhaupt hinausgreifen. Denn jene Voraussetzung, der ursprüngliche Zustand des Bewußtseins sei auch der eigentliche, ist nur eine besondere Anwendung dessen, was man allgemein die Idealisierung der Anfänge nennen kann. Das goldene Zeitalter — Adam vor dem Sündenfall — Der unverdorbene Naturmensch — Das Evangelium in seiner ursprünglichen Reinheit — Das natürliche Recht — Der natürliche Weltbegriff — Was der Verstand der Verständ'gen nicht sieht, das siehet in Einfalt ein kindlich Gemüt — dies sind lauter Belege für die merkwürdige Verwandtschaft der Begriffe Alt, Ursprünglich, Anfänglich auf der Einen, Ehrwürdig, Mustergültig, Maßgebend auf der anderen Seite — eine Verwandtschaft, die wohl einmal eine eingehende psychologische Untersuchung verdiente. Und die letzten Beispiele führen unmittelbar zu dem Falle hinüber, der uns hier angeht. Denn in der Tat ist der ausschließliche Kult der genetischen Psychologie gar nichts anderes als die Anwendung jenes Dichterwortes auf die Weltanschauungslehre: die Fragen, was wir unter einem Ding, unter unserm Ich, unter Raum und Kausalität verstehen, werden, so scheint man anzunehmen, viel besser und sicherer durch den Appell an ein kindlich Gemüt als durch einen solchen an den Verstand der Verständigen entschieden werden. Wüßten wir z. B. nur erst, ob der Säugling, wenn er zu sehen beginnt, die Objekte in verschiedenen Entfernungen, und ob er sie als reale und von ihm verschiedene Dinge wahrnimmt, dann wüßten wir auch, worin das Wesen unserer eigenen Tiefenwahrnehmung und unserer eigenen Außenweltsauffassung besteht — als ob es nicht zum mindesten doch auch möglich wäre, daß das Kind gerade so schlecht sieht und auffaßt wie es mangelhaft spricht und denkt. Gesetzt z. B., es sähe alles in Einer Fläche, oder erlebte alle Objekte als bloß subjektive Zustände, so würde doch hieraus gar nicht folgen, daß auch unsere Tiefenwahrnehmung nur eine associative Verbindung von Flächenwahrnehmungen, oder unsere Dingauffassung nur eine solche Verbindung von subjektiven Zuständen sei; denn ebensogut wie diese Elemente sich zu Komplexen „verbunden" haben sollen, könnten ja zu ihnen (etwa infolge der Ausbildung motorischer Reaktionen) auch neue Elemente hinzugetreten sein. Und gesetzt umgekehrt, das Kind sähe

alle Objekte in verschiedenen Entfernungen und als außer ihm befindliche Dinge, so wäre über die Bewußtseinselemente, welche dieses sein Sehen und Auffassen konstituieren, noch immer nicht das mindeste ausgemacht. Und schon hier können wir einen Vergleich aufnehmen, der uns bereits einmal (§ 10. 5) vorgekommen ist: ich meine den der analytischen und genetischen Psychologie mit der Anatomie und Embryologie. Denn derjenige, der die psychologische Analyse durch die Genese ersetzen will, verfährt gar nicht anders als einer verführe, der eine anatomische Frage lediglich durch embryologische Untersuchungen beantworten wollte. Und wir können das Gleichnis ausgestalten, indem wir mit der Weltanschauungslehre, welche zwar auf die Psychologie, jedoch nur auf deren analytischen Teil, angewiesen ist, die Bildhauerkunst vergleichen, die zwar auf die Somatologie, jedoch nur auf deren anatomischen Teil, Rücksicht nehmen muß. Allein hier sieht freilich jedermann: es hieße die plastische Nachbildung der Tatsachen vereiteln, wenn man dem Bildhauer auf die Frage, wie viele Rippen der Mensch habe, antworten wollte: „Nur nicht zählen! Denn an diesem schon so alten und geübten Körper kannst du die ursprüngliche und also auch eigentliche Zahl der Rippen nicht mehr erkennen; sondern es gilt, die Frage am *Foetus* zu studieren, und zu ermitteln, wie viele Rippen sich an diesem in dem Zeitpunkte unterscheiden lassen, in welchem die erste Anlage dieser Knochen sich überhaupt zeigt: nur so können wir den Körper in seiner ursprünglichen Struktur erkennen." Indes, es steht wirklich nicht wesentlich anders, wenn dem Kosmotheoretiker auf seine Frage nach dem Wesen des Raumbewußtseins die Auskunft erteilt wird: „Nur nicht in dein Bewußtsein blicken! Denn es ist viel zu entwickelt, als daß wir die ursprüngliche Konstitution der Raumauffassung darin erkennen könnten. Vielmehr an Kindern und Tieren muß man diese studieren, und nur so kann ihr eigentliches Wesen erfaßt werden." Dann aber wird offenbar auf diese Weise die gedankliche Nachbildung der Tatsachen ganz ebenso vereitelt.

Solange wir uns daher auf diese streng zu unserem Gegenstande gehörigen Gesichtspunkte beschränken, müssen wir sagen: die genetische Psychologie mag der analytischen als ein vollberechtigter Zweig dieser Wissenschaft gegenüberstehen, ja sie mag dieselbe, was die Erkenntnis psychischer Gesetze und die Erklärung psychischer Tatsachen betrifft, an Wichtigkeit und Würde auch überragen: für die Weltanschauungslehre ist sie dennoch gänzlich unbrauchbar, weil diese in Beziehung auf alles Seelische lediglich wissen will, wie es ist, und gar nicht, wie und warum es so geworden sein mag.

3) Allein in Wahrheit steht die Sache für die genetische Psychologie im Verhältnis zur analytischen sehr viel schlimmer. Denn zunächst: das Seelenleben der frühen Entwickelungsstufen läßt sich nicht direkt beobachten. Kinder und Tiere machen über ihre psychischen Erlebnisse keine Aussagen, und unmittelbarer fremder Erkenntnis sind natürlich diese wie alle anderen Bewußtseinstatsachen verschlossen. Es können demnach dieses primitive Seelenleben überhaupt nur Analogieschlüsse auf Grund korrelater physischer Tatsachen erreichen: mögen nun diese letzteren physiologischer oder anatomischer Art sein (z. B. Bewegungen auf der Einen, Entwickelung des Nervensystems auf der anderen Seite). Um jedoch einen solchen Analogieschluß vollziehen zu können, muß jene Korrelation der entsprechenden körperlichen und seelischen Tatsachen am Erwachsenen und Entwickelten bekannt sein, die ihm zu Grunde liegt — und dies setzt die analytische Kenntnis des entwickelten Bewußtseins voraus, welche somit die notwendige Bedingung für einen rationellen Betrieb der genetischen Psychologie ist. Die Beobachtung eines neugeborenen Kindes z. B. kann nie etwas anderes ergeben als eine somatische Tatsache s_1. Will ich nun von dieser auf die korrelate psychische Tatsache σ_1 schließen, so ist dies nur möglich, wenn ich an mir selbst oder an anderen der Introspektion fähigen Individuen nicht nur die analoge physische Tatsache s, sondern auch eine korrelate psychische Tatsache σ kenne. Denn nur dann kann ich aus der Proportion $\sigma_1 : \sigma = s_1 : s$ das unbekannte Glied σ_1 wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Annäherung zu ermitteln hoffen. Jene Kenntnis des σ aber kann ich natürlich nur durch die Analysis eines entwickelten Bewußtseins gewonnen haben. Die genetische Psychologie kann mithin überhaupt nur da einen Schritt tun, wo ihr die analytische vorgearbeitet hat; und es scheint völlig verkehrt, diese einzig mögliche Reihenfolge umzukehren. Welche Vorstellungen kann man sich z. B. über die Raumauffassung eines neugeborenen Kindes oder gar Huhnes zu bilden hoffen, solange man nicht einmal das weiß, ob das wesentliche Moment unseres eigenen Raumbewußtseins in einer Vorstellung, in einem Gefühl, oder in was sonst es zu suchen sei? Wie kann man das Fehlen, die unvollkommene Entwickelung oder die abweichende Beschaffenheit desselben untersuchen, ohne überhaupt zu wissen, von welcher Art psychischer Tatsachen denn die Rede ist? Und ebenso steht es mit den andern πολυθρύλητα dieser Erörterungen: mit dem Ichbewußtsein, dem Kausalbewußtsein, dem Bewußtsein der Außenwelt.

In der Tat müßte die ganze genetische Psychologie gleich bei

ihrem Auftreten unter der Last dieser Absurdität zusammengebrochen sein, wenn es sich ihr wirklich vorwiegend und ernstlich um die Ermittlung der primitiven seelischen Vorgänge gehandelt hätte. Allein in Wahrheit hat sie in ihren wichtigsten Formen einen ganz anderen Charakter, nämlich den einer mythischen Umschreibung des analytischen Tatbestandes. Darin liegt jedoch ein dreifacher Fehler. Es wird nämlich durch dieses Verfahren erstens die empirische Beobachtung der geistigen Entwickelung durch eine spekulative Konstruktion ersetzt; es wird zweitens statt einer organischen eine mechanische Gesamtauffassung des Bewußtseins begründet; und es wird drittens die psychologische Analysis selbst der Kontrolle an den Tatsachen entzogen und zu einem Spiel der Willkür gemacht. Und durch all dies wird die Psychologie sowohl als Ganzes wie auch in ihren beiden Zweigen auf die unheilvollste Weise geschädigt. Wir gehen jetzt dazu über, unsere Behauptung nach diesen 3 Seiten hin im einzelnen zu entwickeln.

Das Charakteristische des Mythos ist, daß er einen Zustand als Ergebnis einer Geschichte darstellt. Die Berge erheben sich aus der Ebene: der Mythos sagt, die Erde hat sie hervorgebracht. Die Menschen besitzen das Feuer: der Mythos sagt, es ist ihnen durch einen Gott geschenkt worden. Wir nennen deshalb auch eine Darstellung mythisch, welche, statt die Struktur des Weltgebäudes zu beschreiben, die Geschichte der Weltschöpfung erzählt, wie PLATON dies im „Timaeus" getan hat (wobei hier dahingestellt bleiben mag, ob er diese mythische Form mit einem deutlichen Bewußtsein ihrer bloßen Bildlichkeit gewählt hat oder nicht). Solch eine mythische Darstellung der Weltbildung nennen wir Kosmogonie. Man könnte in demselben Sinne von einer Poliogonie sprechen, um Lehren wie die vom Gesellschaftsvertrage oder von der göttlichen Einsetzung der Fürsten zu bezeichnen. Auch hier wird teils ein bestehender, teils ein geforderter Zustand (die Zusammensetzung des Staates aus Individuen und die Macht des Monarchen, resp. das Postulat der Volksregierung oder der unbeschränkten Herrschergewalt) umschrieben durch einen Bericht über seine Entstehung. Ueberall ist hier das Eigentümliche, daß vergangene Vorgänge erzählt werden: nicht auf Grund von Zeugnissen für dieselben, sondern lediglich als ein Ausdruck für bestehende oder postulierte Verhältnisse. Und überall hat sich gezeigt, daß ein Fortschritt der Wissenschaft nur möglich ist, wenn einerseits die Beschreibung des Gegenwärtigen und die Ermittlung des Vergangenen getrennt, und wenn andererseits die letztere nicht mehr auf dem Wege

spekulativer Konstruktion, sondern auf dem der empirischen Forschung angestrebt wird. Die Sprachwissenschaft hat ihren Aufschwung in dem Augenblick genommen, in dem sie aufgehört hat, zu fragen, wie die Sprache entstanden sei, und sich dem Studium der lebenden und toten Einzelsprachen zuwandte. Die Rechts- und Staatswissenschaft fragt nicht mehr, wie der Staat entstanden sei, sondern sie bearbeitet die Einrichtungen des gegenwärtigen und erforscht die Geschichte des vergangenen Rechts- und Staatslebens. Und auch die Naturwissenschaft fragt nicht mehr gleich der alten Naturphilosophie, wie die Welt aus den Elementen entstanden sei, sondern sie untersucht (als Chemie) die derzeitigen Beziehungen dieser Elemente und studiert (als Geologie und Astronomie) die verflossenen Zustände der Erde und des Sonnensystemes. Und überall endlich hat sich gezeigt, daß die Ergebnisse einer solchen empirischen Entwickelungsgeschichte mit keiner der früheren spekulativen Konstruktionen sich vereinbaren lassen. Die primitiven Menschen der Ethnologie haben weder mit den Urmenschen von HOBBES noch mit denen von ROUSSEAU irgend eine nennenswerte Aehnlichkeit, und die primitiven Gemeinwesen der vergleichenden Rechtswissenschaft weisen weder ein Königtum von Gottes Gnaden noch die absolute Volksherrschaft des *Contrat social* auf. Primitive Sprachen sind weder „natürlich" im Sinne einer allgemeinen Onomatopoie noch willkürlich „gesatzt"; und auch frühere Weltzustände scheinen weder eine durchgreifende Scheidung noch eine durchgreifende Verbindung aller Elemente zu zeigen.

Doch ich habe mit Absicht das nächstliegende Beispiel zurückgehalten. Ich meine die Zoogonie des EMPEDOKLES[1]), welcher zufolge die Menschen entstanden, indem die Erde zunächst einzelne Glieder hervorbrachte: Köpfe, Arme, Augen usw., und indem erst aus der Verbindung dieser „einsam umherirrenden Glieder" organische Wesen (zunächst monströser Art) sich bildeten. Hier ist ja ganz klar, daß der Philosoph einfach den analytischen Befund in die mythische Form einer genetischen Entwickelung gekleidet hat. Statt zu sagen: die Menschen bestehen aus Köpfen, Armen, Augen usw., erzählt er, sie seien aus diesen Elementen entstanden, und liefert so statt einer empirischen Anatomie eine spekulative Zoogonie, die (wie ich kaum zu betonen brauche) mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Entwickelungsgeschichte nicht die geringste Aehnlichkeit aufweist. Und nun behaupte ich: wie sich die Zoogonie des EMPEDOKLES verhält zu der empirischen Paläontologie, gerade so verhält sich die Psychogonie

[1]) Frg. 57 ff. (Diels).

eines HERBART oder CONDILLAC zu den genetischen Ergebnissen einer wahrhaft empirischen Psychologie (welch letztere wir, insofern sie sich mit derartigen Untersuchungen beschäftigt, auch als die Wissenschaft von der Psychogenese bezeichnen können). Denn das Verfahren der genannten Psychologen ist genau das gleiche: weil man das Bewußtsein in einzelne Empfindungen oder Vorstellungen zergliedern kann, behaupten sie, diese Empfindungen seien ursprünglich isoliert vorhanden gewesen und hätten sich erst durch Verschmelzungen, Reihenbildungen usw. zu einem einheitlichen Bewußtsein zusammengeschlossen. Ich habe HERBART und CONDILLAC genannt, weil ihre Psychologie das Prinzip dieses Verfahrens besonders drastisch erkennen läßt. Allein ebendahin gehört die ganze Associationspsychologie, und gehört auch KANTS Transcendentalphilosophie, sofern sie etwa Raum und Zeit als leere Formen im Gemüte bereit liegen und erst allmählich durch den Stoff der sinnlichen Anschauungen erfüllt werden läßt. Denn auch hier finden wir die beiden charakteristischen Züge der Psychogonie: die Umsetzung von Zuständen in Geschichten, und den unbezeugten Bericht über Vergangenes. Der Eine meint, er könne sein Dingbewußtsein in Qualitätsempfindungen zergliedern; flugs erzählt er uns, jenes sei aus diesen entstanden. Der Andere meint, sein Raumbewußtsein enthalte außer den Sinnesempfindungen noch ein weiteres Element; sofort berichtet er, jene seien zu diesem allmählich hinzugetreten. Keiner aber macht einen Versuch, den Vorgang, den er erzählt, zu beobachten — oder gesteht seine Unwissenheit, wenn er sich überzeugt, daß solche Versuche annoch aussichtslos sind. Und so ereignet sich das scheinbar Unglaubliche: gerade in einer Zeit, in der gar keine Kinderbeobachtung getrieben wird, beherrscht die Kindheitspsychologie nicht nur die Seelen-, sondern auch die Weltanschauungslehre. Indes, für unsere Auffassung ist dies im Grunde ganz natürlich. Denn empirische Forschung und spekulative Konstruktion schließen einander allezeit aus.

In unserer Zeit ist die Kinderbeobachtung einigermaßen in Aufnahme gekommen. Darf sich hieran die Hoffnung auf ein Ende der psychogonischen Spekulationen knüpfen? Leider kaum, wenn es zu diesem Behufe entscheidender Ergebnisse dieses Forschungszweiges bedarf. Denn auf solche scheint sich einstweilen kein tröstlicher Ausblick zu eröffnen. Ich gebe ein Beispiel. RIBOT [1]) hat — und zwar, wohlgemerkt, durchaus nicht etwa in parodistischer Absicht — die Angaben der

[1]) Psych. des Sent. S. 13.

bekanntesten Kinderbeobachter über das Alter zusammengestellt, in welchem die Kinder zuerst den Affekt der Furcht verraten. Sie schwanken zwischen dem 2. Tag und dem Ende des 4. Monats (23 Tage und 2 Monate sind in der Mitte liegende Angaben, welche ebenfalls gemacht wurden). Jedes weitere Wort ist eigentlich überflüssig. Denn wenn die genetische Psychologie einstweilen für eines der gröbsten und augenfälligsten Phänomene so gut wie alle Möglichkeiten offen lassen muß, so hat sie offenbar sehr wenig Aussicht, in absehbarer Zeit jene subtilen Fragen beantworten zu können, über welche die psychogonische Spekulation so genaue Auskunft zu erteilen wußte. Auch ist dies ja nach dem vorher Gesagten nicht wunderbar. Denn in solcher Weise auseinandergehende Angaben verraten nur zu deutlich jene völlige Unfähigkeit, die physischen Lebensäußerungen des Kindes psychologisch zu interpretieren, die notwendig da erwartet werden muß, wo der Ausgang der Untersuchung nicht von der Analyse des entwickelten Bewußtseins genommen wird. Freilich ist es sehr zweifelhaft, ob hier auch auf diesem rationellen Wege Erhebliches zu leisten sein wird, ehe nicht eine sehr weit fortgeschrittene psychische Analysis die Feststellung sehr ins Einzelne gehender physischer (sei es anatomischer oder physiologischer) Korrelate ermöglicht hat. Wenn nicht, desto schlimmer für die genetische Psychologie! Ihre ganze Hoffnung jedoch ruht jedenfalls auf dem Fortschreiten der psychischen Analyse und, damit im Zusammenhang, der psychophysischen Kenntnisse; und wenn sie ihr Interesse versteht, so kann sie nichts sehnlicher wünschen als das Ende der Psychogonie.

Der zweite Punkt, den wir erwähnten, war die Ersetzung der organischen durch eine mechanische Auffassung des Bewußtseins. Wir können hier an dasjenige anknüpfen, was wir über das Verhältnis von Analysis und Genesis schon früher (§ 10. 5) ausgeführt haben. Wir sagten dort, es gebe Fälle, in denen die Elemente der Beschreibung auch die Elemente der Entwickelung seien, und andere, in denen sie es nicht seien. Als ein Beispiel der ersten Art erwähnten wir die Ziegel eines Hauses, als eines der zweiten Art die anatomischen Elemente eines Organismus (Knochen, Muskeln, Sehnen, Nerven etc.). Es wird keinem Anstand unterliegen, jene Art der Entstehung als die *mechanische*, diese als die *organische* zu bezeichnen. Zugleich sehen wir: der Grundfehler der Zoogonie des EMPEDOKLES war die mechanistische Auffassung der tierischen Entwickelung. Und es braucht kaum gesagt zu werden: wenn dies schon ein Irrtum war für die

Phylogenese, welch ein Irrtum wär' es erst für die Ontogenese! Wenn der Geist der Entwickelungslehre schon vor dem Gedanken zurückschaudert, eine Art könnte durch Zusammenfügung von isolierten Köpfen und Beinen entstanden sein, was würde erst der Embryolog zu der Behauptung sagen, das Individuum entstehe durch Komposition der anatomischen Elemente? Nun behauptet dies freilich niemand für die physische Entwickelung: für die psychische dagegen ist es — oder war es doch wenigstens lange Zeit — die herrschende Ansicht. Weil wir etwa bei der Zergliederung unseres Außenweltsbewußtseins die Empfindungsqualitäten, oder bei der Zergliederung unseres Ichbewußtseins die einzelnen Bewußtseinstatsachen unterscheiden können, so sollen wir sie auch aus diesen entstanden denken: mögen sie sich nun einfach associiert haben oder mit einem weiteren Element (das vielleicht bei jener Zergliederung noch neben ihnen unterschieden werden konnte) in Verbindung getreten sein. Also entweder wie aus Steinchen ein Mosaik (ideologische Psychogonie), oder wie aus Erbsen und einem Topf ein Topf Erbsen (kritizistische Psychogonie), soll aus Vorstellungen, oder aus Vorstellungen und Verstandestätigkeiten, ein Bewußtsein entstehen — daran jedoch, daß diese Entstehung eine mechanische sei, wird gar kein Zweifel laut. Und zwar wird dieses vorausgesetzt ohne die Spur eines Beweises — als ob es gar nicht möglich wäre, daß das Bewußtsein doch noch eher einem Organismus als einem Hause gliche. Allein wenn auch ein Grund nicht angegeben wird: das Motiv ist deutlich genug. Denn eben nur die mechanische Entwickelung kann aus dem analytischen Befunde mythisch abgeleitet werden. Auch die empedokleïsche Zoogonie ist ja einfach darum mechanistisch, weil zwar die mechanische, aber nicht die organische Entstehungsweise durch bloße zeitliche Transposition der Zergliederungsergebnisse konstruiert werden kann. Besteht nämlich ein Komplex aus den Elementen a b c d e . . ., so kostet es mich nichts, zu sagen: er ist entstanden nach dem Schema a + b + c + d + e ... Dagegen, daß er entstanden sei aus einem andern Komplex a_1 b_1 c_1 d_1 e_1 ..., das kann ich nicht spekulativ konstruieren, sondern dies müßte ich beobachten. Ebenso: die Gestalt des Embryo im 3. Monat kann man nur kennen, wenn man ihn gesehen hat; aus der Bildung des neugeborenen Kindes läßt sie sich nicht erraten. Grund genug, daß die Anthropogonie den Menschen aus den anatomischen Elementen entstehen lassen müßte. Und dasselbe gilt nun auch vom Bewußtsein: sollte es sich vielleicht organisch entwickeln, so wäre es unmöglich, seine primitiven Zustände von seiner entwickelten Struktur einfach

abzulesen; und eben darum wird es die Psychogonie allezeit vorziehen, seine Entstehung mechanisch zu denken.

Indes, steht es denn wirklich so, daß wir der Psychogonie nur Schuld geben könnten, sie habe von zwei Möglichkeiten willkürlich Eine bevorzugt? Wir möchten nicht selbst in psychogonische Spekulationen uns einlassen; allein es scheint uns doch, daß die organische Entwickelung des Bewußtseins von vorneherein eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn hiefür spricht nicht nur die offenkundige Tatsache der psychophysischen Korrelation, sondern auch der Umstand, daß ja der Organismus in allen Phasen seines Daseins sich unter Bedingungen befindet, welche ihrem allgemeinsten Wesen nach gleichartig sind. Stets steht er in Wechselwirkung mit einer äußeren Umgebung; stets besteht diese Wechselwirkung in einer Mehrzahl simultaner und successiver Reize und Reaktionen; stets (zum mindesten nach seinem Austritt aus dem Mutterleib) ist er darauf angewiesen, durch suchende oder fliehende Bewegungen mit räumlich entfernten Objekten in räumliche Beziehungen zu treten. Es erscheint daher doch wohl von vorneherein als die nächstliegende Annahme, daß dieser allgemeinen Gleichartigkeit der Bedingungen auch eine grundsätzliche Gleichartigkeit des Bewußtseins entsprechen, d. h. daß der Organismus, sobald er nur überhaupt irgend eine Art von Bewußtsein hat, auch irgend eine Art von Außenweltsbewußtsein, irgend eine Art von Ichbewußtsein und irgend eine Art von Raumbewußtsein haben werde. Diese Bewußtseinsarten mögen in beliebigem Grade undeutlich, verschwommen und rudimentär sein; aber in irgend einem undeutlichen, verschwommenen und rudimentären Zustande werden sie voraussichtlich doch vorhanden sein. Ihre Beschaffenheit näher zu ermitteln, wäre dann die Aufgabe der genetischen Psychologie. Doch man braucht diese Aufgabe nur so zu formulieren, um sich zu überzeugen: sowohl von der geringen Chance, sie zu lösen, als auch von der absoluten Irrelevanz dieser Lösung für die analytische Psychologie überhaupt und für die Weltanschauungslehre insbesondere. Denn auf der Einen Seite: wie unendlich schwierig müßte es sein, den Charakter dieser dämmerhaften Bewußtseinsrudimente in exakter Weise zu ermitteln! Und auf der andern: welche erdenkliche Förderung könnte aus dieser Ermittlung unserer Einsicht in die kosmotheoretischen Probleme erwachsen? Ja erst hier zeigt sich wohl die eigentliche These dieses Paragraphen in ihrer ganzen Selbstverständlichkeit, und zugleich die psychogonische Voraussetzung in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit: die Voraussetzung nämlich, daß wir die Erkenntnisse

über das Wesen unserer Begriffe nicht aus dem hellen und entwickelten Bewußtsein des Erwachsenen, sondern aus dem dämmerhaften und unentwickelten Bewußtsein des Säuglings oder gar des Hühnchens schöpfen sollen.

Noch einen dritten Punkt erwähnten wir. Ueber ihn jedoch können wir uns kurz fassen. Er bezieht sich darauf, daß die spekulative Verwertung der psychischen Analysis diese selbst verdirbt. Denn obwohl die psychogonische Konstruktion immerfort auf einer solchen Analysis fußt, so fehlt ihr doch das Bewußtsein hievon, und damit auch das Gefühl der Verpflichtung, ihre Ergebnisse an dem empirischen Tatbestande zu kontrollieren. Wäre sie sich klar darüber, daß sie in Wahrheit die Struktur des entwickelten Bewußtseins beschreibt, so würde sie notwendig ihr Schema gegen dies letztere halten und dann relativ leicht bemerken, wann sie ein vorhandenes Element übersehen, wann sie ein nicht vorhandenes angesetzt hat. Allein da sie vielmehr einen jeder direkten Beobachtung entzogenen Prozeß zu rekonstruieren meint, so fehlt ihr durchaus diese Kontrolle: sie wird mit einer gewissen Willkür die sich ihr eben darbietenden Elemente der Analysis auswählen und die Differenz gegen die Wirklichkeit durch die Verschiedenheit der Zeiten vor sich selbst zu rechtfertigen wissen. Es genügt, dies an zwei großen Beispielen zu illustrieren. Die Ideologie ignoriert die Formen. Sie würde dessen wahrscheinlich bald inne werden, wenn sie sich jedesmal fragte, ob denn eine bestimmte Bewußtseinsart (z. B. das Dingbewußtsein) wirklich durch die Vorstellungsinhalte erschöpft werde? Doch sie hat eine Panacee bereit, nämlich den supponierten seinerzeitigen Associationsvorgang (welcher z. B. die Qualitäten zum Ding geeinigt haben soll). Diesen kann sie ungescheut ansetzen, weil er sich jeder Kontrolle entzieht. Und da sie so einen ehemaligen Formungsprozeß für den ihr allein wichtig scheinenden Zeitpunkt zugestanden hat, so fragt sie gar nicht mehr nach jenem gegenwärtigen Formbewußtsein, das doch für die Analyse jenen ehemaligen Vorgang allein vertreten könnte. Müßte sie — m. a. W. — das psychische Gebilde φ (a, b, c ...) analysieren, so würde sie vielleicht erkennen, daß a, b, c ... nicht seine einzigen Elemente sind. Da sie aber nur die Entstehung dieses Gebildes zu rekonstruieren meint, so genügt ihr der Bericht „a, b, c ... traten in associative Verbindung“: denn dieses Inverbindungtreten als Moment der Genesis entspricht dem φ als Moment der Analysis; und da sie den Entstehungsbericht natürlich nicht empirisch kontrollieren kann, so vergißt sie zu fragen, was denn als Ergebnis dieses Inverbindungtretens jetzt noch im Bewußtsein vorhanden sein mag? Genau das Umgekehrte findet beim Kritizismus statt, und zwar insbesondere beim Kritizismus im engeren Sinne, der Transcendentalphilosophie. Er erkennt die Form, bestimmt sie jedoch als Verstandesbegriff. Würde er nun einfach analysieren, so müßte er bemerken, daß ein solches Element (z. B. die Kategorie der Substantialität) in der betreffenden Bewußtseinsart (z. B. dem Dingbewußtsein) überhaupt nicht vorkommt. Allein hier hilft er sich nun mit seiner Panacee, nämlich mit der kategorialen Beziehung (z. B. mit der der Qualitäten auf jenen Verstandesbegriff). Dieser Vorgang soll ebenfalls zu einer Zeit geschehen sein, wo ihn niemand kontrollieren konnte — wenn auch nicht beim Säugling, so doch vor dem Eintritt des zu analysierenden Bewußtseins. Und so kann abermals die Differenz gegen die Wirklichkeit durch eine Verschiedenheit der Zeiten entschuldigt werden. Wie dort ein fehlendes, so wird hier ein überzähliges Element der Analysis in einen unkontrollierbaren Moment der Genesis versetzt und damit aus der Reihe der Beachtung heischenden Faktoren ausgeschaltet. Indes, auch ohne diese Beispiele wäre dasjenige klar, auf was es ankommt: daß nämlich die Analysis der psychischen Struktur von der Bindung an die Fakten gelöst und zu einem Spiel der Willkür gemacht wird, wenn man sie nicht als solche, sondern unter der Maske einer Rekonstruktion der psychischen Genesis vollzieht.

Wir fassen nun das Gesagte zusammen. Besäßen wir sowohl eine analytische Kenntnis des entwickelten Bewußtseins wie auch eine genetische Kenntnis seiner Entstehung aus dem unentwickelten Bewußtsein, so könnte doch die Weltanschauungslehre nur die erstere ihren psychologischen und speziell pathempirischen Untersuchungen zu Grunde legen, weil nur das entwickelte Bewußtsein die kosmotheoretisch relevanten Aussagen, Begriffe und Widersprüche fundiert. Und die Annahme, daß das unentwickelte Bewußtsein eine besonders reine Erkenntnisquelle sei, wäre auch dann als eine superstitiöse zu betrachten. In Wahrheit aber haben wir gar keine direkte Kenntnis des unentwickelten Bewußtseins, weil sich dasselbe der Beobachtung entzieht. Und eine indirekte Kenntnis desselben ist nur möglich durch Analogieschlüsse auf Grund des entwickelten Bewußtseins. Dieses Verfahren setzt jedoch einerseits selbst eine ausgebildete analytische Psychologie voraus; und andererseits könnten natürlich diese aus dem Wesen des entwickelten Bewußtseins erschlossenen Einsichten uns in Bezug auf die kosmotheoretischen Probleme gar nicht über den Ausgangspunkt dieser Schlüsse, eben das entwickelte Bewußtsein selbst,

hinausführen. Allein tatsächlich ist fast alles, was uns als genetische Psychologie entgegentritt, nur ein mythischer Ausdruck für analytische Erkenntnisse, indem das entwickelte Bewußtsein als entstanden gedacht wird aus jenen Elementen, auf welche seine beschreibende Zergliederung führt. Dadurch wird jedoch die empirische Beobachtung der Anzeichen unentwickelten Seelenlebens ersetzt durch eine spekulative („psychogonische") Konstruktion; es wird gegen alle Präsumptionen statt einer organischen eine mechanische Entstehung des Bewußtseins vorausgesetzt; und es wird die Analysis des entwickelten Seelenlebens selbst der Willkür überliefert, da sie ohne ein Bewußtsein von der Eigenart und den logischen Bedingungen dieses Verfahrens geübt wird.

Da wir demnach zwei Methoden vor uns haben, die beide auf einer Zergliederung des entwickelten Seelenlebens beruhen, von denen aber die Eine diese Operation unbefangen, mit Bewußtsein und unter der Kontrolle der Tatsachen ausführt, während die andere dieselbe Tätigkeit, ohne es zu wissen, und nur zu dem Behufe vollzieht, um die mehr oder weniger zufälligen Ergebnisse derselben sofort zu einem historischen Berichte über völlig unkontrollierbare und in dieser Form gar nicht vorauszusetzende Entwickelungsvorgänge zu verarbeiten — so könnte die Weltanschauungslehre auch dann, wenn eine empirische Kenntnis der Bewußtseinsentwickelung für sie von irgend welcher unmittelbaren Bedeutung wäre, allein die Resultate der ersteren Methode, d. i. der analytischen Psychologie, ihren Untersuchungen zu Grunde legen.

4) Ueber den Gegenstand, von dem hier die Rede ist, hat schon vor vielen Jahrzehnten eine sehr lehrreiche Kontroverse stattgefunden, auf die ich hier einigermaßen ausführlich eingehen möchte. In der Einleitung zu seinem philosophischen Hauptwerk hatte LOCKE [1]) es als seine erste Aufgabe bezeichnet, zu untersuchen „den Ursprung (*the original*) unserer Vorstellungen oder Begriffe . . . ., und die Art und Weise, wie der Verstand mit ihnen ausgestattet wird" (*the ways, whereby the understanding comes to be furnished with them*). In seinem Buch über LOCKE führt nun COUSIN [2]) das folgende aus: „Die Frage nach dem gegenwärtigen Zustande unserer Vorstellungen und die nach ihrem Ursprung sind . . . zwei verschiedene Fragen. Sie sind alle beide notwendig, um eine vollständige Psychologie zu erhalten . . . Doch wo soll man anfangen? Muß man mit der Erkenntnis des gegenwärtigen Zustandes unserer Vorstellungen beginnen oder mit der Untersuchung ihres Ursprungs? — Werden wir mit der Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen beginnen? Ohne Zweifel ist dieses ein sehr interessanter und sehr wichtiger Punkt. Allein . . . zunächst: er ist überaus

[1]) Essay I. 1. 3 (WW. I, S. 2). [2]) Phil. de Locke, S. 87 ff.

dunkel. . . . In der Tat: wie soll man die flüchtigen Erscheinungen wiederauffinden, durch die sich das Denken bei seiner Geburt offenbart hat? Durch die Erinnerung? Aber wir haben vergessen, was sich damals in uns . . . zugetragen hat, denn wir haben es nicht beachtet. . . . Werden wir Andere fragen? Sie befinden sich in derselben Verlegenheit wie wir. Wird man die Kinder studieren? Doch wer wird enträtseln, was sich unter dem Schleier eines kindlichen Bewußtseins verbirgt? Die Entzifferung dieser Hieroglyphen führt leicht zu Vermutungen, zu Hypothesen. Ist das der Ausgangspunkt für eine empirische Wissenschaft (*une science expérimentale*)? Es leuchtet ein: wer mit der Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen anfängt, der fängt gerade mit der schwierigsten Frage an. Eine rationelle Methodik dagegen wird von dem mehr Bekannten zum minder Bekannten, vom Leichteren zum Schwereren fortschreiten. . . . Dies ist Ein Einwand; jetzt ein anderer. Wer damit beginnt, den Ursprung unserer Vorstellungen zu untersuchen, der beginnt damit, den Ursprung von etwas zu untersuchen, was er nicht kennt, von Erscheinungen, die er nicht studiert hat, und von denen er weder positiv noch negativ etwas aussagen kann. Welchen andern Ursprung als einen hypothetischen wird man ihnen also zuschreiben können? Diese Hypothese kann wahr oder falsch sein. Ist sie wahr? Um so besser: wir haben dann recht geraten. Allein wie die Ahnung, auch die des Genies, nicht ein wissenschaftliches Verfahren darstellt, so nimmt auch die auf diese Weise entdeckte Wahrheit keinen Platz in der Wissenschaft ein und bleibt immer nur eine Hypothese. Ist sie falsch? . . . Dann wird folgendes geschehen. Diese Hypothese wird sich im Geiste festgesetzt haben, wenn man dazu gelangen wird, mit ihrer Hilfe die Erscheinungen des Denkens, wie es heute ist, zu erklären. Und wenn diese nicht das zeigen, was sie ihr zufolge zeigen sollten, so wird man deshalb nicht auf sie verzichten, sondern ihr die Wirklichkeit aufopfern. Man wird . . . entweder kühn alle Vorstellungen leugnen, die sich aus jenen hypothetischen Anfängen nicht ableiten lassen, oder man wird sie doch zu Gunsten dieser Hypothese gruppieren. Es wäre wahrhaftig nicht notwendig gewesen, mit so viel Umständlichkeit die empirische Methode zu proklamieren, wenn sie alsbald dadurch gefälscht wird, daß man sie in eine so bedenkliche Bahn bringt. Die Besonnenheit, der gesunde Verstand und die Logik fordern somit, daß man einstweilen die Frage der Entstehung unserer Vorstellungen auf sich beruhen lasse und sich zunächst damit begnüge, die Vorstellungen, wie sie heute sind, zu studieren . . ." Dann werde die Zeit gekommen sein, auch der genetischen Frage näher zu treten. Gelinge ihre Aufhellung, um so besser. Aber gelinge sie auch nicht, so werde man zwar nicht die ganze Wahrheit besitzen, indes doch einen Teil derselben, der durch jenen Mißerfolg nicht mehr in Frage gestellt werden könne. LOCKE nun habe diese natürliche Reihenfolge der Untersuchung umgekehrt. Und dieses Verfahren habe die ganze empiristische Philosophie des 18. Jahrhunderts verdorben. „In der Metaphysik wird diese Schule vor

allem präoccupiert von dem Verlangen, zu wissen, welche Vorstellungen als erste in den menschlichen Geist eintreten; in der Moral, welches, ohne Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Moralität, die ersten Vorstellungen von Gut und Schlecht sind, die sich im Menschen im Zustande der Barbarei oder der Kindheit zeigen — zwei Zustände, in denen es sehr schwer ist, zu sicheren Beobachtungen, sehr leicht dagegen, zu willkürlichen Annahmen zu gelangen; in der Politik, welches die Entstehung der Staaten, der Regierungen, der Gesetze ist. Durchaus sucht diese Schule das Recht in den Tatsachen, und die Philosophie verwandelt sich für sie in Geschichte, und zwar in die dunkelste Geschichte, in die Geschichte des menschlichen Urzustandes. Daher ihre politischen Theorien: häufig entgegengesetzt in den Resultaten, doch gleichartig in der angewandten Methode. Die Einen werfen sich in vor- oder widergeschichtliche Spekulationen und finden am Anfange der Staaten die Herrschaft der Gewalt und der Eroberung: die erste Regierungsform, die ihnen die Geschichte zeigt, ist despotisch; infolgedessen ist ihnen der Begriff der Regierung nichts anderes als der Begriff des Despotismus. Die Andern glauben gerade umgekehrt in den bequemen Dunkelheiten des Urzustandes (*dans les obscurités commodes de l'état primitif*) einen Vertrag und wechselseitige Verpflichtungen zu bemerken: Ansprüche auf Freiheit, die später der Despotismus vernichtet hat, und welche die Gegenwart wiederherstellen soll. In beiden Fällen wird der rechtmäßige Zustand der menschlichen Gesellschaft auf jene ursprüngliche Gestalt derselben gegründet, die es kaum möglich ist zu rekonstruieren: die Rechte der Menschheit werden einer zweifelhaften antiquarischen Gelehrsamkeit ausgeliefert und so zum Spielball von Hypothesen gemacht."

Diese Ausführungen sind weder besonders geistvoll noch besonders tiefsinnig und erschöpfen den Gegenstand nicht; allein sie sprechen die Sprache der ruhigen Klarheit und der gesunden Vernunft. Ihnen nun ist J. ST. MILL [1]) eifrig entgegengetreten. Hören wir, was er zu erwidern hat. Er sagt: „Ich eigne mir die Frage an, wie Herr COUSIN sie stellt, und behaupte, daß kein Versuch, zu bestimmen, welches die unmittelbaren Offenbarungen des Bewußtseins seien, erfolgreich oder auch nur irgend welcher Beachtung wert sein kann, dem nicht dasjenige vorausgegangen ist, wovon Herr COUSIN meint, daß es ihm folgen müsse: nämlich eine Untersuchung über den Ursprung unserer erworbenen Vorstellungen. Denn es steht nicht in unserer Macht, auf irgend eine direkte Weise festzustellen, was das Bewußtsein uns damals gesagt hat, als seine Offenbarungen noch im Zustande ihrer ursprünglichen Reinheit sich befanden (*when its revelations were in their pristine purity*). Es bietet sich unserer Introspektion nur dar, wie es jetzt beschaffen ist, wo jene ursprünglichen Offenbarungen von einem Berg von erworbenen Begriffen und Wahrnehmungen (*acquired notions and perceptions*) bedeckt und begraben sind. Herr COUSIN meint, wenn wir sorgfältig und

[1]) Exam. S. 170 ff.

genau unsere gegenwärtigen Bewußtseinszustände untersuchen und dabei jedes Element, das wir in ihnen finden, unterscheiden und bestimmen — nämlich jedes Element, das wir als etwas Wirkliches zu erkennen glauben, und das wir nicht durch bloße Konzentration unserer Aufmerksamkeit in einfachere Bestandteile zerlegen können —, dann müßten wir die letzten und grundlegenden Wahrheiten erreichen, welche die Quellen all unseres Wissens sind und welche nicht geleugnet oder bezweifelt werden können, ohne das Zeugnis des Bewußtseins selbst zu leugnen oder zu bezweifeln, d. h. das einzige Zeugnis, das wir überhaupt für irgend etwas besitzen. Ich behaupte nun, daß hierin eine Verkennung der Bedingungen liegt, welche der Untersuchung durch die Schwierigkeiten psychologischer Forschung auferlegt werden. Die Untersuchung da anfangen, wo Herr COUSIN sie aufnimmt, heißt in Wahrheit die Frage im voraus entscheiden. Denn es muß ihm, wenn nicht die Tatsache, so doch die Meinung seiner Gegner bekannt sein, daß die psychischen Gesetze — die Gesetze der Association nach den Einen, die Kategorien des Verstandes nach den Andern — im stande sind, aus den unbestrittenen Daten des Bewußtseins rein geistige Gebilde (*purely mental conceptions*) zu schaffen, welche in unserm Denken so mit all unsern Bewußtseinszuständen verschmelzen, daß ein Anschein, und zwar ein notwendiger Anschein entsteht, als empfingen wir sie durch unmittelbare Intuition. Und nach der Ansicht Einiger unter diesen Denkern entsteht z. B. auf diese Weise (oder kann doch wenigstens entstehen) der Glaube an die Materie. Idealisten und Skeptiker behaupten, dieser Glaube sei nicht eine ursprüngliche Tatsache des Bewußtseins und ermangle daher jenes Moments, das nach der Ansicht des Herrn COUSIN ... unsern subjektiven Ueberzeugungen objektive Geltung verleiht. Nun mögen diese Denker recht oder unrecht haben: keinesfalls können sie so widerlegt werden, wie Herr COUSIN ... dies zu tun sucht. Denn wir haben kein Mittel, um das Bewußtsein unter denjenigen Umständen zu befragen, in denen es allein eine zuverlässige Antwort erteilen könnte. Könnten wir das erste Bewußtsein irgend eines Säuglings experimentell untersuchen — das erste Mal, da er jene Eindrücke empfängt, welche wir äußere nennen; dann würde, was immer in diesem ersten Bewußtsein gegeben wäre, das echte Zeugnis des Bewußtseins darstellen und auf Glauben Anspruch haben, ja es wäre ebenso unmöglich, es zu überführen, wie unsere Empfindungen selbst. Aber wir haben jetzt kein Mittel, um durch direkte Zeugnisse festzustellen, ob wir damals, als wir zuerst unsere Augen dem Lichte öffneten, ausgedehnter äußerer Gegenstände uns bewußt waren. Daß ein Glauben oder Wissen um solche Gegenstände jetzt in unserm Bewußtsein vorhanden ist, wann immer wir von unsern Augen oder Muskeln Gebrauch machen, berechtigt nicht zu der Schlußfolgerung, daß es von Anfang an vorhanden war, solange nicht ausgemacht ist, ob es nicht seither irgendwie erworben worden sein kann. Wenn irgend eine Art angegeben werden kann, auf die es möglicherweise erworben worden sein kann, so muß diese Hypothese geprüft und

widerlegt werden, ehe wir zu dem Schlusse berechtigt sind, jene Ueberzeugung sei eine ursprüngliche Aeußerung des Bewußtseins. Der Beweis, daß eine angeblich allgemeine Ueberzeugung oder ein Prinzip des gesunden Verstandes (*universal beliefs or principles of common sense*) eine Aeußerung des Bewußtseins sei, setzt zwei Dinge voraus: einmal, daß eine solche Ueberzeugung vorhanden ist, und dann, daß es keinen Weg gibt, auf dem sie erworben worden sein kann. Jenes ist meistens unbestritten, dies dagegen ist eine Frage, die oft alle Hilfsmittel der Psychologie erschöpft. LOCKE hatte deshalb recht mit der Ueberzeugung, daß der Ursprung unserer Vorstellungen das Zentralproblem der Wissenschaft vom Geiste ist — und der Gegenstand, der zuerst untersucht werden muß, wenn es gilt, eine Theorie des Bewußtseins auszubilden. Da wir nicht im stande sind, den jeweiligen Inhalt des Bewußtseins zu studieren, ehe unsere frühesten und darum notwendig festesten Associationen, diejenigen, welche am engsten mit den ursprünglichen Daten des Bewußtseins verwebt sind, sich völlig ausgebildet haben, so können wir in den Tatsachen unseres gegenwärtigen Bewußtseins nicht die ursprünglichen Elemente des Geistes studieren. Diese . . . können vielmehr nur als Reste zu Tage gefördert werden, indem früher die Art und Weise untersucht wird, in der solche Bewußtseinstatsachen entstehen, welche eingestandenermaßen nicht ursprünglich sind; und indem diese Untersuchung mit hinreichender Gründlichkeit geführt wird, um uns in den Stand zu setzen, ihre Ergebnisse auf jene Ueberzeugungen, Annahmen oder angebliche Intuitionen anzuwenden, welche ursprünglich zu sein scheinen, und festzustellen, ob nicht einige derselben auf dieselbe Art entstanden sein können, nur so früh, daß sie schon zu einer Zeit mit dem Bewußtsein untrennbar verwuchsen, in der das Gedächtnis sich noch nicht entwickelt hatte. Diese Methode, die ursprünglichen Elemente des Geistes zu ermitteln, nenne ich . . . die psychologische, zum Unterschied von der einfach introspektiven Methode. Es ist die bekannte und anerkannte Methode der Naturwissenschaft, angepaßt den Erfordernissen der Psychologie."

Jedem, der diese beiden Darlegungen nacheinander liest, wird sich wohl vor allem die Bemerkung aufdrängen, daß J. ST. MILL seinen Gegner durchaus mißverstanden hat: so sehr, daß er etwas bekämpft, was COUSIN nicht behauptet, dasjenige dagegen, was dieser in der Tat behauptet, zwar mit Worten bestreitet, in der Tat aber stillschweigend zugesteht. Mit keinem Worte nämlich hat COUSIN von Ueberzeugungen oder Intuitionen gesprochen, sondern allein von Vorstellungen; noch weniger wollte er durch die Feststellung des Vorhandenseins solcher Ueberzeugungen eine Anerkennung ihrer Berechtigung erschleichen, da er vielmehr [1]) ausdrücklich und eingehend die letztere Frage von der ersteren vollkommen trennt und [2]) LOCKE wegen eben dieser Trennung belobt; und am allerwenigsten konnte es ihm einfallen, diese Berechtigung auf die Ursprünglichkeit der betreffenden

[1]) Phil. de Locke S. 84 f. [2]) Ibid. S. 92.

Ueberzeugungen resp. Vorstellungen gründen zu wollen, da doch seine ganze Auseinandersetzung gerade den Zweck hat, die Vorgeschichte des entwickelten Bewußtseins aus der Erörterung zu eliminieren. Auf der andern Seite wird eben diese Priorität der analytischen Untersuchung von J. ST. MILL *implicite* zugegeben. Denn wie kann man die Methode der Reste anwenden, ohne von einem festen Bestande, somit in diesem Falle von dem Inhalte des entwickelten Bewußtseins auszugehen? Es ist doch offenbar ganz unmöglich, zu untersuchen, welche Daten des entwickelten Bewußtseins „erworben" sein können und welche nicht, ehe man überhaupt weiß, was für Daten denn dasselbe enthält.

Wir wollen, indem wir darangehen, in die Natur und die Motive dieses Mißverständnisses tiefer einzudringen, gleich an das zuletzt Bemerkte anknüpfen. Ueber den Kernpunkt der Frage nämlich, die Notwendigkeit einer selbständigen Analyse des entwickelten Bewußtseins, geht J. ST. MILL mit der nichtssagenden Wendung hinweg, es sei das Vorhandensein solcher Ueberzeugungen (*recte*: Bewußtseinstatsachen) in der Regel unbestritten. Und freilich ist es unbestritten, daß wir ein Bewußtsein der Außenwelt resp. eine Ueberzeugung von ihrer Realität besitzen. Gar nicht unbestritten dagegen ist die psychologische Natur dieses Bewußtseins, ist die Frage, durch welche psychischen Tatsachen dasselbe konstituiert wird. Dies eben ist ja COUSINS Meinung, daß es absurd sei, sich in Spekulationen über die Entstehung dieser oder irgend einer anderen Bewußtseinsart einzulassen, ehe ihre psychologische Struktur erkannt ist. Dem Vorwurfe dieser Absurdität hat sich jedoch J. ST. MILL gewiß nicht entzogen. In der Tat wäre er, wenn er sich auf diese analytische Untersuchung eingelassen und sie ernstlich durchgeführt hätte, wahrscheinlich zu einem Ergebnisse gelangt, das ihm jene ganze, die Hilfsmittel der Psychologie erschöpfende genetische Spekulation erspart hätte. Denn entweder er wäre zu dem Schlusse gekommen, daß das Bewußtsein der Außenwelt (um bei diesem Beispiel zu bleiben) lediglich aus Vorstellungen bestehe; dann wäre hiemit *eo ipso* auch entschieden gewesen, daß es in seinem Sinne durchaus „erworben" sein muß, da ja Wahrnehmungen und Phantasmen natürlich immer der rezeptiven Erfahrung angehören. Oder aber er hätte in diesem Bewußtsein auch reaktive Elemente erkannt (möchte er sie nun näher als Verstandestätigkeiten oder als Gefühle bestimmt haben); und dann wäre die Frage nach seinem Angeboren- oder Erworbensein aus jenen Gründen sinnlos geworden, die wir oben (§ 32. 4) entwickelten. Allein er war so befangen in den psychogonischen Vorurteilen, daß er nicht nur diesen durch die Natur der Sache notwendig geforderten Weg nicht eingeschlagen, sondern nicht einmal die unmißverständlich auf ihn hinweisenden Ausführungen COUSINS verstanden hat. Unbedenklich voraussetzend vielmehr, daß psychologische und kosmotheoretische Untersuchungen nur im Geiste der Psychogonie geführt werden können, schreibt er seinem Gegner die Meinung zu, jene Bewußtseinsarten seien unabänderlich (resp. jene Ueberzeugungen unwider-

widerlegt werden, ehe wir zu dem Schlusse berechtigt sind, jene Ueberzeugung sei eine ursprüngliche Aeußerung des Bewußtseins. Der Beweis, daß eine angeblich allgemeine Ueberzeugung oder ein Prinzip des gesunden Verstandes (*universal beliefs or principles of common sense*) eine Aeußerung des Bewußtseins sei, setzt zwei Dinge voraus: einmal, daß eine solche Ueberzeugung vorhanden ist, und dann, daß es keinen Weg gibt, auf dem sie erworben worden sein kann. Jenes ist meistens unbestritten, dies dagegen ist eine Frage, die oft alle Hilfsmittel der Psychologie erschöpft. LOCKE hatte deshalb recht mit der Ueberzeugung, daß der Ursprung unserer Vorstellungen das Zentralproblem der Wissenschaft vom Geiste ist — und der Gegenstand, der zuerst untersucht werden muß, wenn es gilt, eine Theorie des Bewußtseins auszubilden. Da wir nicht im stande sind, den jeweiligen Inhalt des Bewußtseins zu studieren, ehe unsere frühesten und darum notwendig festesten Associationen, diejenigen, welche am engsten mit den ursprünglichen Daten des Bewußtseins verwebt sind, sich völlig ausgebildet haben, so können wir in den Tatsachen unseres gegenwärtigen Bewußtseins nicht die ursprünglichen Elemente des Geistes studieren. Diese . . . können vielmehr nur als Reste zu Tage gefördert werden, indem früher die Art und Weise untersucht wird, in der solche Bewußtseinstatsachen entstehen, welche eingestandenermaßen nicht ursprünglich sind; und indem diese Untersuchung mit hinreichender Gründlichkeit geführt wird, um uns in den Stand zu setzen, ihre Ergebnisse auf jene Ueberzeugungen, Annahmen oder angebliche Intuitionen anzuwenden, welche ursprünglich zu sein scheinen, und festzustellen, ob nicht einige derselben auf dieselbe Art entstanden sein können, nur so früh, daß sie schon zu einer Zeit mit dem Bewußtsein untrennbar verwuchsen, in der das Gedächtnis sich noch nicht entwickelt hatte. Diese Methode, die ursprünglichen Elemente des Geistes zu ermitteln, nenne ich . . . die psychologische, zum Unterschied von der einfach introspektiven Methode. Es ist die bekannte und anerkannte Methode der Naturwissenschaft, angepaßt den Erfordernissen der Psychologie."

Jedem, der diese beiden Darlegungen nacheinander liest, wird sich wohl vor allem die Bemerkung aufdrängen, daß J. ST. MILL seinen Gegner durchaus mißverstanden hat: so sehr, daß er etwas bekämpft, was COUSIN nicht behauptet, dasjenige dagegen, was dieser in der Tat behauptet, zwar mit Worten bestreitet, in der Tat aber stillschweigend zugesteht. Mit keinem Worte nämlich hat COUSIN von Ueberzeugungen oder Intuitionen gesprochen, sondern allein von Vorstellungen; noch weniger wollte er durch die Feststellung des Vorhandenseins solcher Ueberzeugungen eine Anerkennung ihrer Berechtigung erschleichen, da er vielmehr [1]) ausdrücklich und eingehend die letztere Frage von der ersteren vollkommen trennt und [2]) LOCKE wegen eben dieser Trennung belobt; und am allerwenigsten konnte es ihm einfallen, diese Berechtigung auf die Ursprünglichkeit der betreffenden

[1]) Phil. de Locke S. 84 f. [2]) Ibid. S. 92.

Ueberzeugungen resp. Vorstellungen gründen zu wollen, da doch seine ganze Auseinandersetzung gerade den Zweck hat, die Vorgeschichte des entwickelten Bewußtseins aus der Erörterung zu eliminieren. Auf der andern Seite wird eben diese Priorität der analytischen Untersuchung von J. ST. MILL *implicite* zugegeben. Denn wie kann man die Methode der Reste anwenden, ohne von einem festen Bestande, somit in diesem Falle von dem Inhalte des entwickelten Bewußtseins auszugehen? Es ist doch offenbar ganz unmöglich, zu untersuchen, welche Daten des entwickelten Bewußtseins „erworben" sein können und welche nicht, ehe man überhaupt weiß, was für Daten denn dasselbe enthält.

Wir wollen, indem wir darangehen, in die Natur und die Motive dieses Mißverständnisses tiefer einzudringen, gleich an das zuletzt Bemerkte anknüpfen. Ueber den Kernpunkt der Frage nämlich, die Notwendigkeit einer selbständigen Analyse des entwickelten Bewußtseins, geht J. ST. MILL mit der nichtssagenden Wendung hinweg, es sei das Vorhandensein solcher Ueberzeugungen (*recte*: Bewußtseinstatsachen) in der Regel unbestritten. Und freilich ist es unbestritten, daß wir ein Bewußtsein der Außenwelt resp. eine Ueberzeugung von ihrer Realität besitzen. Gar nicht unbestritten dagegen ist die psychologische Natur dieses Bewußtseins, ist die Frage, durch welche psychischen Tatsachen dasselbe konstituiert wird. Dies eben ist ja COUSINS Meinung, daß es absurd sei, sich in Spekulationen über die Entstehung dieser oder irgend einer anderen Bewußtseinsart einzulassen, ehe ihre psychologische Struktur erkannt ist. Dem Vorwurfe dieser Absurdität hat sich jedoch J. ST. MILL gewiß nicht entzogen. In der Tat wäre er, wenn er sich auf diese analytische Untersuchung eingelassen und sie ernstlich durchgeführt hätte, wahrscheinlich zu einem Ergebnisse gelangt, das ihm jene ganze, die Hilfsmittel der Psychologie erschöpfende genetische Spekulation erspart hätte. Denn entweder er wäre zu dem Schlusse gekommen, daß das Bewußtsein der Außenwelt (um bei diesem Beispiel zu bleiben) lediglich aus Vorstellungen bestehe; dann wäre hiemit *eo ipso* auch entschieden gewesen, daß es in seinem Sinne durchaus „erworben" sein muß, da ja Wahrnehmungen und Phantasmen natürlich immer der rezeptiven Erfahrung angehören. Oder aber er hätte in diesem Bewußtsein auch reaktive Elemente erkannt (möchte er sie nun näher als Verstandestätigkeiten oder als Gefühle bestimmt haben); und dann wäre die Frage nach seinem Angeboren- oder Erworbensein aus jenen Gründen sinnlos geworden, die wir oben (§ 32. 4) entwickelten. Allein er war so befangen in den psychogonischen Vorurteilen, daß er nicht nur diesen durch die Natur der Sache notwendig geforderten Weg nicht eingeschlagen, sondern nicht einmal die unmißverständlich auf ihn hinweisenden Ausführungen COUSINS verstanden hat. Unbedenklich voraussetzend vielmehr, daß psychologische und kosmotheoretische Untersuchungen nur im Geiste der Psychogonie geführt werden können, schreibt er seinem Gegner die Meinung zu, jene Bewußtseinsarten seien unabänderlich (resp. jene Ueberzeugungen unwider-

leglich), weil sie angeboren seien. Denn für ihn gibt es überhaupt nur zwei mögliche Standpunkte: den genetischen Apriorismus und den genetischen Aposteriorismus; daß dagegen jemand meinen könnte, die genetische Frage sei für die Zwecke der Weltanschauungslehre überhaupt irrelevant, kommt ihm gar nicht in den Sinn.

Gegen einen Denker nun, der die von J. St. Mill fälschlich Cousin zugeschriebene Ansicht vertreten würde — und an Verfechtern derselben hat es ja in der Tat nicht gefehlt, wie wir noch sehen werden — wäre einfach einzuwenden, daß das Bewußtsein überhaupt nichts anderes bezeugt als sich selbst, und daß dieser Grundsatz für das Bewußtsein eines neugeborenen Kindes gewiß nicht weniger gilt als für jedes andere Bewußtsein. Wenn ich Zahnschmerz habe, so habe ich Zahnschmerz; wenn ich Rot wahrnehme, so nehme ich Rot wahr — schon die Aussage: „Ich habe jetzt Zahnschmerz" oder „Ich nehme jetzt Rot wahr" geht, wie sich später einmal zeigen wird, streng genommen über das „Zeugnis des Bewußtseins" hinaus. Und am allerwenigsten kann davon die Rede sein, daß das Bewußtsein des Säuglings, mag es nun wie immer beschaffen sein, das Dasein einer realen Außenwelt beweisen oder widerlegen könnte. Sich dies klar zu machen ist ja nicht schwer. Das Bewußtsein eines unorientierten, ungeübten, neugeborenen Kindes ist doch jedenfalls ein höchst unbestimmtes und vages. Fraglich kann nur sein, ob etwa das erste Mal, wo die Einwirkung des Lichtes auf seine Augen ein Bewußtsein in ihm erregt, in diesem Bewußtsein das Moment einer fremden (feindlichen oder freundlichen) Aktivität oder das eines eigenen (behaglichen oder unbehaglichen) Zumuteseins prävaliert: ob es also ein Erlebnis von der Art hat, daß wir es als „Etwas Fremdes, Glänzendes", oder von der Art, daß wir es als „Eine neue Wonne" aussagen würden. Und mir wenigstens ist es völlig unverständlich, wie es möglich sein sollte, von der Einen oder anderen dieser Möglichkeiten auf die Realität oder Phänomenalität des „leuchtenden Objektes" zu schließen. Denn auch wenn den äußeren Dingen kein reales Sein zukäme, könnten sie doch sehr wohl den Säuglingen ein solches zu besitzen scheinen, wenn nur das entwickelte Bewußtsein im stande wäre, den Schein hinterdrein als solchen zu erkennen — gerade so wie es gar nichts für das Ptolemäische System beweist, daß gewiß alle Menschen, wenn sie zuerst auf den wechselnden Stand der Sonne achten, der Sonne und nicht der Erde Bewegung zuschreiben. Und umgekehrt: auch wenn die äußeren Dinge alle denkbare Realität besäßen, so würde dem durchaus nicht widersprechen, daß die Wahrnehmungen der Kinder ursprünglich einen lediglich zuständlichen Charakter hätten, wenn nur Vorsorge getroffen wäre, daß dieser mit der Zeit in einen gegenständlichen sich verwandle — gerade so wie der aufrechte Gang darum nicht weniger der dem Menschen eigentümliche ist, weil die Kinder in den ersten Monaten ihres Lebens kriechen. Allein J. St. Mill ist so weit davon entfernt, diese grundlegende Einwendung zu erheben, daß er vielmehr die Fragestellung des von ihm supponierten Gegners durchaus acceptiert und

allen Ernstes meint, die ganze Weltanschauungslehre könnte aus dem Säuglingsbewußtsein abgeleitet werden, wenn es uns nur nicht leider verborgen wäre. Indes, auch die Ausdrücke, in denen er diese Ansicht ausspricht, sind höchst auffallend. Nur im Vorbeigehen will ich noch einmal darauf hinweisen, daß die Zuspitzung des Erkenntnisproblems zu der Frage, wie unser Bewußtsein beschaffen gewesen sei, „als wir zuerst unsere Augen dem Lichte öffneten", ganz denselben *Habitus* des Denkens verrät wie die Zuspitzung des Sprachproblems zu der Frage nach der Beschaffenheit jener Laute, die hervorgebracht wurden, als die Menschen zum ersten Male einen Luftstrom durch die Stimmritzen strömen ließen: denn beides sind mythische Zusammendrängungen von Entwickelungsprozessen, die ohne Zweifel ebenso stetig wie unmerklich zu denken sind, in einen einzigen dramatischen Augenblick. Wahrhaft erstaunlich dagegen ist der Glaube an „die Offenbarungen des Bewußtseins im Zustande ihrer ursprünglichen Reinheit". Denn — mag auch das Wort „Offenbarung" vielleicht nicht ohne eine leichte ironische Nebenabsicht gewählt sein — dieser Glaube erinnert wirklich weniger an die „bekannte und anerkannte Methode der Naturwissenschaft" als an das Verfahren der theologischen Exegese. Ganz unbewußt tritt hier der mythologische Grundcharakter der Psychogonie zu Tage. Vor sich selbst nämlich rechtfertigt J. St. Mill jenen Glauben mit der primären und inappellabeln Stellung des Bewußtseins als solchen. Allein es leuchtet ein, daß diese Bedeutung des Bewußtseins jedem Bewußtsein zukommen und davon ganz unabhängig sein muß, ob es sich um entwickelte oder um unentwickelte Erscheinungsformen desselben handelt. Denn auch die ersteren, auch die „erworbenen Begriffe und Wahrnehmungen", ja selbst jene „rein geistigen Gebilde", die hier offenbar als die mindestwertigen psychischen Tatsachen erwähnt werden, sind in ganz derselben Weise und ganz ebenso unwidersprechlich gegeben wie die letzteren, und „bezeugen" auch nicht mehr und nicht weniger als diese: nämlich sich selbst. Wenn daher die „erworbenen" Bewußtseinstatsachen als ganz unzuverlässige, die „ursprünglichen" dagegen als überaus wertvolle Erkenntnisquellen aufgefaßt werden, so kann diese Wertunterscheidung unmöglich in dem ihren Grund haben, was beiden gemeinsam ist (daß sie nämlich Bewußtseinstatsachen sind), sondern sie muß in dem wurzeln, was sie trennt: und d. h., es muß den „ursprünglichen" Bewußtseinstatsachen eben dies zu gute kommen, daß sie ursprünglich sind. Damit aber stehen wir mitten in jener „Idealisierung der Anfänge", von der oben die Rede war. Denn an und für sich würde man doch noch viel eher erwarten, daß dem entwickelten und deshalb geübten, in der Wechselwirkung mit den Lebensbedingungen erprobten und somit jedenfalls möglicherweise durch sie berichtigten Bewußtsein ein solcher Vorrang zuerkannt werden möchte.

In der Tat gerät J. St. Mill dadurch, daß er, entgegen der eben berührten Vormeinung, alle „erworbenen" Begriffe und Ueberzeugungen als

etwas betrachtet, was jene ursprünglichen „Offenbarungen" des Bewußtseins „bedeckt und begräbt", demnach als etwas, was unsere Erkenntnis behindert oder gar verfälscht — in eine ihm sonst keineswegs kongeniale Gesellschaft. Man wird z. B. nicht leugnen können, daß die folgende Apostrophe ganz in der Linie seines Gedankenganges zu liegen scheint: „Seele, tritt vor! . . . . . Allein nicht so zitiere ich dich, wie du, in Schulen gebildet, durch Büchereien geübt, an attischer Philosophie genährt, Weisheit rülpsest. In deinem einfachen, rohen, ungebildeten, ungelehrten Zustande führe ich dich als Zeugin . . . . . Deiner Unerfahrenheit bedarf ich; denn deinem bißchen Erfahrung glaubt niemand. Um dasjenige frage ich dich, was du mit dir selbst in den Menschen einführst . . . . ." Doch wer hat das Prinzip der genetischen Psychologie in so drastischer und zugleich so pathetischer Weise vertreten? Ist es ein Vorgänger oder gar ein Nachfolger J. St. Mills, dem es darum zu tun war, die Vorurteile des Apriorismus in der Wurzel auszurotten? Ach nein, es ist der große afrikanische Kirchenlehrer Tertullian, der in seiner Schrift „Ueber das Zeugnis der von Natur aus christlichen Seele" (*De testimonio animae naturaliter christianae*) aus Redensarten des täglichen Lebens (wie z. B.: Wenn Gott will; Gott sei mit dir!; Zum Teufel!; Der selige X; Der arme Y) ein angeborenes Wissen aller Menschen, also auch der Heiden, nicht nur um das Dasein, die Einheit und die Eigenschaften Gottes sowie um die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch um das jenseitige Gericht, die Auferstehung des Fleisches, ja sogar um die Bosheit des Satans ableiten will [1]). Und bei ihm stehen diese Gedanken allerdings in einem untadelhaften logischen Zusammenhang [2]): was die Seele nicht aus der Erfahrung hat, das kommt ihr von Natur zu; was ihr aber von Natur zukommt, das stammt von Gott. Wenn dagegen die moderne, ideologisch orientierte psychogonische Spekulation sich des gleichen Verfahrens bedient und dasselbe konsequent zu Ende führt, so hebt sie schließlich ihre eigenen Voraussetzungen auf. Denn ins Leben getreten, um die „angeborenen Prinzipien" der Metaphysiker zu bekämpfen, gelangt sie schließlich dahin, den Geltungsanspruch des Idealismus und anderer ideologischer Lehren auf die Behauptung zu gründen, die in diesen Lehren ausgedrückte Auffassung der Tatsachen sei — angeboren.

Könnte man jedoch selbst J. St. Mill alles andere zugeben, so würde doch jene Methode der „Reste", auf die er sich so viel zu gute tut, noch immer die glänzendste Rechtfertigung Cousins bedeuten. Denn diese Methode besteht, wie wir gehört haben, darin, daß untersucht wird, ob nicht die ursprünglich scheinenden Tatsachen des Bewußtseins in einem frühen Stadium der individuellen Entwickelung nach anderweitig bekannten psychischen Gesetzen entstanden sein können. Allein was auf irgend eine Art entstanden sein kann, ist deshalb noch nicht so entstanden. Und so führt die Psychogonie gleich hier zu jener von Cousin warnend betonten Herrschaft der bloßen

[1]) De test. an. c. 2—4. [2]) Ibid. c. 5.

Vermutung. Freilich, dies ließe sich ertragen, wäre die vermutete Entstehungsart wenigstens grundsätzlich die einzig mögliche. J. St. Mill hat indes übersehen, daß dies durchaus nicht der Fall ist. Das hätte ja doch wohl auch er nicht bestritten, daß keineswegs alle Tatsachen des Bewußtseins auf sinnliche Wahrnehmungen zurückgehen oder durch Association aus solchen entstehen; sondern daß es daneben auch andere gibt, welche an instinktive oder reflektorische Reaktionen geknüpft sind — nämlich die Gefühle. Denn daß der Zorn oder die Trauer auf diese Weise „entstehen", läßt sich ebensowenig leugnen, als daß Farben oder Töne auf jene Art „erworben" werden. Die Sache steht daher, schematisch ausgedrückt, so. Für die fraglichen psychischen Tatsachen gibt es zwei *verae causae*: Association und Reflex; auf jene muß rekurriert werden, wenn sie lediglich Vorstellungen, auf diese, wenn sie auch Gefühle als ihre Elemente enthalten. Damit, daß man sagt, sie können auf die Eine Art entstanden sein, ist daher gar nichts getan; denn ebensogut können sie sich auch auf die andere Weise gebildet haben. Auf welche Art sie aber wirklich entstanden sind, dies ist weder durch unmittelbare Beobachtung noch durch genetische Spekulationen festzustellen. Und auch nicht durch die Methode der „Reste", sofern diese lediglich auf eine hypothetische Vergangenheit angewandt wird. Dagegen führt diese Methode allerdings dann sicher zum Ziel, wenn man mit ihrer Hilfe das entwickelte Bewußtsein untersucht. Denn wir brauchen nur „introspektiv" zu ermitteln, ob eine bestimmte Bewußtseinsart, wie sie gegenwärtig beschaffen ist, ausschließlich aus Vorstellungen besteht oder ob sie vielmehr auch nach Abzug derselben einen „Rest" von Gefühlen aufweist, und sofort wissen wir auch schon — nicht nur, wie sie jetzt beschaffen, sondern auch, wie sie einst entstanden ist: nämlich durch „Association" im ersten, durch „Reflex" im zweiten Falle. Und so zeigt sich denn schließlich: es ist nicht nur unmöglich, die genetische Untersuchung vor der analytischen durchzuführen, weil man nicht eine Entstehung ermitteln kann, ehe man weiß, was entstanden sein soll; und es ist auch nicht nur aussichtslos, weil man so im besten Falle Eine der möglichen Entstehungsweisen feststellen könnte, der immer noch eine andere als ebenso möglich gegenüberstünde; sondern es ist auch überflüssig, weil man bloß die Analysis einer Bewußtseinsart vorzunehmen braucht, um, dem allgemeinen Grundschema nach, auch schon ihre Genesis zu erkennen.

5) In J. St. Mills eben so ausführlich besprochener Darlegung gibt es noch Einen Punkt, dem es zweckmäßig sein dürfte, eine selbständige, wenn auch kurze Betrachtung zu widmen. Ich meine den Gedanken, es könnte im entwickelten Bewußtsein psychische Tatsachen geben, die wir nicht mehr „durch bloße Konzentration unserer Aufmerksamkeit in einfachere Bestandteile zu zerlegen" vermöchten, und die dennoch aus solchen hervorgegangen seien. Das Problem, das an diesem Punkte auftaucht, ist in der

Psychologie als das der geistigen Chemie bekannt. J. ST. MILL selbst hat sich über dasselbe an anderem Orte[1]) sehr bestimmt geäußert. Er sagt dort: „Wenn Eindrücke so häufig zusammen erfahren worden sind, daß jeder von ihnen die Vorstellungen der ganzen Gruppe leicht und augenblicklich erweckt, so verschmelzen und verwachsen dieselben manchmal miteinander und erscheinen nicht mehr als eine Mehrheit von Vorstellungen, sondern als eine einzige — ebenso wie, wenn dem Blick die 7 Farben des Prismas in rascher Folge dargeboten werden, die Empfindung Weiß hervorgebracht wird. Indes, wie es in diesem Falle korrekt ist, zu sagen, daß die 7 Farben ... Weiß erzeugen, aber nicht, daß sie wirklich Weiß sind; so, scheint mir, sollte man auch in jenen Fällen, in denen eine aus der Verschmelzung einfacher Vorstellungen entstandene zusammengesetzte Vorstellung wirklich als einfach erscheint (d. h. wenn ihre einzelnen Elemente nicht im Bewußtsein unterschieden werden können), sagen, daß sie aus jenen einfachen Vorstellungen entstehe, oder von ihnen erzeugt werde, aber nicht, daß sie aus ihnen bestehe." Hiemit kann man sich (unter der Voraussetzung, daß ein solcher Prozeß in der Tat vorkommt) einverstanden erklären. Allein eben deswegen scheint mir die Anwendung, welche J. ST. MILL in seiner Polemik gegen COUSIN von diesem Gedanken macht, recht unglücklich. Er will durch denselben die Priorität der genetischen vor der analytischen Untersuchungsmethode stützen. In Wahrheit jedoch folgt aus ihm schon für die Psychologie, und erst recht für die Weltanschauungslehre, das gerade Gegenteil. Jenes: denn wenn selbst unsere vollständige Kenntnis des „ursprünglichen" Bewußtseins die Möglichkeit nicht ausschließt, daß sich im entwickelten Bewußtsein auch noch ganz andere, neuartige psychische Tatsachen vorfinden mögen, so ist offenbar, daß eine selbständige Analyse dieser letzteren Bewußtseinsformen durch jene genetischen Forschungen gar nicht ersetzt werden kann. Und dieses: denn wenn der jeweils von uns untersuchte kosmotheoretische Begriff vielleicht von einer solchen sekundären Bewußtseinstatsache abgezogen ist, so müssen wir über seinen logischen Inhalt notwendig so lange im Unklaren bleiben, als diese Tatsachen nicht auf analytischem Wege aufgezeigt sind. Daß die Psychologie der optischen Empfindungen nicht dadurch gewinnen könnte, wenn man, statt von der weißen Farbe, immer nur von der Succession der 7 Regenbogenfarben redete, ist wohl einleuchtend. Doch nicht weniger einleuchtend scheint mir, daß jede Untersuchung über die Realität der Außenwelt fruchtlos bleiben muß, welche dasjenige, was wir unter einer „realen Außenwelt" verstehen, in bloß phänomenale psychische Einzelzustände auflösen will, während sie zugleich die Möglichkeit offen lassen muß, es möchte die dem Begriff der Realität selbst zu Grunde liegende Bewußtseinstatsache vielleicht von solchen Einzelzuständen ganz verschieden sein und erst anläßlich einer gewissen Kombination derselben entstehen. Und dieser Umstand sollte dafür sprechen,

[1]) Log. VI. 4. 3 (II. S. 432 ff.); vgl. auch JAMES, Psych. I, S. 158 ff.

daß das Gebäude der Weltanschauungslehre allein auf der genetischen Psychologie, als auf seiner einzig sicheren Grundlage, errichtet werden könne?

In Wahrheit freilich werden wir uns weigern dürfen, an eine solche *generatio aequivoca* des Psychischen zu glauben, solange sie uns nicht als ein Faktum dargetan, und d. h. solange nicht festgestellt ist, daß jene scheinbare Unanalysierbarkeit nicht einfach auf mangelnder Uebung und Fähigkeit des Analysierens beruht — ein Mangel übrigens, der gewiß gerade bei solchen Denkern nicht wundernehmen dürfte, welche von den genetischen Problemen so präoccupiert sind, daß sie denselben schwerlich die zu jener Uebung nötige Muße absparen können. Denn was hier behauptet wird, ist nicht weniger als das Vorkommen von Bewußtseinstatsachen, die weder Vorstellungen noch Gefühle oder Verstandestätigkeiten sind, mithin weder der rezeptiven noch der reaktiven Erfahrung angehören. Vorstellungen nämlich können sie (obwohl J. ST. MILL dies vorauszusetzen scheint) auf keinen Fall sein: denn dies ist ja nur ein Gesamtname für Wahrnehmungen und Phantasmen; Wahrnehmungen aber sind nicht etwas der Association gegenüber Sekundäres, sondern deren Voraussetzung; und Phantasmen reproduzieren ihren Elementen nach irgend welche Wahrnehmungen, was doch bei den fraglichen Bewußtseinstatsachen gerade nicht der Fall sein soll. Und Gefühle oder Verstandestätigkeiten? Solche entstehen allerdings anläßlich des Nebeneinander mehrerer Vorstellungen, wie z. B. das Vergleichungsbewußtsein dartut; allein niemals bewirken sie eine Verdunkelung dieser einzelnen Vorstellungen, wie denn z. B. zwei verglichene Qualitäten durch das Vergleichen gewiß nicht aus dem Bewußtsein verschwinden. Die Existenz einer dritten Klasse von Bewußtseinstatsachen jedoch darf man zwar gewiß nicht von vorneherein für unmöglich erklären; indes wird es doch ein rationelles Verfahren sein, nach dem Grundsatze *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* ihre Anerkennung stets erst dann ernstlich ins Auge zu fassen, wenn es sich als aussichtslos erwiesen hat, eine gegebene Bewußtseinsart unter Heranziehung der beiden unbezweifelten Klassen von psychischen Phänomenen zu analysieren.

Wir haben dieses ausgeführt, um folgende logische Situation uns klar zu machen, auf die wir gleich im nächstfolgenden uns werden berufen müssen. Die ideologische Deutung eines kosmotheoretischen Begriffs kann immer dann als widerlegt gelten, wenn es sich als unmöglich erweist, die jenem Begriffe zu Grunde liegende Bewußtseinsart auf analytischem Wege in Vorstellungen zu zerlegen. Denn gesetzt selbst, ihre analytische Reduktion auf Vorstellungen und Gefühle scheiterte gleichfalls, und sie müßte daher im Sinne von J. ST. MILLS „geistiger Chemie" jener dritten Klasse schlechthin unanalysierbarer Bewußtseinstatsachen zugerechnet werden, so könnte sie doch nicht als Vorstellung gelten, weil die Elemente jeder Vorstellung sich im Bewußtsein als Wahrnehmungsinhalte müssen aufzeigen lassen. Ist nun in Bezug auf einen kosmotheoretischen Begriff die ideologische Deutung erst einmal auf solche Art widerlegt, dann ist zunächst die

Analysis mit Berücksichtigung der anderen bekannten Klasse von psychischen Elementen, somit die Deutung des fraglichen Begriffes nach dem pathempirischen Verfahren, zu versuchen; und erst wenn auch dieses erfolglos bleiben sollte, darf auf jene problematische dritte Klasse rekurriert werden. Man gestattet uns vielleicht, diesen methodischen Grundsatz gelegentlich abkürzend als die pathempirische Präsumption zu bezeichnen. Wir werden von ihr im folgenden alsbald eine Anwendung machen können und haben zu diesem Zwecke das Vorstehende hier eingeschaltet.

6) Es erübrigt uns nur mehr, das sekundäre Interesse auseinanderzusetzen, das trotz alledem die Weltanschauungslehre gelegentlich an Fragen der genetischen Psychologie wird nehmen müssen. Und zwar sind hier drei Fälle zu unterscheiden. Ehe ich jedoch von diesen spreche, möchte ich mir Nachsicht erbitten für eine Heranziehung der genetischen Probleme, die unter ihnen nicht begriffen ist, sich aber im Verlaufe unserer Untersuchungen vielleicht dennoch hier und da ereignen könnte. Ich meine die Möglichkeit, daß der Verfasser selbst gelegentlich ohne es zu wissen der Macht der psychogonischen Ueberlieferung erliegen möchte. Denn unter ihrem Einflusse ist es uns Allen so sehr zur zweiten Natur geworden, psychologische Fragen zunächst im genetischen Sinne aufzufassen, daß die bloße Erkenntnis des Einzelnen diesen *Habitus* seines Denkens schwerlich ganz wird vernichten können. Um so weniger, als er natürlich viele, wenn nicht die meisten seiner psychologischen Ansichten vor der Erringung jener besseren Einsicht und deshalb in psychogonischer Form gewonnen haben wird. Und die Spuren dieser psychologischen Entstehungsweise werden wohl auch noch der systematischen Darstellung trotz entgegenwirkender Vorsätze und Bemühungen oft genug anhaften. So viel also zur vorgreifenden Entschuldigung etwaiger Inkonsequenzen. Jetzt dagegen zu jenen drei Fällen, in denen, wie mir scheint, eine Berücksichtigung genetischer Probleme auch für den Kosmotheoretiker zulässig ist.

Ihre erste Gruppe wird veranlaßt durch solche Bewußtseinsarten, deren Ausbildung nicht im Dunkel infantiler, sondern im hellen Lichte weiter vorgeschrittener Entwickelung erfolgt. Beispielshalber erinnere ich an die seinerzeitige Bemerkung (§ 11. 1), daß die äußeren Objekte (ontogenetisch wie phylogenetisch) zuerst als lebende Wesen und erst später als tote Dinge aufgefaßt werden. Wo in solcher Weise die psychologische Genesis ohne spekulative Konstruktionen empirisch festgestellt ist oder doch festgestellt werden kann, da darf sie auch unbedenklich herangezogen werden. Denn zum mindesten kann man auf diesem Wege eine etwa entgegenstehende und auch die Analysis

berührende Theorie widerlegen. Behauptet z. B. eine solche, die Bewußtseinsart m entstehe aus den Vorstellungen α, β, γ, so involviert diese Behauptung die andere, es bestehe entweder m auch aus diesen selben Elementen oder es sei doch ein durch ihr Zusammentreten bedingtes psychisches Phänomen *sui generis*, enthalte aber jedenfalls neben α, β, γ keine anderen, analytisch aufzeigbaren Bestandteile, somit auch nicht etwa das Gefühl μ; und dann genügt natürlich der Nachweis, daß m empirisch vor bloßem α, β, γ auftrete, um ihre Haltlosigkeit darzutun und damit der analytischen Gleichung $m = (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$ die Bahn zu eröffnen.

Doch auch wo die Genesis nicht empirisch zu ermitteln ist, kann mitunter eine ähnliche vorbereitende Arbeit in besonders faßlicher Weise dadurch geleistet werden, daß man zeigt, eine Bewußtseinsart könne nicht aus gewissen psychischen Elementen entstehen. So haben wir z. B. oben (§ 32. 4) darauf hingewiesen, daß das Erwartungsbewußtsein nicht aus Vorstellungsinhalten entstehen könne, weil diese, solange nicht ein Erwartungsbewußtsein schon vorausgesetzt wird, immer nur als gegenwärtig oder vergangen gedacht werden könnten — und dadurch haben wir der Erkenntnis vorgearbeitet, daß ein Gefühl das charakteristische Moment dieser Bewußtseinsart darstellen müsse. Schematisch ausgedrückt liegt dann die Sache so, daß wir wiederum der Behauptung gegenüberstehen, m sei aus α, β, γ entstanden, und nun zeigen, daß diese „Entstehung" nur möglich sei, wenn entweder eines der α, β, γ das m schon in sich schließe (in welchem Falle natürlich von einer Entstehung nicht die Rede sein kann) oder wenn m, mag es auch aus α, β, γ „entstanden" sein, dennoch etwas von der Summe dieser Elemente (somit von $\alpha + \beta + \gamma$) Verschiedenes sei. Denn im letzteren Falle wird nun auf Grund dessen, was wir oben die pathempirische Präsumption nannten, erst die analytische Gleichung $m = (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$ zu prüfen sein, ehe wir ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen brauchen, es könnte m selbst ein (im analytischen Sinne) letztes psychisches Element bedeuten. Freilich ist nun hier, streng genommen, die genetische Darstellung nicht etwas dem angestrebten Nachweis Wesentliches. Man könnte ja ebensowohl auch direkt zeigen, daß m etwas anderes ist als $\alpha + \beta + \gamma$: daß z. B. die Erwartung nicht zusammenfallen kann mit irgend einer associativ verknüpften Gruppe solcher Vorstellungsinhalte, von welchen jeder einzelne als gegenwärtig oder vergangen erlebt wird. Allein es kann in solchen Fällen kaum schaden, der psychogonischen Spekulation auf ihrem eigenen Boden entgegenzutreten, besonders vor einem

Forum vorzugsweise genetisch denkender Psychologen, die überhaupt nicht geneigt sind, einer rein analytischen Untersuchung ernste Beachtung zu schenken. Und das Risiko, das wir so auf uns nehmen, ist meist weniger bedenklich als das der bekämpften Annahme. Gesetzt nämlich, m sei zwar analytisch gleich $(\alpha, \beta, \gamma) + \mu$, „entstehe" jedoch genetisch nicht aus diesen Elementen, weil μ gar nichts anderes ist als unsere Reaktion auf das Zusammen von α, β, γ und somit vor deren Zusammentreten (also vor dem Auftreten von m) überhaupt im Bewußtsein nicht vorkommt; so ist es doch immer noch wünschenswerter, es glaubt jemand an die richtige Analysis $m = (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$ und darum (seinen Denkgewohnheiten nach) auch an die unrichtige Genesis $m > (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$, als er glaubt an die unrichtige Genesis $m > \alpha, \beta, \gamma$ und darum auch an die unrichtige Analysis $m = \alpha + \beta + \gamma$; denn hier gründet er auf eine falsche Genesis eine falsche Analysis, dort dagegen leitet er nur aus einer wahren Analysis eine falsche Genesis ab.

Endlich kann die genetische Frage auch bei Anerkennung und Durchführung der pathempirischen Methode noch in Einer besonderen Klasse von Fällen mit Recht aufgeworfen werden — unbeschadet des allgemeinen Satzes, daß ein Gefühl nie in demselben Sinne „erworben" sein kann wie ein Vorstellungsinhalt. Dies trifft nämlich zu, wenn das betreffende Gefühl einem Komplex von Vorstellungsinhalten eingelegt oder in anderer Weise zugeschrieben wird. Auch hier möge man eine schematische Darstellung verzeihen und im übrigen das oben (§ 21. 7—10) über Endopathie Gesagte sich vergegenwärtigen. Nehmen wir an, dem Komplex a b c sei das Gefühl μ eingelegt, und es werde auf Grund dieses endopathischen μ von dem Komplex das Prädikat m ausgesagt. Dann versteht sich (nach § 32. 4) von selbst, daß μ der reaktiven und nicht der rezeptiven Erfahrung angehört, mithin (in dem dort dargelegten Sinne) nicht erworben, sondern angeboren ist. Indes, dies gilt doch nur, sofern μ ein Gefühl ist. Sofern es jedoch ein endopathisches Gefühl ist, bleiben noch immer mehrere Möglichkeiten der Genesis offen. Denn erstens kann sich die Sache so verhalten, daß μ zuerst idiopathisch erlebt und erst später auf a b c übertragen wird: dies können wir die Genesis nach dem Associationsschema nennen, und ihr werden wahrscheinlich alle diejenigen zuneigen, welche von ideologisch-aposterioristischen Ueberzeugungen herkommend dem Pathempirismus sich zuwenden sollten. Es ist aber nun zweitens auch denkbar, daß μ wenigstens grundsätzlich zuerst endopathisch und erst später auch als Tatsache

des eigenen Bewußtseins erlebt werden könnte, d. h. daß wir auf a b c mit einem endopathischen μ auch dann reagieren würden, wenn bis dahin zu einem idiopathischen μ-Erlebnis noch keine Veranlassung vorgelegen hätte: und dies können wir als die Genesis nach dem Reflexschema bezeichnen, welche sich vorzugsweise bei denjenigen größerer Beliebtheit erfreuen dürfte, welche kritizistisch-aprioristische Denkgewohnheiten mitbringen. Allein es ist endlich auch noch ein dritter Fall möglich, nämlich der, daß der Komplex a b c in uns eine physische Reaktion auslöst, die unter anderen Umständen von einem idiopathischen μ begleitet wäre, angesichts jener Art der Auslösung aber die Einlegung dieses Gefühles in jenen Komplex zur Folge hat: und dies können wir die Genesis nach dem Indifferenzschema nennen, da in diesem Falle zwar das Gefühl selbst auf dem normalen Wege bedingt, die bedingende Tatsache dagegen reflektorisch erzeugt wird, und es daher für die Genesis der Einlegung keinen Unterschied macht, ob μ zuerst endopathisch oder zuerst idiopathisch erlebt wird.

Als Beispiel dieser Fragestellung führe ich hier nur das Bewußtsein von fremden Affekten an. Denn hier ist die Sachlage besonders deutlich. Das Bewußtsein davon nämlich, daß ein Erwachsener zornig ist, kann in dem Kind entstehen: erstens, wenn es früher schon selbst zornig gewesen ist und jetzt an dem Andern ein Symptom seines damaligen Zornes wahrnimmt (Associationsschema); zweitens, wenn es einen Instinkt gibt, der zur Folge hat, daß das Kind einem Menschen, an dem es einen bestimmten Ausdruck wahrnimmt, ohne weiteres Zorn einlegt, und zwar auch dann, wenn es selbst noch niemals Zorn empfunden hat (Reflexschema); und drittens, wenn es den wahrgenommenen Gesichtsausdruck des Zornigen reflektorisch nachahmt, wenn dieser Ausdruck in ihm selbst das Gefühl des Zornes erzeugt, und wenn ein auf solche Art erzeugter Zorn sofort jenem Menschen eingelegt wird, dessen Ausdruck den ganzen Prozeß veranlaßt hat (Indifferenzschema). Wir werden jedoch seinerzeit sehen, daß dieselben Möglichkeiten auch bei mehreren anderen, viel verhandelten und kosmotheoretisch hochbedeutsamen Bewußtseinsarten bestehen.

Meine persönliche Ansicht geht nun dahin, daß in den meisten dieser Fälle das Indifferenzschema den Tatsachen am besten entspricht, daß jedoch in einigen anderen das Associationsschema heranzuziehen ist, während das Reflexschema in jenen hier besprochenen Fällen, in denen das fragliche Gefühl auch einer idiopathischen Erlebnisweise

fähig ist, wohl überhaupt nur ausnahmsweise eine konkrete Anwendung erfordert. (Man erinnere sich einstweilen an § 11. 7.) Allein uns geht hier nicht diese sachliche, sondern allein die methodologische Seite der Frage an. Und da muß denn vorerst wiederholt werden, daß auch diese ganze Gruppe von Fragestellungen für die Weltanschauungslehre gar kein unmittelbares Interesse besitzt; denn für den Inhalt ihrer Begriffe kann es nur darauf ankommen, welches Bewußtsein ihnen zu Grunde liegt, nicht aber darauf, was sich zugetragen haben mag, ehe noch ein solches Bewußtsein vorhanden war. Und ohne Zweifel ist die wissenschaftlich korrekteste Stellungnahme zu dieser letzteren Frage die empirische Beobachtung und nicht die spekulative Konstruktion. Allein inmitten von Denkrichtungen, welchen eine Beantwortung gerade dieser Frage als das wichtigste Erfordernis einer kosmotheoretischen Doktrin erscheint, kann sich die Weltanschauungslehre mit der Proklamierung jenes allgemeinen Grundsatzes nicht begnügen. Sie muß vielmehr in jedem einzelnen wichtigen Falle zeigen, welche Gestalt das genetische Problem auf Grund der pathempirischen Methode annimmt; welche Möglichkeiten sich entsprechend den drei Schemen ergeben; durch welche (praktisch ausführbaren oder doch theoretisch denkbaren) Beobachtungen zwischen ihnen eine Entscheidung getroffen werden könnte; und welche allgemeineren Erwägungen von vorneherein die eine oder andere derselben zu begünstigen scheinen.

In diesem apologetischen Sinne werden wir demnach mit genetischen Problemen noch häufig genug zu tun haben. Und auch zusammenfassend werden wir das Ergebnis dieses langen Paragraphen aussprechen dürfen in dem Satze: ein primäres Interesse an Fragen der genetischen Psychologie hat die Weltanschauungslehre überhaupt nicht, und das sekundäre Interesse, das sie allerdings an ihnen nimmt, wird ihr aufgedrängt durch die Verirrungen der psychogonischen Spekulation, von denen sie sich nicht frei erhalten kann, ohne in jedem Falle die Irrelevanz der psychogenetischen Fragen für die kosmotheoretischen Aufgaben nachzuweisen.

§ 38

Indem sich die Weltanschauungslehre der pathempirischen Methode bedient, macht sie (nach § 33 und § 36) die Voraussetzung, daß jede Bewußtseinstatsache entweder den Vorstellungen oder den Gefühlen zugezählt werden könne. Hiemit soll jedoch diese Einteilung der psychischen Erscheinungen keineswegs als die allein mögliche, sondern nur als die für die Weltanschauungslehre zweckmäßigste hingestellt werden.

Insbesondere soll nicht geleugnet werden, daß es von anderen Gesichtspunkten aus sich empfehlen kann, neben Vorstellungen und Gefühlen noch Begehrungen als eine dritte Art des Psychischen anzuerkennen, während wir dieselben von unserem Gesichtspunkte aus allerdings zu den Gefühlen rechnen müssen — wogegen die Annahme besonderer, von den Gefühlen verschiedener Verstandestätigkeiten sich aus sachlichen Gründen als unstatthaft erweist.

Ebensowenig soll behauptet werden, daß Vorstellungen und Gefühle sich in eindeutiger Weise gegeneinander abgrenzen lassen: vielmehr kommt einerseits ohne Zweifel ein Uebergang einer und derselben Bewußtseinstatsache aus der Einen dieser Klassen in die andere vor; und andererseits führen die verschiedenen Kriterien, die man anzuwenden versuchen kann, zu verschiedenen Grenzbestimmungen, indem insbesondere die sogenannten Organempfindungen bald in die Eine, bald in die andere, bald teils in die Eine, teils in die andere Klasse zu fallen scheinen. Für die Weltanschauungslehre dagegen empfiehlt sich am meisten das Verfahren, sämtliche Organempfindungen noch zu den Gefühlen zu rechnen und deshalb als Vorstellungen bloß die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmungen und der ihnen entsprechenden Phantasmen zu bezeichnen.

Hieraus ergibt sich dann, daß die Anwendbarkeit der pathempirischen Methode auch nicht an das Fehlschlagen jener Versuche geknüpft ist, die bald alle Gefühle überhaupt, bald alle bis auf Lust und Unlust in Vorstellungen und speziell in Organempfindungen auflösen wollen, so problematisch deren Ergebnisse auch bisher sein mögen. Allein um so mehr muß die Weltanschauungslehre daran festhalten, daß der Begriff des Gefühls in ihrem Sinne unmöglich auf den der Lust- und Unlustzustände eingeschränkt werden kann.

ERLÄUTERUNG

1) Das Teilgebiet der Psychologie, das wir hier zu betreten genötigt sind, befindet sich in einem ziemlich trostlosen Zustande. Sachliche Schwierigkeiten, gedankliche Unklarheiten und unfruchtbare Wortstreitigkeiten haben sich vereinigt, um hier ein Chaos der Verwirrung zu erzeugen, das selbst in dieser Wissenschaft kaum seinesgleichen hat. Wir müssen uns damit begnügen, durch dieses Dickicht uns einen Weg zu bahnen, der für die Zwecke der Weltanschauungslehre ausreichend ist. Dazu aber wird es vielleicht am dienlichsten

sein, wenn wir gleich anfangs den Zielpunkt der Erörterung an einem schematischen Beispiel uns vor Augen stellen, alles Strittige dabei nach Möglichkeit beiseite lassend.

Vor mir liege eine Münze, deren Gepräge eine stehende Figur zeigt. Dieselbe kann mir zu verschiedenen Aussagen den Anlaß geben: die Münze ist silberweiß; ich kann sie berühren; sie liegt rechts vor mir; sie hat einen ästhetischen und einen ökonomischen Wert; die Figur ihres Gepräges steht aufrecht mit vorgeneigtem Kopf. Es ist klar, daß die 3 letzten dieser Aussagen einen anderen Charakter haben als die beiden ersten. Daß die Münze silberfarben ist, weiß ich, weil ich sie sehe; daß sie berührt werden kann, weiß ich, weil ich sie betastet habe. Jenes ist mithin ein Wahrnehmungs-, dieses ein Phantasie-Inhalt; beides sind Vorstellungsinhalte. Das sind die in den drei andern Aussagen angegebenen Bestimmungen nicht. Die eigentümlichen Spannungen in Rumpf und Nacken, welche für die aufrechte Stellung und für die Neigung des Kopfes charakteristisch sind, kann ich nicht durch meine Sinne an der Münze wahrnehmen. Ich kann sie unmittelbar (idiopathisch) nur an meinem eigenen Körper erleben. Erlebe ich sie (endopathisch) an der Figur der Münze, so sprechen wir von Einlegung. Eine solche Redeweise hätte in Bezug auf Farbe und Berührbarkeit keinen Sinn. Ich kann zwar auch meinen eigenen Leib sehen und betasten, indes nur ganz in derselben Weise wie andere Dinge: von jener unmittelbaren Beziehung auf mich, die bei den Spannungserlebnissen sich zeigt, findet sich hier keine Spur. Aehnlich steht es mit den Werten. Sage ich von der Münze ästhetischen und ökonomischen Wert aus, so lege ich ihr damit die Eigenschaften bei, gefällig und begehrbar zu sein. Doch auch Gefallen und Begehren kann ich unmittelbar bloß in mir selbst erleben; und nur mittelbar kann ich diese Erlebnisse mit der Münze in Beziehung setzen — zwar gewiß nicht durch Endopathie; denn es ist nicht die Meinung, daß sie Gefallen oder Begehren erleben würde, wenn sie Bewußtsein hätte (vgl. über dieses „Kriterium der Endopathie" § 21. 9!); aber doch auf eine andere und später näher zu besprechende Weise. Und wiederum ähnlich verhält es sich mit der Lage „rechts vor mir." Meine optischen und haptischen Wahrnehmungen sind ganz die gleichen, ob ich nun die Münze rechts oder links vor mir sehe, sie mit der rechten oder linken Hand betaste. Die Unterschiede, welche hier bestehen, kann ich vielmehr ebensowohl an meinem eigenen Leibe, ja unmittelbar an ihm allein erleben: wenn ich etwa mit geschlossenen Augen, und ohne die Haut meines Rumpfes zu berühren,

den rechten und den linken Arm biege oder ausstrecke. Nur mittelbar — und zwar auf eine dritte Weise, die weder bei den Spannungs- noch bei den Schönheitserlebnissen Anwendung findet — kann ich daher die Prädikate Rechts und Links auf die Münze übertragen. Wir können somit (vorbehaltlich späterer Einschränkungen und Berichtigungen) vorläufig sagen: die Erlebnisse der Einen Gruppe haben Eigenschaften zum Inhalt, die nur einem Objekt angehören können, und die, wenn sie dennoch auf das Subjekt übertragen werden, dieses nur als ein Objekt wie die andern (den eigenen Leib) darzustellen vermögen; die Erlebnisse der anderen Gruppe sind Zustände, die nur einem Subjekt angehören können, und die, wenn sie dennoch auf ein Objekt übertragen werden, dasselbe nur entweder selbst als ein Subjekt (Endopathie) oder doch in einer Relation zu einem Subjekt (die beiden anderen Weisen der Gefühlszuschreibung) darzustellen vermögen.

Es ist nun evident, daß dieser Unterschied für die Weltanschauungslehre von vorzüglicher Bedeutung sein muß. Denn offenbar trennt er (ganz allgemein gesprochen) jene Bewußtseinstatsachen, durch die wir das Aeußere, von denen, durch die wir das Innere der Dinge erfassen, also auch unsere Erkenntnis, sofern sie auf die naturhafte und sofern sie auf die geistige Seite der Welt sich richtet. Wenn aber die Weltanschauungslehre überhaupt (nach § 7) die Widersprüche zwischen den Begriffen der Einzelwissenschaften auszugleichen hat, so versteht sich von selbst, daß dabei der große Gegensatz der Natur- und der Geisteswissenschaft eine entscheidende Rolle spielen wird. In der Tat haben wir ja diesen Gegensatz als den der Erfahrungsinhalte und der Erfahrungsformen zur Genüge kennen gelernt. Wenn wir daher (nach § 33) jene auf Vorstellungen, diese auf Gefühle zurückführen, so muß es uns vor allem darum zu tun sein, diese psychologischen Begriffe in einem solchen Sinne und in einer solchen Abgrenzung zu gebrauchen, daß sie jene kosmotheoretischen Kategorien in der Tat zu fundieren im stande sind. Damit ist jedoch in Kürze bereits dasjenige begründet, was in diesem Paragraphen dargelegt werden soll. Denn es ist insbesondere dargetan, daß wir nur die sinnlichen Wahrnehmungen und die ihnen entsprechenden Phantasmen als Vorstellungen betrachten dürfen, wenn eben nur diese unmittelbar äußere Eigenschaften zum Inhalte haben; und daß wir auch die Organempfindungen zu den Gefühlen rechnen müssen, wenn eben auch diese innere Zustände darstellen. Es kommt jetzt nur darauf an, diesen Gesichtspunkt in steter Auseinandersetzung mit

anderen Ansichten zu entwickeln und eben dadurch auch das bisher absichtlich nur sehr allgemein und unbestimmt Angedeutete näher auszuführen und genauer zu bestimmen.

2) Diese Auseinandersetzung können wir beginnen, indem wir zunächst jene Ansichten ins Auge fassen, welche neben Vorstellung und Gefühl auch andere oberste Arten des Psychischen anerkennen; und zwar kommt hier vor allem die alte Lehre in Betracht, welche Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen für die drei Grundklassen seelischer Tatsachen erklärt. Dies hat in der Tat Vieles für sich. So wie man etwa von der süßen Empfindungsqualität des Zuckergeschmackes die angenehme Gefühlsqualität desselben unterscheiden kann, so scheint sich auch der Drang nach Aenderung von dem Unlustcharakter des Schmerzes deutlich abzuheben. Ja noch mehr! Wie sich die Vorstellungen leicht in eine Reihe ordnen lassen, die mit nahezu völliger Abwesenheit des Gefühls beginnt und mit nahezu ausschließlicher Herrschaft desselben endet (etwa: Gesicht und Berührung, Schall, Temperatur, Geruch, Geschmack, Schmerz, Hunger oder Ekel), so scheinen die Begehrungen einer solchen Anordnung fähig zu sein, in welcher das Gefühlsmoment stetig an Bedeutung abnimmt (etwa: Sehnsucht, Drang, Begierde, Wunsch, Willensentschluß). Kombiniert man diese beiden Reihen, so erhält man eine offenbar ziemlich vollständige Uebersicht der einfachsten psychischen Tatsachen: die Gefühle nehmen dann die Mitte ein und stellen gewissermaßen den Indifferenzpunkt dar, in dem sich die rezeptiven und die reaktiven Erlebnisse berühren, und von dem aus nach beiden Seiten eine stetige Zunahme des Vorstellungs- resp. Begehrungscharakters festzustellen ist. Und natürlich liegt es dann ebenso nahe, das Gefühl genetisch für das primäre psychische Datum zu halten, aus dem sich Vorstellungen wie Begehrungen erst späterhin differenzieren, wie ihm physiologisch Gehirnvorgänge zuzuordnen, welche den Uebergang von dem Ende der sensorischen zum Beginn der motorischen Nervenprozesse bilden. In der Tat glaube ich, daß gegen diese Einteilung von rein psychologischen Gesichtspunkten aus schwerlich eine entscheidende Einwendung zu erheben wäre.

Dagegen ist es nach dem oben Gesagten klar, daß für kosmotheoretische Zwecke die Trennung der Begehrungen von den Gefühlen durchaus zweckwidrig wäre. Denn die Sehnsucht oder der Wunsch bestimmt ebensowenig eine Eigenschaft am Objekt wie die Trauer oder die Sympathie, sondern beide sind in gleicher Weise Zustände des Subjekts; ja auch der Willensentschluß hat noch gerade

sowenig eine äußere Qualität eines Gegenstandes zum Inhalt wie etwa die sogenannte Spannungsempfindung, sondern kann ihm nur wie diese als sein innerer Zustand eingelegt werden. Es wäre deshalb nicht nur eine unnütze Mühe, wenn die Weltanschauungslehre jedesmal, wenn sie ein Formerlebnis untersucht, auf die (wegen jenes stetigen Ueberganges gar nicht immer leichte) Feststellung sich einlassen müßte, ob sie es mit einer Begehrung oder mit einem Gefühl im engeren Sinne des Wortes zu tun hat, sondern es würde auf diese Weise auch auseinandergerissen, was für ihre Zwecke durchaus zusammengehört, da eben beide Arten von Erlebnissen in gleicher Weise Formbegriffen zu Grunde liegen. Ein zusammenfassender Ausdruck ist vielmehr aus diesen Gründen unbedingt gefordert; und ich glaube nicht, daß das Wort *Gefühl* nach dem gewöhnlichen oder dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche auf den engeren Begriff so entschieden eingeschränkt wäre, daß wir es nicht ohne erheblichen Anstoß im weiteren Sinne verwenden könnten. Dies wird daher im folgenden durchweg geschehen, ohne daß wir indes damit denjenigen gegenüber, die aus psychologischen Gründen Gefühle und Begehrungen glauben trennen zu müssen, mehr als eine terminologische Differenz zum Ausdrucke bringen möchten.

3) Die Einteilung des Psychischen in die hier besprochenen drei Gruppen geht in gewissem Sinne auf PLATON [1]) zurück, der den 3 von ihm unterschiedenen Seelenteilen Erkenntnis, Affekt und Begierde als ihre eigentümlichen Funktionen zuteilt. Nach einigen Vorläufern hat dann KANT [2]) die „Seelenvermögen" eingeteilt in „das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen", und diese Einteilung ist seither niemals wieder ganz verdrängt und namentlich von HAMILTON [3]) und LOTZE [4]) verteidigt worden. Auch der Verfasser hat sie an verschiedenen Orten [5]) sich angeeignet und in den oben angedeuteten Richtungen ausgeführt. Wenn er jetzt seine Terminologie ändert, so bewegt ihn dazu hauptsächlich der Umstand, daß dieselbe auf diese Weise mit der jener Denker zur Deckung gebracht wird, von denen wir schon früher (§ 33. 2) gehört haben, daß sie die Einteilung der Bewußtseinstatsachen in Vorstellungen und Gefühle als die fundamentale betrachten.

4) Etwas anders gestaltet sich unsere Stellung zu jenen Lehren, welche neben Vorstellungen (sinnlichen Wahrnehmungen nebst entsprechenden Phantasmen) und Gefühlen nicht Begehrungen, sondern Verstandestätigkeiten oder doch spezifische Denkerleb-

[1]) Resp. IV, p. 441 a. [2]) Kr. d. Urt., Einleitg. III (WW. IV, S. 16). [3]) Lectures II, S. 415 ff. Hier auch die Stellen aus KANTS Vorgängern. [4]) Mikr. I, S. 198 ff. [5]) Grundlegung S. 52 ff.; Hedonismus S. 5 ff.; Welt. als g. Er. S. 219 ff.

nisse — neuerdings auch Akte genannt — als eine besondere Art des Psychischen anerkennen. Insofern hiemit auf wirkliche Operationen des Intellekts gezielt wird, welche derselbe mit den Vorstellungen ausführen soll, haben wir diesen Standpunkt schon oben (§ 32. 1—2) besprochen und jene Operationen durchaus aus dem Bereiche des Bewußtseins verwiesen. Allein sofern auf dieses dramatische Element der Theorie verzichtet wird, scheint zunächst eine ähnliche Auseinandersetzung mit ihr möglich wie mit der Lehre von den Begehrungen. Wird nämlich nur behauptet, es gebe eigenartige Erlebnisse des Vergleichens, Beziehens, Auffassens, Verstehens, Urteilens, Glaubens usw., kurz des Denkens, welche sich von den (sinnlichen) Vorstellungen ebenso unterschieden wie von den Gefühlen, so könnte man versucht sein, demgegenüber zu sagen: „Insofern auch diese Erlebnisse nur subjektiver Art sind und nicht wie Gelb oder Hart ein Objekt aufbauen können, muß die Weltanschauungslehre sie — als bloße Weisen des inneren Zumuteseins — freilich auch zu den Gefühlen rechnen. Doch soll deswegen das Recht der Psychologie nicht bestritten werden, auch diese ‚Akte' von den Gefühlen im engeren Sinne zu unterscheiden. Und auch der Kosmotheoretiker darf hier seine Abneigung gegen Wortstreitigkeiten bekunden: entweder dadurch, daß er geradezu der Bezeichnung ‚Akte' sich bedient und nur Ein für allemal ausspricht, daß ihm ‚Akte' und ‚Gefühle' zu Einer gemeinsamen Hauptklasse des Psychischen den Vorstellungen gegenüber sich vereinigen; oder doch dadurch, daß er die Akte als intellektuelle Gefühle von den Affekten als den emotionellen Gefühlen trennt". Allein eben weil dieses letztere unmöglich ist, kann der Streit auf diese friedliche Art überhaupt nicht geschlichtet werden. Denn es steht nicht so, als ob die Denkerlebnisse miteinander enger verwandt wären als mit den Affekten: vielmehr verraten fast alle Glieder der ersteren Gruppe die innigsten Beziehungen zu einer Familie der letzteren. Dies wird sich uns natürlich voll und ganz erst im Verlaufe unserer Untersuchungen herausstellen. Hier müssen wir uns damit begnügen, es an einigen Beispielen teils rückweisend teils vorgreifend darzutun. Ich erinnere zunächst an die Gefühle, die uns bei der Entwickelung des pathempirischen Identitätsbegriffes (§ 21) vorgekommen sind. Wir sprachen da zunächst von der Rekognition als dem gefühlsmäßigen Erlebnis des Wiedererkennens. Schon damals bemerkten wir, dasselbe stelle sich dar als ein Chok; und dies allein würde seine Trennung von den Affekten gerade aus psychologischen Gesichtspunkten sehr erschweren. Allein die emotionelle Natur dieses

Erlebnisses tritt unter günstigen Bedingungen noch weit unzweideutiger hervor. Denn es braucht nur hinreichend vorbereitet und doch wieder hinreichend unerwartet einzutreten, um als tragische ἀναγνώρισις die tiefste seelische Erschütterung in sich zu schließen und sich als jene spezifische Quelle der Rührung zu erweisen, die es ist. Daran schloß sich die Parität als das gefühlsmäßige Erlebnis der Gleichheit. Dieses ist natürlich nicht zu trennen von dem Erlebnis der Verschiedenheit. Allein der Gefühlschok, in dem der Uebergang zu etwas Verschiedenem sich dem Bewußtsein kundgibt, bedarf wiederum nur günstiger Umstände, um zu den Gemütsbewegungen bald des Befremdens, bald der Ueberraschung sich zu steigern, welch letztere wiederum als gemeinsamer und wesentlicher Bestandteil in Schreck und Jubel eingeht. Endlich war dort weiter die Rede von der Ichkontinuität (dem Gefühle der Ichstetigkeit). Dieses aber erkannten wir natürlich (§ 17. 2; 21. 12) als einen besonderen Fall der Kontinuität (Gefühl der Stetigkeit) in ihrem Gegensatze zur Variation (Gefühl der Aenderung). Und abermals bedarf es nur geeigneter Umstände, damit diese in die ohne Zweifel emotionellen Zustände der Langweile und der Unterhaltung übergehen. Endlich haben wir öfter bemerkt, dem Begriffe der Zukunft liege das Erlebnis der Erwartung zu Grunde. Doch dieses braucht nur eine sehr geringe Steigerung zu erfahren, damit wir es als Ungeduld bezeichnen, und über den affektiven Charakter dieses Zustandes kann wohl ein Zweifel nicht bestehen. Ich nehme nun weiter einiges künftige vorweg. Wo es sich um den Sinn und die Richtigkeit des Ausdrucks handeln wird, werden wir ohne Zweifel eine Bewußtseinsart kennen lernen, welche die Worte als gebräuchliche und darum mit einer logischen Bedeutung verbundene charakterisiert. Dieses Bewußtsein indes kann dann natürlich nicht prinzipiell getrennt werden von anderen Erlebnissen, in denen wir gleichfalls etwas als gebräuchlich erfassen: z. B. von dem Gefühl für das Anständige und der Sitte Gemäße; und von hier ist nur noch Ein Schritt zu den spezifisch moralischen Reaktionen, von denen auch der entschiedenste moralische Rationalist jedenfalls die Entrüstung als eine Gemütsbewegung wird gelten lassen müssen. Ebenso weist schon die Sprache auf das Gemeinsame in jenen Erlebnissen hin, die einerseits den Begriffen des logisch Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen, andererseits jenen des physisch Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen zu Grunde liegen; und daß diese letzteren dem affektiven Gebiete angehören, tritt alsbald hervor, wenn wir uns

ihrer Verwandtschaft mit den Gefühlen des Vermögens, der Macht, des Uebermutes; des Unvermögens, der Ohnmacht, der Verzweiflung; und endlich des Müssens, Bezwungen-, Ueberwältigtwerdens erinnern. Ebenso leuchtet es wohl auch schon an dieser Stelle ein, daß die Bewußtseinsarten der Bejahung und Verneinung ein Element enthalten, das ihnen mit denen des Gefallens und Mißfallens, der Billigung und Mißbilligung, des Wünschens und Verabscheuens, der Liebe und des Hasses gemeinsam ist. Und endlich ist auch das Bewußtsein, mit einem Andern, Fremden, Aeußeren, kurz mit einem Du, in Verkehr zu stehen, doch eigentlich nur ein gemeinsames Moment in den beiden Bewußtseinsarten, in denen wir eine Beziehung zu einem freundlichen oder feindlichen Wesen erleben, und die gewiß nicht spezifische Denkerlebnisse, sondern Gemütsbewegungen sind. Diese beiden Arten des Erlebens scharf zu trennen ist daher gerade aus psychologischen Rücksichten ganz unmöglich; damit aber entfällt auch für die Weltanschauungslehre jeder Grund zu einer grundsätzlichen Unterscheidung dessen, was ja für ihren eigentümlichen Gesichtspunkt ohnehin zusammengehört; und sie kann deshalb nicht umhin, jenen Ansichten gegenüber eine schlechthin ablehnende Stellung einzunehmen, welche neben Vorstellungen und Gefühlen noch besondere intellektuelle „Akte" anerkennen möchten.

5) Den hier bekämpften gemilderten Kritizismus hat jüngst insbesondere HUSSERL sich zu eigen gemacht, indem er zwar den *Terminus* „Akt" beständig verwendet, jedoch ausdrücklich [1]) erklärt: „Was . . die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von *actus* nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben". Dagegen trifft unsere Polemik BRENTANO selbst nur scheinbar unmittelbar. Wenn nämlich dieser [2]) als die „drei Hauptklassen von Seelentätigkeiten" Vorstellung, Urteil und Gemütsbewegung ansieht, so deckt sich diese Einteilung mit der hier abgelehnten keineswegs. Denn was wir *Vorstellung* nennen, das bezeichnet BRENTANO [3]), wie schon einmal (§ 32. 2) erwähnt, als physisches Phänomen, und rechnet es also überhaupt nicht zu den psychischen Tatsachen. Infolgedessen koinzidiert dasjenige, was er als psychisch anerkennt, im wesentlichen überhaupt mit dem, was wir *Gefühl* nennen; und mit dieser dichotomischen Einteilung dessen, was wir, und gleich uns wohl auch die meisten anderen Sterblichen, zum *Bewußtsein* rechnen, stimmen wir demnach überein. Innerhalb dieser „psychischen" Hauptklasse dagegen weichen wir nun von ihm nicht bloß darin ab, daß wir das Urteil zu den Gefühlen zählen, sondern dadurch, daß wir weder Urteil noch Vorstellung (d. i. nach BRENTANO das Vorstellen, im Gegensatze zum Vorgestellten) von den Gemütsbewegungen prinzipiell trennen, vielmehr zu zeigen gedenken, daß „Vorstellen" wie „Urteilen" — die er im übrigen sehr schön beobachtet und beschrieben hat — durchaus in Eine Linie mit anderen Gemütsbewegungen gerückt werden müssen.

[1]) Log. Unterss. II, S. 358. [2]) Psycholog. S. 261. [3]) Ibid. S. 102 ff.

6) Nachdem wir uns so mit jenen Ansichten auseinandergesetzt haben, welche neben Vorstellungen und Gefühlen noch andere Arten des Bewußtseins glauben angeben zu können, wollen wir die Unterscheidung dieser beiden Bewußtseinsarten einstweilen als eine erschöpfende voraussetzen und uns der Frage zuwenden, wie dieselben gegeneinander abzugrenzen sind. Schon oben wurde ja bemerkt, daß zwischen ihnen ein stetiger Uebergang stattfinde, und daß die Gruppe der Organempfindungen (zu deren Benennung § 31. 4 zu vergleichen ist) offenbar besonders deutlich ein beide verbindendes Zwischengebiet darstelle; denn wenn wir etwa die Reihe: Wärme, Erhitzung, Ermüdung, Gleichgültigkeit betrachten, so scheint es ebenso klar, daß sie mit einer Wahrnehmung beginnt und mit einem Gefühle endet, wie schwierig, genau den Punkt zu bezeichnen, an dem von der Einen zu der anderen Art des Erlebens übergegangen wird. Man kann nun verschiedene Kriterien der Grenzbestimmung zu Grunde zu legen versuchen. Auch entbehren diese Versuche nicht jeden Ergebnisses. Allein nicht nur widersprechen sie einander hinsichtlich der Stellung, die wir den Organempfindungen gegenüber einzunehmen haben, sondern auch über dieses Einzelproblem hinaus drohen sie manches, was bisher sicher schien, wieder in Frage zu stellen.

Zunächst läge es nahe, uns daran zu erinnern, daß wir bei einer früheren Gelegenheit (§ 32. 4) eine eigentümliche Beziehung zu den Gefühlen der Spontaneität und Passivität als charakteristisches Merkmal für die Inhalte der Erfahrung einerseits, für ihre Formen andererseits kennen gelernt haben: alle Vorstellungen, sagten wir, seien mit Passivität verknüpft und würden eben deshalb der rezeptiven Erfahrung zugerechnet; alle Gefühle dagegen enthielten ein Moment der Spontaneität in sich und erwiesen sich eben dadurch als Bestandteile der reaktiven Erfahrung. Allein leider versagt dieses Kriterium gerade für die Organempfindungen fast völlig, oder genauer: es läßt auf die meisten von ihnen keine ganz eindeutige, und auf einige so gut wie gar keine Anwendung zu. Von Zahnschmerz, Hunger, Müdigkeit in den Beinen, kurz von der Mehrzahl der halbwegs präzise zu lokalisierenden Organempfindungen wird man mit ziemlicher Bestimmt-

heit sagen dürfen, daß sie als etwas Gegebenes erlebt werden; das Bewußtsein der willkürlichen Bewegung auf der anderen Seite wird man mindestens ebenso entschieden als ein solches der Selbsttätigkeit, und somit gewiß auch der Ichäußerung, bezeichnen können. Indes, den Ekel z. B. werden wir schon anläßlich sehr geringer Nuancen des Erlebnisses bald als etwas dem Ich sich Aufdrängendes, bald als eine Aeußerung eben dieses Ich empfinden. Und gar die Zustände des allgemeinen Unbehagens oder der allgemeinen Erregung werden wohl in den meisten Fällen zu keinem dieser Prädikate eine deutliche Wahlverwandtschaft bekunden: beide werden ihnen in gleicher Weise angemessen, doch auch in gleicher Weise unangemesen scheinen. Auch ist dies nicht eben verwunderlich. Denn schon ganz äußerlich betrachtet stehen die Erfahrungen, welche durch Reize im Körper selbst veranlaßt werden, offenbar in einer ganz singulären Beziehung zum „Ich" (was immer man hierunter verstehen möge): sowohl mit jenen verglichen, die durch äußere Eindrücke ausgelöst werden, wie auch mit denjenigen, in denen das „Ich" selbst zu solchen Eindrücken Stellung nimmt. Bei diesen Erfahrungen braucht man sich nicht bis zu dem Gesichtspunkte zu erheben, daß auch die Beschaffenheit der Wahrnehmungsinhalte durch den Bau unserer Sinnesapparate bedingt ist, um einzusehen, daß hier von einem bloßen „Empfangen" nicht die Rede sein kann. Vielmehr wird gerade wer alle sinnlichen Eindrücke als ein „Erworbenes" zu betrachten gewohnt ist, zugeben müssen, daß die dem Individuum unabänderlich zugehörige Physis für dieses eine Summe wenigstens potentiell angeborener Erfahrungen bedingt — und zwar *potentiell* nicht im Sinne bloßer Fähigkeit, sondern in dem eindeutiger Präformation. Das Bewußtsein einer erfüllten Innerlichkeit z. B. und das gewisser Spannungen und Gelenkstellungen kann (so dunkel und unbestimmt es gewesen sein mag) in keinem Momente des bewußten Lebens gefehlt haben; und so ist hier ein Vorrat im buchstäblich-zeitlichen Sinne *angeborener* Bewußtseinstatsachen vorhanden, die man ebensowenig als rezeptiv wie als reaktiv bezeichnen kann. Diesen äußerlichen Verhältnissen entspricht es daher völlig, wenn solchen und ähnlichen Erlebnissen auch die Gefühle der Spontaneität und Passivität, somit die psychischen Symptome der Rezeptivität und Reaktivität, gänzlich oder doch fast gänzlich abgehen. Und um so weniger kann von diesen her ein Anhaltspunkt für die Bestimmung einer scharfen Grenzlinie zwischen Vorstellungen und Gefühlen gewonnen werden. Vielmehr wären im Hinblick auf dieses Kriterium die Organempfindungen sehr verschieden

zu beurteilen: einige von ihnen scheinen sich den Vorstellungen, andere den Gefühlen zu nähern; allein auch zwischen diesen bleibt noch eine indifferente Zone von Bewußtseinstatsachen zurück, die sich einer bestimmten Einordnung entziehen. Mit diesem Ergebnisse ist jedoch der Weltanschauungslehre wenig gedient. Denn gerade solche problematische Erlebnisse können für kosmotheoretische Fragen von großer Wichtigkeit werden (z. B. das Bewußtsein der erfüllten Innerlichkeit für den Begriff des Körpers), und sie kann es nicht darauf ankommen lassen, ihnen dann ratlos-zweifelnd gegenüber zu stehen und die Art ihrer Bezeichnung willkürlicher Vorliebe anheimstellen zu müssen.

7) Trotzdem scheinen die Aussichten, die sich von anderen Gesichtspunkten aus eröffnen, noch weniger befriedigend. Hier muß nun vorerst eine Betrachtungsweise eingeführt werden, die zwar nicht unmittelbar auf ein Kriterium der gesuchten Abgrenzung hinzuleiten scheint, dennoch aber auch für diese Frage von erheblicher Bedeutung ist. Wir haben nämlich bisher von einem Uebergange von Vorstellungen zu Gefühlen und umgekehrt nur in dem Sinn gesprochen, daß Zwischenformen vorkommen, die einer ausgesprochenen Zugehörigkeit zu der Einen oder anderen jener Klassen widerstreben. Es kann und muß indes von einem solchen Uebergange auch die Rede sein in dem Sinne, daß Bewußtseinstatsachen der Einen in solche der anderen Klasse sich verwandeln können, ohne daß ihre Identität dabei durchaus zu erlöschen scheint. Schon längst (§ 15) ist uns ja das Hervorgehen der Qualitäten aus der Totalimpression bekannt. Doch auch die weitergehende Bemerkung haben wir schon gelegentlich (§ 35. 4; 37. 4) wenigstens angedeutet, daß es bis zu einem gewissen Grade Sache der Auffassung ist, ob wir eine und dieselbe Bewußtseinstatsache als Qualität eines Aeußeren oder als Zustand unseres Inneren erleben. Wir werden auf diese Erscheinung zurückkommen müssen. Hier genüge zunächst der Hinweis darauf, daß etwa dieselbe Temperaturempfindung einmal ausgesagt werden kann in dem Satze: „die Luft ist warm", und ein andermal in dem Satze: „mir ist warm"; denn es ist klar, daß in jenem Falle die Wärme als äußere Wahrnehmung, in diesem dagegen als inneres Zumutesein gedeutet wird. Ja vielleicht ist auch schon hier Dieser oder Jener geneigt, zuzugeben, daß Aehnliches auch bei Gehörseindrücken, besonders bei einem anhaltenden und gleichmäßigen Geräusche, vorkommen kann: auch hier nämlich kann der Schall nicht nur als ein Fremdes, Gegebenes (somit als eine Vorstellung), sondern auch als ein eigener Zustand (somit als ein Gefühl) erlebt werden. Besonders deut-

lich ist jedoch dieser Vorgang allerdings innerhalb des Gebietes der Organempfindungen: ein vages Gefühl des Unbehagens z. B. kann durch eine „Konzentration der Aufmerksamkeit" in eine bestimmte Empfindung in Kopf oder Magen übergehen. Und um so weniger scheint es möglich, diese beiden Arten des Psychischen durch eine scharfe Grenzlinie überhaupt zu trennen oder gar diese Grenzlinie mitten durch die Organempfindungen zu ziehen.

8) Man möchte nun versuchen, auf das oben allgemein Angedeutete zurückzugehen und dem für die Weltanschauungslehre entscheidenden Vorhandensein oder Fehlen einer Beziehung zwischen Bewußtseinstatsache und äußerem Objekt eine schärfere Fassung zu geben. Nichts liegt hier näher, als etwa die Bestimmung zu versuchen: „Eine Vorstellung heiße uns jedes Psychische, das als Qualität eines Dinges fungiert"; oder auch die andere, ähnliche: „... jedes Psychische, das wir an einem Dinge lokalisieren". Allein wenn wir uns nun der früheren Beispiele erinnern, so kann uns nicht entgehen, daß unter jenen (damals von uns als „mittelbar" bezeichneten) Weisen, in der auch ein Gefühl einem Objekte beigelegt werden kann, wenigstens Eine sich findet, die einer solchen Bestimmung gleichfalls nicht geradezu widerspricht. Denn etwa die Schönheit eines Kopfes oder Kunstwerkes, oder allgemeiner der Wert eines Dinges, wird wohl vom naiven Menschen in der Regel, und kann jedenfalls auch von uns als eine diesem Dinge „anhaftende" Qualität gedacht werden; ja wie schon diese Ausdrucksweise zeigt, scheint sogar die Aussage, die Schönheit sei räumlich in oder an dem Schönen, nicht viel unangemessener als dieselbe Behauptung, wenn sie sich auf die gelbe Farbe bezieht. Nun möchte man ausweichen und sagen: „Ja, ein Wertgefühl kann freilich in solcher Weise ‚projiziert' und ‚lokalisiert' werden; aber es kann doch auch als ein bloßes Gefühl des Gefallens oder Wertens in uns selbst erlebt werden. Nennen wir daher jedes Psychische ein Gefühl, das auch in der letzteren Weise erlebt werden kann, so haben wir eben damit auch die Vorstellung auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmungen und der ihnen entsprechenden Phantasmen eingeschränkt". Doch haben wir das wirklich? Mußten wir nicht eben sagen, daß auch Temperatur und Schall in dieser selben Weise erlebt werden können? Ohne Zweifel! Ja HERBART [1]) sagt geradezu, „daß unsere Gefühle sich ursprünglich in diejenigen Vorstellungen hineinkomplizieren, welche den äußeren Dingen angehören. Darum wird das Feuer heiß genannt, obgleich die Hitze lediglich unser angenehmes [?] Gefühl ist. Ebenso

[1]) Psych. als Wiss. § 132 (WW. VI, S. 232).

bezeichnen die Worte *Hart* und *Weich*, und zahllose andere, eigentlich unser Gefühl bei der Berührung gewisser Körper; und gelten dennoch für Prädikate dieser Körper". Noch einleuchtender übrigens als in diesen Fällen ist derselbe Tatbestand — speziell was die Lokalisierung angeht — beim Geruch. Denn jedermann weiß, daß die „Geruchsempfindung" gar keine äußerlich-örtliche Bestimmtheit bei sich führt. Verlegen wir sie also dennoch in die Rose oder in den Misthaufen (als ihr „Duften" oder „Stinken"), so scheint dies gar nicht anders zu sein, als wenn wir das „Gefühl des Gefallens" (als seine „Schönheit") in das Bild versetzen.

Wenn demnach einerseits auch Sinneswahrnehmungen ohne Lokalisation, als bloße Weisen des Zumuteseins, und andererseits auch Gefühle mit Lokalisation, als Bestimmungen eines Objektes, erlebt werden können, so ist klar, daß auf diesem Wege eine Abgrenzung beider Bewußtseinsarten gegeneinander sich nicht erzielen läßt. So wenig, daß es ja hier viel näher läge, ihre Unterscheidung überhaupt in Frage zu stellen. Und in der Tat wollen wir uns zu etwaigem künftigen Gebrauche merken, daß man von diesem Gesichtspunkte aus alle Erlebnisse als Gefühle auffassen kann, von denen dann nur einigen unter gewissen Umständen eine besondere Funktion, nämlich die der Vorstellungen, zukäme. Da indes auch unter dieser Voraussetzung die in solcher Weise fungierenden Gefühle von den anderen unterschieden werden müßten, so könnte die Frage der Abgrenzung auch so nicht umgangen werden. Ferner leuchtet ja ein, daß es eine rein terminologische Differenz darstellt, ob man etwa den Geruch ein Gefühl nennt, das unter Umständen als Vorstellung fungiert, oder eine Vorstellung, die gelegentlich zum Gefühl wird. Dann wird sich jedoch die letztere Ausdrucksweise offenbar mehr empfehlen: nicht nur wegen des Anschlusses an den üblichen Sprachgebrauch, sondern auch wegen der Analogie des Geruchsorganes mit den übrigen Sinnesapparaten. Und so wichtig deshalb die hier aufgezeigten Berührungspunkte in der Folge auch werden mögen, so werden wir doch nicht zögern, aus den angeführten Gründen den Geruch eine Vorstellung zu nennen, das Gefallen dagegen ein Gefühl. Allein dieses Verfahren wird uns dann nicht ermöglicht durch die qualitative Funktion oder gar durch die bestimmte Lokalisation der Vorstellungen, sondern einfach durch die äußeren, anatomischen Verhältnisse. Dieses Kriterium aber versagt wieder gerade für den eigentlich umstrittenen Punkt, nämlich für die Organempfindungen. Und so haben uns in Beziehung auf diese Frage unsere beiden letzten Ueberlegungen gar nicht gefördert.

9) Wenden wir uns nunmehr derselben wieder zu, so steht uns an und für sich ein dreifaches Verfahren frei. Die Organempfindungen können sämtlich zu den Vorstellungen, sämtlich zu den Gefühlen, und teilweise zu jenen, teilweise zu diesen gerechnet werden. Wie öfter bemerkt, werden wir uns für die zweite Möglichkeit entscheiden. Unsere Auseinandersetzung hat deshalb den beiden anderen zu gelten.

Die erste nun, obwohl bei den herrschenden Richtungen am meisten üblich, wäre für unsere Zwecke offenbar völlig unzulässig. Es fehlt nämlich überhaupt an den objektiven Daten, die zur Durchführung dieses Prinzips erforderlich wären. Denn wo hören die Organempfindungen auf, und wo fangen die Gefühle an? Die Lokalisation an bestimmten Leibesstellen, die hier eigentlich allein in Betracht käme, wird von Einem solchen Erlebnis zum anderen immer vager und unbestimmter, um schließlich völlig zu verschwimmen. Und nicht nur zwischen verschiedenen Arten solcher Bewußtseinstatsachen findet dieses Verhältnis statt, sondern auch zwischen verschiedenen Intensitäten derselben Erlebnisart, ja sogar bei ein und demselben Erlebnis je nach den begleitenden Umständen. Schmerzen sind im allgemeinen relativ genau lokalisiert; Spannungs- und Gelenksempfindungen schon weit weniger. Der Hunger wird, wenn er einigermaßen heftig ist, wohl ziemlich deutlich im Magen empfunden; schwächere Grade jedoch äußern sich nur als allgemeines Unbehagen. Werden wir in jenem Falle von einer Vorstellung, in diesem dagegen von einem Gefühl sprechen? Und ebenso: werden wir es ein Gefühl nennen, wenn jemand sagt, er habe vor geschmacklosem Stumpfsinn oder vor dreister Ueberhebung Ekel empfunden, eine Vorstellung aber, wenn jener Eindruck so stark war, daß er meint, es sei ihm förmlich physisch schlecht geworden? Und werden wir nur ein Gefühl konstatieren, wenn einer über allgemeine Mattigkeit klagt, eine Vorstellung dagegen, wenn er hinzufügt, insbesondere quäle ihn eine Benommenheit im Kopf? Allein wenn niemand zu einer so unzweckmäßigen Nomenklatur raten wird, dann ist es unmöglich, alle Organempfindungen zu den Vorstellungen zu zählen; denn so würde das Gebiet der Vorstellungen tief in das der Gefühle hineingreifen und überdies jeder Abgrenzung gegen dasselbe entbehren.

Es bleibt daher nur die Frage übrig, ob nicht innerhalb dieser Gruppe von Bewußtseinstatsachen eine halbwegs scharfe Grenze gezogen werden kann. Auch sind wir weit davon entfernt, zu verkennen, daß dies in einzelnen, konkreten Fällen gar nicht so schwer scheint. Es ist in den letzten Jahren vielfach und nachdrücklich betont worden,

daß die qualitativ bestimmte Schmerzempfindung sich deutlich von der mit ihr verknüpften unangenehmen Gefühlsqualität und erst recht von dem an diese sich anschließenden Widerstreben unterscheiden lasse. Daran, daß dies richtig ist, sollte ein Zweifel nicht möglich sein. Es gibt Schmerzen, die gar nicht besonders unangenehm sind; und es gibt höchst unangenehme Zustände, welche durchaus nicht schmerzen. Was man gemeinhin „blaue Flecke“ und was man „Turnschmerzen“ nennt, liefert zwei unzweideutige Beispiele für den ersten Fall; und um den zweiten zu erweisen, genügt es, an das Bewußtsein des erhitzten und dürstenden Fußwanderers zu erinnern. Da indes Unlust und Widerstreben als Organempfindungen überhaupt nicht in Frage kommen, so dürfte ein anderes Beispiel für unsere Zwecke besser am Platze sein. Wenn man unmittelbar nacheinander das rechte und das linke Ellbogengelenk biegt, so erhält man zwei Bewußtseinstatsachen, welche in Bezug auf Eine Komponente sich decken, in Bezug auf eine andere differieren. Jene fundiert die Aussage „Armbiegen“, diese die Aussagen „Rechts“ und „Links“. Nennen wir die erstere die Gelenks-, die letztere die Körperhälftenempfindung! Vergleicht man nun diese beiden miteinander, so kann nicht zweifelhaft sein, daß die Gelenksempfindung den Vorstellungen, die Körperhälftenempfindung den Gefühlen näher steht, und daß auch die Art ihrer Verknüpfung dieselbe ist, die sonst zwischen Vorstellungen und Gefühlen stattzufinden pflegt und die wir bald näher werden ins Auge fassen müssen. Daß also zwischen mehr vorstellungsartigen und mehr gefühlsartigen Organempfindungen unterschieden werden kann, leugnen wir keineswegs. Allein eine andere Frage ist es, ob dies genügt, um die Grenze zwischen Vorstellungen und Gefühlen mitten durch die Organempfindungen hindurch mit einiger Präzision verfolgen zu können?

Diese Frage glauben wir nun verneinen zu müssen. Zunächst läßt sich eine solche Unterscheidung wohl bei einigen Organempfindungen durchführen, jedoch keineswegs bei allen. Und hier wiederholen wir die Frage, ob etwa Mattigkeit oder Frische mehr den Gelenks- oder den Körperhälftenempfindungen ähnlich sei? Doch auch hievon abgesehen, haben wir nun bereits 3 mögliche Kriterien für eine solche Grenzbestimmung kennen gelernt, deren Anwendungen keineswegs koinzidieren würden: das eben erörterte, das der Spontaneität und Passivität, und das der Lokalisation. Die Körperhälftenempfindung, sagten wir z. B., verhalte sich, dem unmittelbaren Bewußtsein und der Verknüpfungsart nach, zur Gelenksempfindung wie das Gefühl zur Vorstellung. Wird nun auch jene als spontan, diese als passiv erlebt?

Schon das letztere kann zweifelhaft sein, da ja die Arm-Beugung, wenn sie willkürlich erfolgt, ziemlich deutlich ein Tätigkeits- und somit gewiß auch ein Ichäußerungsbewußtsein einzuschließen scheint. Und das erstere ist erst recht problematisch; denn ich wenigstens wüßte nicht zu sagen, in Beziehung worauf denn die Körperhälftenempfindung als eine Reaktion erlebt werden sollte. Daß ferner die Gelenksempfindung an einer bestimmten Leibesstelle lokalisiert wird, ist freilich zweifellos. Allein wird die Körperhälftenempfindung nicht an ganz derselben Stelle, oder doch zum mindesten eben in der betreffenden Körperhälfte lokalisiert? Ich weiß wohl, daß man sagen kann, sie sei ja selbst erst das Lokalisierende; und vielleicht werden wir später einmal nach gewissen Analogien diese Auskunft ganz plausibel finden. Auf dem Standpunkte, auf dem wir stehen, hat es indes doch auch ebensoviel für sich, wenn man meint, die Körperhälftenempfindung teile selbst jene Lokalisation, welche sie der Gelenksempfindung verleiht. Kurz, wir haben es hier mit zwei Organempfindungen A und B zu tun, von denen nach dem Einen Kriterium A als Vorstellung und B als Gefühl anzusprechen wäre, während nach dem zweiten eher umgekehrt B die Vorstellung und A das Gefühl darstellen, und ein drittes wiederum A und B unter die Vorstellungen verweisen würde.

Schon dies dürfte genügen, um die Sehnsucht nach einer klareren Abgrenzung zu erwecken; als eine solche aber bliebe dann nur mehr der dritte Weg übrig: nämlich der, alle Organempfindungen zu den Gefühlen zu zählen. Und dieser leidet gewiß nicht an Unklarheit. Denn auf ihm gelangen wir dazu, schlechthin alles Psychische, das nicht Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks-, Berührungs- oder Temperaturempfindung ist, zu den Gefühlen zu rechnen — ohne uns natürlich damit des Rechtes zu begeben, gelegentlich darauf hinzuweisen, daß in einem einzelnen Fall eine Vorstellung zum Gefühl wird oder auch ein Gefühl und speziell eine Organempfindung als Vorstellung fungiert. Es wird jedoch dieses Verfahren auch unterstützt durch die allgemeine und unleugbare Verwandtschaft der Organempfindungen und der Gefühle. Diese äußert sich in der Sprache, der es durchaus angemessen ist, zu sagen, daß man sogar Schmerzen *fühle*; in dem allmählichen Uebergang von Organempfindungen in Gefühle, wie oben erörtert; in dem Umstand, daß — wie sich noch zeigen wird — das Gedächtnis für Organempfindungen und Gefühle zum mindesten von ganz anderer Art ist als das für Vorstellungen; und in der Tatsache, daß diese beiden Erlebnisarten ihre Veranlassung im Organismus haben, während die Reize, welche Wahrnehmungen auslösen, durchweg außerhalb desselben zu suchen sind. Endlich tritt noch ein für unsere Zwecke vorzugsweise wichtiger Umstand hinzu, der gerade die Organempfindungen von den Vorstellungen noch schärfer trennt als manche andere Gefühle. Jene Weise des Erlebens nämlich, durch die etwa das Gefallen oder der Geruch zu einer Eigenschaft an den Objekten werden kann, findet auf keine Organempfindung jemals Anwendung. Auch nicht auf den Schmerz oder die Gelenksempfindung, die doch die vorstellungsartigsten unter ihnen sind. Sie können freilich den Dingen eingelegt werden, wie alle andern Gefühle auch. Doch nicht um Endopathie handelt es sich, wenn wir von der Rose sagen, daß sie dufte, oder vom Hermes des Praxiteles, daß er schön sei; denn wir meinen nicht, daß jene eine Geruchsempfindung oder daß dieser ein Gefallen erleben würde, wenn er Bewußtsein hätte (vgl. § 21. 9). In dieser Weise nun — wir werden ihr im nächsten Paragraphen unter dem Namen der Gefühlsbeilegung oder Adjektion wieder begegnen — können wir den Schmerz nicht mit der Nadel verknüpfen, die ihn erzeugt. Und man sieht: diese Grenzlinie geht haarscharf zwischen Sinnesempfindung und Organempfindung hindurch. Denn daß das Feuer an sich selbst brenne und heiß sei, kann man sagen, und dem entsprechend rechnen wir auch die Temperaturempfindung noch zu den sinnlichen Vorstellungen; daß es dagegen, auch ohne uns zu berühren, schmerze — dies wäre eine sinnlose Aussage, und dem entspricht, daß wir den Schmerz des Verbrennens den Organempfindungen zuzählen. Als einzige Ausnahme käme, soviel ich sehe, der Ekel in Frage; denn von einem Objekt kann man sagen, daß es ekelhaft sei, und auch das dieser Aussage Entsprechende erleben. Indes, gerade hiedurch verrät sich dieses Prädikat unverkennbar als ein (negativer) Wert. Und da ohnehin niemand neben Wert-Gefühle auch noch Wert-Organempfindungen wird stellen wollen, so wird man den Ekel wohl auch einfach zu den Gefühlen im engeren Sinne (nicht zu den Organempfindungen) rechnen, und wir brauchen daher nicht einmal in diesem Einen Falle die Terminologie nach unserm Kriterium zu berichtigen. Allein nicht nur scharf ist diese Grenze, sondern auch für die Zwecke der Weltanschauungslehre brauchbar und ausreichend. Denn wir kehren so zu dem schon eingangs erörterten Gesichtspunkte zurück und beschränken das Gebiet der Vorstellungen auf jene Inhalte sinnlicher Wahrnehmungen und Phantasmen, die im stande sind, als Eigenschaften äußerer Objekte zu fungieren. Denn wenn wir auch seither gesehen haben, daß manche Gefühle (wie z. B. das Gefallen) hiezu ebenfalls befähigt sind, so würde doch die Ein-

rechnung der Organempfindungen unter die Vorstellungen eine noch viel weitergehende Verwirrung erzeugen, da wir dann Vorstellungen anerkennen müßten, die keine Eigenschaft an einem Objekte zu bestimmen vermögen. Vor der Zulassung eines solchen Begriffes sich zu hüten hat aber die Weltanschauungslehre wahrlich allen Grund.

10) Aus der unübersehbaren Literatur über die prinzipielle psychologische Stellung der Organempfindungen hebe ich nur Einiges heraus. Mit besonderem Nachdrucke trennt EBBINGHAUS [1]) die Schmerzempfindung von der meist an sie geknüpften Unlust. „Das Wort *Schmerz*", sagt er, „bezeichnet im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein Zwiefaches. Erstens höhere Grade der Unlust ... Zweitens gewisse sinnliche Eindrücke ... Im einen Falle ist bloß eine bestimmte Gefühlsseite gewisser Eindrücke gemeint, im anderen außer dem Unlustgefühl noch zugleich ein eigenartiger Empfindungsinhalt." Dies alles nun geben wir zu. Auch sind wir gern bereit, mit MÜNSTERBERG [2]) „das körperliche Behagen oder Unbehagen und bei größerer Stärke den körperlichen Schmerz oder die Wollust ... von dem eigentlichen Zustimmungs- und Ablehnungswert ... vollständig zu trennen". Allein daß deshalb jene Organempfindungen „Empfindungen wie Farben und Töne und Gerüche" sein müßten, leugnen wir; denn es ist kein Widerspruch, β von γ sehr genau zu unterscheiden und doch zu behaupten, es stehe ihm näher als einem α und sei daher diesem gegenüber mit jenem zu einem b zusammenzufassen. In demselben Sinne eifert LIPPS [3]) gegen die „unausrottbare Verwechslung" von Schmerzempfindung und Unlust, überhaupt von Organempfindung und Gefühl. Wir glauben nicht, an einer solchen Verwechslung teilzunehmen. Doch es scheint uns: bedeutsamer als dieser Unterschied ist die von LIPPS selbst [4]) hervorgehobene Analogie: „Den Hunger — sagt er — kann ich nicht als existierend ansehen, es sei denn, daß er empfunden wird ... Der Hunger, und ebenso jeder andere spezifische Körperempfindungsinhalt, hat das Eigentümliche, daß er immer, wenn er existiert, für mich da ist ... Und daraus ist nun die Tatsache, daß der Sprachgebrauch die Körperempfindungsinhalte auch Gefühle nennt, völlig begreiflich. Im ‚Gefühl' liegt für den gemeinen Sprachgebrauch ... das Moment der Subjektivität." Ich glaube indes, daß der Sprachgebrauch sich hier eben von einer richtigen Empfindung für das Wesentliche des Verhältnisses leiten läßt. Auch MÜNSTERBERG [5]) legt ja hiefür Zeugnis ab, wenn er einräumt, daß „Spannungs- und Druckempfindungen unserer Glieder ... gemeinhin für uns viel eher Zustands- als Gegenstandscharakter" haben. Und diese allgemeine Analogie der Organempfindungen und Gemütsbewegungen hat auch SPENCER [6]) betont. Insofern sie auf den Reizverhältnissen beruht, finde ich sie gut charakterisiert bei PALÁGYI [7]): „Ein jedes Empfinden ist nichts anderes als die Reaktion eines vitalen Prozesses auf einen mechanischen Vorgang. ... Nun braucht aber der Eingriff in den vitalen Prozeß nicht immer von außen zu kommen, sondern er kann aus dem Innern des Organismus selbst stammen: in diesem Falle wird das Empfinden zum Fühlen." Vor allem jedoch hat schon RIBOT [1]) (bei dem sich auch weitere Literaturangaben finden) gegen die Behauptung, der Schmerz sei eine Empfindung wie die Sinnesempfindungen auch, bemerkt: „Während die Empfindungen des Gesichts, des Gehörs, des Getasts, des Geruchs und des Geschmacks auf die Ursachen, welche sie hervorrufen, bezogen werden, bleiben die Schmerzen des Stechens, Schneidens und Brennens streng subjektiv, und werden nicht in Nadel, Messer und Kohle verlegt wie wir den Ton in die Glocke und die Bitterkeit in den Absinth verlegen". Und er hat wohl auch nicht so unrecht, wenn er daraus schließt, solche Erlebnisse, „die nicht projiziert, nicht veräußerlicht werden," wären „eine seltsame Art von Empfindungen".

11) Nach den Ansichten, welche neben Vorstellungen und Gefühlen noch andere psychische Elemente unterscheiden, und nach jenen, welche diese beiden Gruppen in verschiedener Weise abgrenzen wollen, bleiben uns noch diejenigen zur Besprechung übrig, welche dieselben überhaupt nicht trennen. Nun haben wir oben erklärt, inwiefern wir einen solchen Standpunkt für berechtigt halten: insofern nämlich in einem gewissen Sinne alles Psychische überhaupt auf Gefühle reduziert werden kann — freilich nur, um alsbald wieder in solche Gefühle, die als Vorstellungen fungieren, und solche, die nicht in dieser Weise fungieren, eingeteilt zu werden. Hiemit dürften wir indes ziemlich allein stehen; und die Ansicht, mit der wir es hier zu tun haben, ist gerade umgekehrt jene, die alle Gefühle auf Vorstellungen reduzieren will — und zwar insbesondere auf Organempfindungen, da es begreiflicherweise unmöglich ist, Annehmlichkeit, Zweifel, Identität oder Angst zu sehen, zu hören oder zu riechen. Diese neuestens recht beliebte Theorie geht von der Tatsache aus, daß viele im engsten Sinne so genannte Affekte ohne Zweifel von Organempfindungen begleitet sind: etwa die Aufregung von der Empfindung des Herzklopfens, die Angst von der Empfindung der Atembeklemmung usw. Sie meint, diese sogenannten „Begleiterscheinungen" seien das Wesentliche an jenen „Affekten"; derartige Empfindungen ließen sich jedoch bei allen sogenannten „Gefühlen" nachweisen; und so lösten sich diese letzteren für eine strenge psychologische Analyse überhaupt in Organempfindungen auf — Organempfindungen aber gelten der herrschenden Ansicht als Vorstellungen.

Es ist nun klar, daß uns diese Kontroverse, unsern obigen Fest-

[1]) Psycholog. I, S. 336. [2]) Prinzipien S. 293. [3]) Selbstbewußtsein S. 17 ff. [4]) Ibid. S. 21 f. [5]) Prinzipien S. 346. [6]) Psych. II. 2. 68 (I. S. 171 f.). [7]) Log. S. 294.

[1]) Psych. des Sent. S. 39.

setzungen zufolge, gar nicht unmittelbar berührt. Denn da wir auch die Organempfindungen zu den Gefühlen zählen, so würde in unserer Sprache die fragliche Theorie lediglich Eine Art von Gefühlen auf eine andere zurückführen, wodurch natürlich an ihrem Verhältnis zu den Vorstellungen nichts geändert würde. Auch handelt es sich hiebei durchaus nicht bloß um einen terminologischen Vorteil. Denn gerade wenn es gar keine anderen Bewußtseinstatsachen geben sollte als Sinnesvorstellungen und Organempfindungen, würde ja die Notwendigkeit, beide zu trennen, um so unabweisbarer sich aufdrängen. Wäre daher diese Theorie endgültig erhärtet und durchgeführt, dann würde das Prinzip des Pathempirismus (§ 33) die Gestalt erhalten: „Alle Inhalte der Erfahrung stellen sich im Bewußtsein als Sinnesvorstellungen, alle Formen derselben dagegen als Organempfindungen dar"; und dieses wiederum hieße: „Alles, was wir von den Objekten neben ihren sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften noch aussagen mögen, gründet sich auf Organempfindungen, die teils von ihnen in uns erregt, teils ihnen von uns eingelegt, teils auch noch in anderer Weise von uns auf sie bezogen werden". Gegen diese Deutung des Pathempirismus nun haben wir grundsätzlich nicht das Geringste einzuwenden; und ich lege sogar erhebliches Gewicht auf die Bemerkung, daß, wo immer in dieser Darstellung von *Gefühlen* die Rede ist, die Möglichkeit ihrer Auflösung in Organempfindungen hiemit ausdrücklich offen gelassen wird. Auch der eifrigste Anhänger der Reduktionstheorie kann deshalb unsern Untersuchungen ruhig folgen; es erwächst ihm aus seiner Anhängerschaft dann nur die Aufgabe, jedes von uns im Bewußtsein aufgezeigte und einstweilen als „Gefühl" bezeichnete Erlebnis durch eine weitergehende Analyse in Organempfindungen zu zerlegen. Daß wir freilich nicht selbst mit dieser weiteren Aufgabe uns belasten können, wird wohl auch ihm einleuchten; denn für die Weltanschauungslehre kann offenbar nur die Bewußtseinsgrundlage ihrer Begriffe von Interesse sein, und nicht deren weitere Bearbeitung — ganz abgesehen davon, daß die kosmotheoretische Spekulation wohl für manches Jahrzehnt ihre Tätigkeit einstellen müßte, wenn sie warten wollte, bis jene Aufgabe gelöst ist.

12) Denn mit allem Bisherigen wollten wir durchaus nicht sagen, daß uns das Gelingen der fraglichen Reduktion, dessen Möglichkeit wir gerne vorbehalten, auch als wahrscheinlich gelte. Von mehr als Wahrscheinlichkeit nämlich kann derzeit ohnehin nicht die Rede sein, da die Theorie, um die es sich handelt, bisher von allen ihren Vertretern doch eigentlich nur andeutungs- und behauptungsweise dargelegt worden ist. Für eine solche vorgängige Erörterung jedoch zerlegt sich nun die ganze Frage in drei Teil-

fragen; und ich muß gestehen, daß ich in Beziehung auf keine derselben eine entschiedene Ueberzeugung im Sinne der Reduktionstheorie gewonnen habe.

Die erste Frage können wir als die physiologische bezeichnen und dahin formulieren: ob denn auch nur in jenen Fällen des eigentlichen Affekts periphere Vorgänge und sensorische Prozesse die ausschließliche Bedingung des affektiven Bewußtseins sind? Wir erörtern diese Frage zunächst unter Zugrundelegung der gewöhnlich gemachten Voraussetzungen und knüpfen erst an diese Darlegung, die somit ein *argumentum ad hominem* darstellt, einen Vorbehalt auf Grund von früher Bemerktem. Die Reduktionstheoretiker nun zweifeln nicht daran, daß auch diese Affekte die Folgen psychischer Erlebnisse, also gewiß auch zentraler Nervenprozesse sind. Jemand lobt mich; ich lächle geschmeichelt oder erröte beschämt. Es versteht sich von selbst, daß ich erst verstehen mußte, was jener sagte oder schrieb, und daß diesem Verständnis nur ein Gehirnvorgang entsprechen kann. Allein die Reduktionstheoretiker stellen sich vor, dieses Verständnis resp. der ihm korrespondierende Gehirnvorgang ziehe zunächst einen andern Gehirnvorgang nach sich, welchem kein Bewußtsein entspreche; dieser entlade sich in Erregungen von motorischen oder vasomotorischen Nerven, welche ein Lächeln oder Erröten zur Folge haben; dieses Lächeln oder Erröten werde durch einen sensorischen Nervenprozeß dem Zentralorgan vermittelt, wo er die Organempfindung des Lächelns oder Errötens veranlasse; und diese Organempfindung des Lächelns oder Errötens sei mein Gefühl der Eitelkeit oder der Beschämung. Wir hätten demnach folgendes Schema, in welchem A B C D den physiologischen Prozeß bedeutet, α die den Affekt verursachende Vorstellung, β das affektive Bewußtsein — und d. h. die Organempfindung, welche den physiologischen Vorgang C zum Inhalte hat. Ob sich die Dinge nun in der Tat so

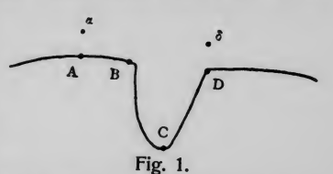


Fig. 1.

verhalten, dies ist natürlich eine physiologische Tatsachenfrage. Solange uns indes solche Tatsachen nicht zur Verfügung stehen, muß es erlaubt sein, daran zu zweifeln, daß wirklich in einer Region, in der sonst jeder Gehirnvorgang auch ein psychisches Korrelat hat, plötzlich der Prozeß B ohne solches Korrelat dastehen sollte. Denn in irgend einer Form ist ja ein solches B für die Theorie unerläßlich: dasjenige an dem Gehörten oder Gelesenen, was mich veranlaßt, zu lächeln oder zu erröten, kann doch gewiß eines physiologischen Korrelates nicht entbehren. Wird aber zu diesem B ebenfalls ein psychisches Korrelat angenommen; d. h. wird angenommen, daß das Gehörte oder Gelesene auch sofort als Lächeln- oder Erröten-erregend erlebt wird, dann ist der Rahmen des Reduktionsschemas bereits durchbrochen. Denn dann erhalten wir vielmehr das Schema der umstehenden Fig. 2, welches dasjenige des gesunden Menschenverstandes ist, und in dem β eben jenes Gefühl der Eitelkeit oder Beschämung darstellt, das wir ja zunächst

Alle von δ, als der Empfindung des Lächelns oder Errötens, ganz gut zu unterscheiden meinen. Da sonach die allgemeine Ueberzeugung der Menschen, neben δ noch ein β zu kennen, unterstützt wird durch die psychophysische Rätselhaftigkeit eines völlig bewußtlosen B, so wird eine vor der entscheidenden physiologischen Untersuchung vorhergehende Vormeinung zu Ungunsten der Reduktionstheorie zum mindesten nicht als unbegreiflich gelten können. — Hier müssen wir uns nun freilich daran erinnern, daß uns seinerzeit (§ 15. 5) aus ganz anderen Gründen ein psychophysisches Schema („Aktionstheorie") sich aufdrängte, welches den ersten, rein sensorischen Gehirnvorgang überhaupt vom Bewußtsein ausschloß. Wird nun hiedurch, wie das B, so auch das A eines psychischen Korrelates beraubt, so scheint das Anstößige der ersteren Annahme sich einigermaßen zu vermindern. Man könnte dann das Schema etwa so modifizieren, daß ein Bewußtsein überhaupt erst in D aufträte, und daß dieses δ in Bezug auf seinen Vorstellungsinhalt direkt von A, in Bezug auf seine Gefühlsqualität dagegen zunächst von C abhängig wäre (denn der erstere kann ja gewiß nicht aus den Organempfindungen stammen). Allein die Position der Reduktionstheorie würde dadurch nicht günstiger. Denn nicht nur bliebe so unverständlich, warum denn die Erregung zwischen A und D warten sollte, bis der langwierige Prozeß über B C gleichfalls in D angekommen wäre; sondern die Undifferenziertheit von Vorstellung und Gefühl in dem ursprünglichen Gesamteindruck δ würde überhaupt unbegreiflich, wenn beide durch ganz getrennt verlaufende Erregungsvorgänge bedingt wären. Das Schema der Fig. 2 dagegen bleibt auch mit unserer Annahme vollkommen verträglich, nur daß wir es in seiner Gänze mehr gegen die motorischen Teile des Gehirns verschoben denken müssen als die gewöhnliche Ansicht anzunehmen geneigt ist. Auf keinen Fall kann daher dieser Gesichtspunkt jene Vormeinung entkräften.

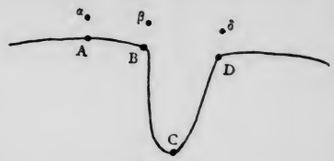


Fig. 2.

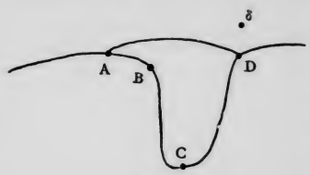


Fig. 3.

Doch gesetzt auch, die physiologische Frage wäre zu Gunsten dieser Ansicht entschieden, so wäre damit auch für diese Fälle selbst die psychologische Frage noch keineswegs erledigt. Denn zugestanden sogar, das Affektbewußtsein werde allein durch gewisse organische Prozesse veranlaßt, so folgt hieraus noch keineswegs, daß es lediglich in einem Bewußtsein von diesen organischen Prozessen bestehe. Deduktiv ist hier an dasjenige zu erinnern, was wir kürzlich (§ 37. 5) über „geistige Chemie" bemerkten: es hat keinen

Sinn, zu sagen, die psychische Tatsache m bestehe aus den psychischen Elementen α, β, γ . . ., wenn sie nicht als das Zusammen von α, β, γ . . . wirklich erlebt wird — mag sie auch auf diese „Elemente" in gesetzmäßiger Weise folgen. Und es ist durchaus möglich: sowohl daß mehrere organische Prozesse, von denen jeder allein eine Organempfindung auslösen würde, bei ihrem Zusammentreffen statt eines Komplexes von Organempfindungen vielmehr ein Gefühl auslösen; als auch daß solche Organempfindungen — allein oder in Gruppen — auch noch andere psychische Erlebnisse, nämlich Gefühle, erwecken. Und induktiv muß gesagt werden, daß die Tatsachen mit dem Schema der Reduktionstheorie sicherlich nicht übereinstimmen. Denn wenn die Eitelkeit oder die Beschämung gar nichts anderes wäre als ein Bewußtsein von Grinsen oder Erröten, so wäre ganz unverständlich, wie wir denn dazu kommen, beide zu unterscheiden und mit verschiedenen Namen zu bezeichnen. (Der Leser wird sofort merken, daß sich in dieser Beleuchtung um die Reduktionstheorie der uns schon so vertraute ideologische Nebel verbreitet.) Meinen wir denn, wenn wir sagen, jemand schäme sich, daß er erröte? Oder daß er grinse, wenn wir sagen, er fühle sich geschmeichelt? Dann wäre ja die gewöhnliche Ausdrucksweise ganz unverständlich. Man würde dann einfach sagen, wenn jemand gelobt werde, so grinse oder erröte er, und dies nehme er durch seine Organempfindung ebenso wahr wie ein etwaiger Zuschauer durch seine Augen! Dann verhielte sich also die Beschämung zum Rotwerden wie das Bewußtsein, daß ich gehe, sich zu meinem Gehen verhält. Daß dies jedoch in der Tat der Fall sei, wird niemand behaupten.

Nun hat die Reduktionstheorie hierauf freilich eine Antwort bereit. Ihre Würdigung verbinden wir indes mit der Besprechung der dritten Frage, welche sich auf die nicht-affektiven Gefühle bezieht. Hier nämlich ist es ja von vornherein klar, daß man mit einem Bewußtsein von wirklichen Ausdrucksbewegungen nicht operieren kann. Mein Zweifel an der Richtigkeit der Reduktionstheorie hat sicherlich mit der Empfindung von Grinsen, Erröten, Herzklopfen oder Atemnot sehr wenig Aehnlichkeit. Und ebenso steht es mit den Gefühlen des Wiedererkennens, der Aehnlichkeit, der Veränderung und zahllosen anderen. Da sagt nun der Reduktionstheoretiker: „Ja, voll entwickelte Ausdrucksprozesse liegen hier freilich nicht mehr vor. Wohl aber Reste von ihnen, Tendenzen zu solchen. Irgend etwas wird sich gewiß mit dem Gehen und Kommen solcher Gefühle auch im Organismus ändern: Schwankungen — vielleicht der Pulsfrequenz, vielleicht des Atemrhythmus, vielleicht des Muskeltonus werden sie begleiten." Und so ist es wohl nicht allzukühn, ihm auch gegen unsern letzten Einwand die Replik in den Mund zu legen: auch hier sei nicht die Empfindung der vollen Ausdrucksvorgänge dasjenige, was wir als den Affekt bezeichnen; dieser Name hafte vielmehr schon an den Tendenzen, den Spuren, oder wie man es nennen will; und eben weil das wirkliche Erröten über diese leise Gefäßdilatation hinausgehe, vermöchten wir es von der „Beschämung"

(d. h. von der schon dieser bloßen Dilatation entsprechenden Organempfindung) zu unterscheiden. Allein auf diese ganze Betrachtungsweise antworten wir nun: es ist uns sehr wahrscheinlich, daß solche rudimentäre organische Prozesse jedes Gefühl begleiten; ob sie es verursachen, und nicht vielmehr von ihm verursacht werden, ist eine physiologische Tatsachenfrage, die wir nicht zu entscheiden haben (und wie wäre es, wenn hier ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis sich herausstellte?); der Behauptung dagegen, das Gefühl sei die Empfindung von diesen rudimentären organischen Prozessen, könnten wir nur dann einen Sinn beimessen, wenn das Gefühl in den betreffenden Organen lokalisiert oder sonstwie als auf jene organischen Prozesse bezogen erlebt würde. Denn wenn man berechtigt wäre, von einer *Organempfindung* zu sprechen, sobald eine psychische Tatsache an einen organischen Vorgang gesetzlich gebunden ist, dann gäbe es ja überhaupt nur Organempfindungen: man könnte dann die Farbe als die Organempfindung des Auges, den Schall als die Organempfindung des Ohres, oder noch besser alles Psychische überhaupt als die Organempfindung des Gehirns bezeichnen. Denn gewiß kann ein Gefühl an eine rudimentäre Gefäßdilatation oder Pulsbeschleunigung nicht enger gebunden sein als es die Farbe an die Retina-Erregung und alles Bewußtsein überhaupt an kortikale Prozesse ist. Wenn dennoch in diesen Fällen kein Mensch von „Organempfindungen" spricht, so ist der Grund einleuchtend: wir können eben in der Psychologie nur jene Lokalisationen berücksichtigen, die im Bewußtsein selbst gegeben sind. Und wie steht es nun in dieser Beziehung mit den Gefühlen? Erleben wir den Zweifel in der Kopfhaut? die Aehnlichkeit in der Lunge? die Aenderung im Herzen? die Fremdheit in den Muskeln? Diese Fragen sind zu absurd, um eine Antwort zu erfordern. Sie richten aber meines Erachtens zugleich die Reduktionshypothese — als eine psychologische Theorie. Ihrer physiologischen Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit soll in keiner Weise nahe getreten werden.

13) Die Reduktionstheorie im allgemeinen glauben wir ablehnen zu müssen, verkennen indes nicht ihre gesunde Grundlage: das Streben nach Aufsuchung organischer Korrelate zu psychischen Zuständen. Begeht sie dabei eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, so ist ihr Irrtum doch großzügig: auch was sie Unrichtiges behauptet, kann man vielleicht durch Uebertragung ins Physiologische aufrecht halten. Viel weniger befreunden können wir uns mit einer leider noch weit mehr verbreiteten, gemilderten Form dieser Theorie, welche zwar im übrigen an demselben Schema festhält, Lust und Unlust jedoch von der Reduktion ausnehmen will. Wohl gibt es neben den Organempfindungen Gefühle, sagt man auf diesem Standpunkt, allein nur zwei: Lust und Unlust sind weder Vorstellungen noch Organempfindungen; was wir dagegen außerdem noch *Gefühl* zu nennen pflegen, ist nur ein Komplex dieser 3 Elemente, ein *mixtum compositum* von Vorstellungen, von Organempfindungen und von Lust und Unlust. Auf dieser Lehre ruht, wie uns scheinen will, der Unsegen aller Halbheit: sie enthält zu viel Falsches, um wahr, zu viel

Wahres, um konsequent sein zu können; was sie dem Einen Gegner entgegenhält, schwächt ihre Stellung gegenüber dem anderen. Sind Lust und Unlust in Organempfindungen nicht aufzulösen? Die andern Gefühle sind es ebensowenig! Sind diese in einfachere Elemente zerlegbar? Lust und Unlust werden es ebenfalls sein! Führen wir dies kurz ins einzelne aus. Die nicht-hedonischen Gefühle werden von organischen Prozessen begleitet und wenigstens gelegentlich durch sie bedingt. Werden Lust und Unlust nicht von solchen begleitet, und werden sie nicht auch wenigstens gelegentlich durch solche bedingt? Ist nicht der Ausdruck des Freudigen von dem des Leidenden verschieden? Verläuft der physiologische Lebensprozeß in beiden gleich? Sind gerade hier Unterschiede des Atems oder Pulsschlags ausgeschlossen? Bedingen pathologische Veränderungen nicht Euphorie und Melancholie ebensowohl wie Exaltation und Depression? Doch im Bewußtsein, sagt man, sind Lust und Unlust als letzte und irreduzible Tatsachen gegeben. Allein sind es Liebe und Haß, Rührung und Erschütterung, Verpflichtung und Schuld nicht ebenso? Leugnet die hedonische Gefühlstheorie das letztere, so wird sie von allen Einwendungen getroffen, die gegen die Reduktionstheorie überhaupt zu erheben sind. Oder wird vielleicht ihre Position dadurch verstärkt, daß ihr zur Analyse der anderen Gefühle neben den Organempfindungen auch noch Lust und Unlust als neue Elemente zur Verfügung stehen? Viele scheinen dies zu glauben. Wie freilich eine solche Meinung sich behaupten kann, ist dem Verfasser wenigstens ziemlich unverständlich. Denn Lust und Unlust sind ja für die spezifische Qualität der meisten Gefühle gar nicht charakteristisch. Diese kann sich gegen jene beiden Bewußtseinsarten indifferent verhalten; sie wird aber auch durch ihren Wechsel nicht alteriert. Ist das Gefühl der Verpflichtung, des Sollens, angenehm oder unangenehm? Ist das Gefühl der Ichkontinuität oder das der Aehnlichkeit lust- oder unlustvoll „betont"? Rührung kann angenehm und unangenehm sein; was sie zur Rührung macht, wird dadurch nicht tangiert. Es gibt eine freudige und eine schmerzliche Aufregung, ebenso eine zweifache Erwartung und Ueberraschung. Kurz, wohin wir blicken, überall drängen sich Fälle auf, in denen die Gefühlsqualität gar keine innere Beziehung zu Lust oder Unlust zeigt. Ihnen allen gegenüber ist demnach die Stellung der hedonischen Theorie ganz dieselbe wie jene der Reduktionstheorie — und nur für jene zwei Gefühle soll, was hier recht ist, nicht billig sein. Warum? Verdienen sie denn in irgend einer Weise diese ganz exzeptionelle Stellung? Freilich, sagt man; denn Lust und Unlust sind Anzeichen lebensfördernder und lebenshemmender Zustände; als solche sind sie für den Organismus von fundamentaler Bedeutung; und darum ist es ganz in der Ordnung, wenn sie auch psychologisch eine durchaus eigenartige Stellung einnehmen. Nun wohl! Das Nützliche und das Schädliche sind von grundlegender biologischer Bedeutung. Allein gibt es nicht andere Unterschiede von ebensolcher Bedeutung? Wie steht es mit Ich und Du,

Freund und Feind, Angriff und Abwehr, Verfolgung und Flucht? Was nützt es dem Organismus, zu fühlen, daß etwas Schädliches sich ihm naht, wenn er nicht auch fühlt, ob es etwas zu Ueberwindendes ist oder etwas zu Fliehendes? Und was hilft es ihm, zu fühlen, daß etwas Nützliches da ist, wenn er nicht auch fühlt, ob es etwas Abzuwartendes ist (wie die Wärme) oder etwas zu Vernichtendes (wie die Beute)? Es verrät wahrlich keinen weiten biologischen Horizont — oder sagen wir besser: keine reiche biologische Phantasie — zu meinen, es könnte für irgend einen noch so primitiven Organismus zum Leben genug sein, wenn er abwechselnd von Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen durchzuckt würde, ohne daß diese mindestens zu Begierde und Behaglichkeit, zu Wut und Angst sich differenzierten und so die Fähigkeit erlangten, wenigstens irgendwelche halbwegs bestimmte motorische Reaktionen hervorzurufen. Doch schließlich — die Psychogonie lauert überall am Wege — handelt es sich ja zunächst nicht um das Bewußtsein des Protozoons, sondern um das des Menschen. Und dessen biologische Bedürfnisse gehen nun einmal auch über den also ausgeweiteten Rahmen hinaus. Soll er leben, so reicht es nicht hin, wenn er empfindet, daß es ihm gut oder daß es ihm schlecht geht; und auch nicht, wenn er fühlt, daß es jetzt zu streicheln, jetzt mit der Faust dreinzuschlagen, bald auf eine Beute sich zu stürzen, bald vor einer Gefahr davonzulaufen gilt. Sondern alle die unzähligen Beziehungen, die zwischen den Momenten seines eigenen Seins, zwischen ihm und anderen Wesen und auch zwischen diesen untereinander bestehen können, vermögen für sein Leben gleichfalls von Bedeutung zu werden. Und darum hat es — wenn wir uns dieser mythischen Ausdrucksweise bedienen dürfen — die Natur weislich so eingerichtet, daß er nicht nur Lust und Unlust fühlt, und auch nicht nur einige wenige andere Zustände, sondern daß er einer unzähligen Menge von Gefühlen fähig ist, die mit jenen beiden grundsätzlich auf einer und derselben Linie stehen. Eben deshalb sind sie jedoch auch psychologisch nach denselben Prinzipien zu behandeln, und die hedonische Gefühlstheorie ist daher *a limine* abzuweisen. Die Gründe aber, die uns gegen die Reduktionstheorie im allgemeinen zu entscheiden scheinen, haben wir schon entwickelt. Und wenn wir darum im folgenden die Bewußtseinsart des Gefühls nicht auf die Organempfindungen einschränken, sondern neben diesen noch eine unübersehbare Menge anderer Gefühle anerkennen, so geschieht dies nicht nur deswegen, weil die Reduktion der Gefühle auf Organempfindungen, auch wenn sie möglich wäre, eine *cura posterior* bleiben müßte, welche die Weltanschauungslehre nicht kümmert, sondern auch aus dem Grunde, weil wir für unsern Teil diese Reduktion als unmöglich ansehen.

14) Der Hauptvertreter der Reduktionstheorie ist JAMES[1]). Von ihm stammt das Wort, daß wir nicht weinen, weil wir traurig sind, sondern vielmehr traurig sind, weil wir weinen. Und daß in der Tat unser schließlicher affektiver Gesamtbewußtseinszustand auch von den organischen Ausdrucksvorgängen in hohem Grade abhängig ist, läßt sich nicht bezweifeln — wenn auch vielleicht nicht gerade in Organempfindungen diese Abhängigkeit vor allem zum Ausdruck kommt. Allein in dem Hauptargumente, das JAMES für die Identität des Affekts mit dem Komplex der Organempfindungen vorbringt, finde ich eine seltsame Lücke. Er sagt: „Wenn wir irgend eine heftige Gemütsbewegung in der Phantasie uns vergegenwärtigen (*if we fancy some strong emotion*) und dann versuchen, die Empfindungen ihrer körperlichen Begleiterscheinungen (*the feelings of its bodily symptoms*) wegzudenken, so finden wir, daß uns nichts übrig bleibt". Zugegeben, daß diese Beobachtung richtig sei, läßt sie sich offenbar auf zweierlei Weisen erklären: es kann sein, daß die Gemütsbewegung überhaupt nur aus den Organempfindungen bestand; es kann aber auch sein, daß nur die Organempfindungen, und nicht das eigentliche Gefühl, reproduziert werden können. Und dieses letztere scheint mir ohne Zweifel im wesentlichen die richtige Erklärung des Phänomens zu sein; denn daß man Gefühle nicht phantasieren kann, wird sich uns an einer späteren Stelle noch deutlich genug herausstellen. (Freilich werden wir dies dann auch näher dahin erläutern müssen, daß Gefühle allerdings in abgeschwächter Form nochmals erlebt werden können; und dies wird wohl von Organempfindungen ebenso gelten wie von allen anderen Gefühlen. Es unterliegt jedoch die Annahme keinem Bedenken, daß dieses „Reproduzieren" bei jenen leichter erfolgt als bei diesen; und hierin wäre also dann die eigentliche Erklärung für das hier besprochene Paradoxon zu suchen.) Nach JAMES hat WAHLE[1]) die Reduktionstheorie energisch verfochten: „Die sogenannten Gefühle bestehen zum größten Teile — nebst Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen, kurz einem intellektuellen Momente — aus Leibesempfindungen. Die durch gewisse Empfindungen und Vorstellungen angeregten Bewegungen, Bewegungstendenzen und Empfindungen, welche in ihrer kompletten Ausgestaltung die Affekte ergeben, bilden als Rudimente und in Verkürzungen Gefühle . . . . . Etwas anderes, das man Gefühl nennen dürfte, gibt es nicht". Was wir hiegegen einzuwenden haben, ward bereits dargelegt.

Weit mehr verbreitet ist jedoch die hedonische Gefühlstheorie. Die einseitige Beachtung von Lust und Unlust wurzelt ohne Zweifel in der Beschäftigung mit praktischen Problemen. Denn die praktische Philosophie hat es mit dem Handeln zu tun. Lust und Unlust aber sind die einzigen Gefühle, deren bewußte Antezipation das Handeln zu bestimmen vermag. Nicht als ob alles Handeln so zu stande käme; denn wer im Zorn dreinschlägt oder aus Angst davonläuft, pflegt keine Rechnung über künftige Lust oder Unlust anzustellen. Allein wenn eine Handlung so zu stande kommt, daß der Handelnde sich vorher über ein motivierendes Gefühl Rechenschaft gibt, dann kann dieses Gefühl nur eine Antezipation künftiger Lust oder

[1]) Psych. II, S. 449 ff.

[1]) Das Ganze d. Phil. S. 339 f.

Unlust sein; denn niemand handelt, um künftig in Zorn oder Begierde zu geraten. Infolge dieser durchsichtigen Täuschung, die ich übrigens anderwärts auch noch unter anderen Gesichtspunkten dargelegt habe [1]), richtet sich die Aufmerksamkeit der Ethiker zunächst vorzugsweise auf Lust und Unlust. Und seit DEMOKRIT [2]) den wissenschaftlichen Hedonismus begründet hat, hat es deshalb nie an Versuchen gefehlt, alle anderen Gefühle auf sie zu reduzieren. Das erste groß angelegte Unternehmen dieser Art ist wohl jene Darstellung der Affekte, die ARISTOTELES im 2. Buche seiner „Rhetorik" gegeben hat. Zwei allgemeine Merkmale des Affekts (des πάθος) kennt er [3]). Das erste bestimmt — ebenso geistvoll als wahr — die Affekte als dasjenige, weswegen man zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten hat (δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις), mithin auch als dasjenige, was überhaupt gegenüber der Einheit und Konstanz des logischen Faktors das Moment der zeitlichen und individuellen Mannigfaltigkeit ins Denken einführt. Das zweite Merkmal kennzeichnet [4]) den Affekt als etwas, was Unlust und Lust in sich schließt (οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή). Dieser Erklärung gemäß nun sucht ARISTOTELES die einzelnen Affekte als besondere Arten von Lust und Unlust zu bestimmen, und da er diesen beiden Grundgefühlen qualitative Differenzen nicht mehr zuerkennt, so kann er die artbildenden Unterschiede nur in den begleitenden Vorstellungsinhalten finden, — ein Verfahren, das für alle älteren Reduktionstheorien vorbildlich geworden und geblieben ist. So definiert er [5]) etwa die Furcht als „eine Unlust oder Erregung, die aus der Vorstellung eines künftigen, schädlichen oder unlustbringenden Uebels entspringt" (Ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ) — und diesem Beispiel entsprechen die anderen Definitionen. Allein davon abgesehen, daß durch die Einführung der *Erregung* die hedonische Voraussetzung ohnehin verlassen wird, ist hier gerade die Hauptsache übersehen: nämlich jene unleugbare Verschiedenheit des Gefühles selbst, deren wir etwa uns beim Vergleich der Angst mit Beschämung oder Neid bewußt werden, und die es absolut unmöglich ist, lediglich den intellektuellen Momenten dieser drei Zustände aufzubürden. Die Stoa hat diesen Versuch auf etwas breiterer Basis wiederholt. Denn neben Lust und Schmerz (ἡδονή und λύπη) erkennt sie [6]) noch Begierde und Abscheu (ἐπιθυμία und φόβος) als elementare Gefühle an. Die Art aber, wie sie nun auf diese 4 Grundaffekte alle anderen zurückführen will, ist grundsätzlich durchaus nicht von der aristotelischen Verfahrungsweise verschieden. Denn obwohl es sehr merkwürdig ist, daß schon ZENON [7]) bei seiner Erklärung der Affekte sich physiologischer Ausdrücke wie z. B. Kontraktion (συστολή) bedient, so liegt ihm doch der Gedanke an die Organempfindungen fern; und auch CHRYSIPP konnte daher die einzelnen Varietäten des Affekts nur durch eine Kombination seiner 4 ele-

[1]) Hedonismus S. 23 ff., Lebensauffassung S. 144 f. [2]) Frg. 4 (Diels). [3]) Rhet. II. 2, p. 1378 a 20. [4]) Vgl. auch Eth. Nic. II. 4, p. 1105 b 23. [5]) Rhet. II. 5, p. 1382 a 21. [6]) Frg. 394 (Arnim III). [7]) Galen, Hipp. et Platon IV. 3.

mentaren Gefühle mit Vorstellungsinhalten definieren. Allein wenn er nun z. B. [1]) den Zorn als die Begierde nach der Bestrafung des für einen Schädiger Gehaltenen erklärt (ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ ἠδικηκέναι δοκοῦντος); oder die Scham als den Abscheu vor gerechtem Tadel (der Unterschied von εὐλάβεια und φόβος kann hier vernachlässigt werden); so wird auch durch diese rationalistischen Konstruktionen die unmittelbare Erfahrung nicht minder vergewaltigt als durch die modernen Reduktionstheorien. Denn in Wahrheit verändert sich eben mit der veranlassenden Vorstellung auch das Gefühl selbst; und keine Konstruktion kann bewirken, daß die Gefühlsqualität des seiner Nacktheit sich Schämenden mit jener des in der Schlacht Davonlaufenden restlos zur Deckung gebracht werde. Nur eine Wiederholung dieses Reduktionsversuches ist im Grunde die berühmte Affektenlehre des SPINOZA. Denn daß er [2]) (unter Beseitigung des Abscheus) statt 4 nur 3 „primäre Affekte" ihr zu Grunde legt (nämlich *laetitia, tristitia* und *cupiditas*), macht keinen prinzipiellen Unterschied. Diese Lehre nun wird durch die Energie des Klarheitsstrebens, dem sie entspringt, durch die kalte Ruhe, die sie in der Zergliederung des Seelischen bewährt, und durch die monumentale Einfachheit ihres Aufbaus immer Bewunderung erregen und verdienen. Sachlich dagegen ist sie ganz durchsetzt von der Täuschung, daß man eine Bewußtseinstatsache durch Angabe ihres Anlasses beschreiben könne. Ich greife nur Ein Beispiel heraus. Die Reue, hören wir [3]), ist eine Unlust, begleitet von der Vorstellung des eigenen Ich. Indes, nicht dadurch allein unterscheidet sich doch die Reue von der Trauer, daß in jenem Falle ein Gefühl der Unlust mit der Vorstellung eines Verstorbenen, in diesem dasselbe Gefühl mit der einer eigenen vergangenen Handlung verknüpft wäre, sondern die Gefühlsqualitäten selbst sind in beiden Fällen verschieden. (Bemerkenswert genug ist es übrigens, daß SPINOZA [4]) die *admiratio* — das Staunen —, weil es sowohl zur *veneratio* wie zum *horror* werden kann und auch von Begierde offenbar nichts enthält, überhaupt nicht auf seine 3 Elementargefühle zu reduzieren vermag, sondern es als die *imaginatio rei singularis* erklären muß.) Solchen Unzulänglichkeiten gegenüber stellt die moderne Reduktionstheorie, da sie in den Organempfindungen über einen weit reicheren Vorrat psychischer Elemente verfügt, unzweifelhaft einen Forstschritt dar. Allein da sie, wie ihre ältere Vorgängerin vor die Aufgabe gestellt, die Gefühle selbst zu zergliedern, schließlich doch nur statt der äußeren die inneren Umstände ihres Auftretens angibt, so kann auch ihr der Erfolg am Ende nicht zufallen. Natürlich fehlt es auch nicht an Vereinigungen der älteren und der jüngeren Methode, und die hedonische Gefühlstheorie sucht dann die einzelnen Affekte zu analysieren nach der Gleichung: Affekt = Lust oder Unlust + Vorstellungsinhalte + Organempfindungen, oder wie REHMKE [5]) in sehr wunderlicher und ganz ohne Not schwerverständlicher Sprache dies ausdrückt: die sogenannten

[1]) Frg. 397 (Arnim III). [2]) Eth. III. prop. 11, Schol. [3]) Eth. III. prop. 51, Schol. [4]) Eth. III. prop. 52, Schol. [5]) Seele S. 131.

Gefühle setzen sich zusammen aus dem (hedonischen) Gefühl, dem „maßgebenden“ und dem „begleitenden“ Gegenständlichen. Zu den Vertretern dieser Ansicht muß auch MÜNSTERBERG gerechnet werden. Denn obwohl er [1]) die Aufgabe, nachzuweisen, daß „auch die Nichtvorstellungen ... aus Empfindungen bestehen“, der Psychologie ganz ohne Einschränkung stellt, so schreibt er doch [2]), wie wir bereits einmal (§ 15. 5) hörten, schon den Empfindungen selbst eine „Wertnuance“ zu, scheint somit ihren hedonischen Charakter von jener Reduktion oder „Umformung“ auszunehmen. Ich übergehe zahlreiche andere Vertreter dieses Standpunktes, um mich den besonders instruktiven Bemerkungen von EBBINGHAUS zuzuwenden. Dieser Forscher hat offenbar das Bedenkliche seiner Position recht stark empfunden, und dies hat eine Diversion in zwei verschiedenen Richtungen zur Folge gehabt. Auf der Einen Seite glaubt er nicht mehr, bei der Reduktion der Gefühle mit den allgemein anerkannten Organempfindungen das Auslangen zu finden, und zählt deshalb zu den elementaren Organempfindungen einfach eine Reihe von Gefühlen, ohne deren Reduktion auch nur zu versuchen. Er meint nämlich [3]), es seien den Organempfindungen außer den sonst bekannten „noch eine Anzahl anderer Bewußtseinszustände zuzurechnen, deren materielle Verursachung man kaum vermutungsweise einem bestimmten Organsystem zuweisen kann“. Dahin gehörten zunächst gewisse „eigentümliche Sensationen“, die bei vielen Menschen durch „das Schneiden von Kork, das Zerreißen von Schwamm, den Anblick sehr scharfer Messer oder einer jähen Tiefe, das Kratzen auf einer Schiefertafel“ verursacht würden. Schon hier fällt die ausschließliche Berücksichtigung der Organempfindungen auf. Denn beim Schwindel z. B. (so nennt man ja wohl die „bei zahlreichen Individuen durch den Anblick einer jähen Tiefe hervorgerufene eigentümliche Sensation“) scheint mir das Vorhandensein eines ganz eigentlichen Gefühls neben den Organempfindungen keinem Zweifel zu unterliegen. Doch EBBINGHAUS fährt fort: „Vor allem aber möchte ich hierher zwei Reihen von Empfindungen zählen“, von denen „die eine Reihe solche Empfindungen wie Aufregung und innere Unruhe mit den Gegensätzen Beruhigung, Abspannung, Niedergeschlagenheit, Depression, die andere Reihe Empfindungen von Frische, allgemeiner geistiger Kraft und Lucidität, und ihnen gegenüber von Mattigkeit, Stumpfheit, Benommenheit, Schläfrigkeit“ umfaßt. Und von dieser ganzen Gruppe hören wir ausdrücklich, daß man sie „verhältnismäßig am wenigsten zu lokalisieren vermag, sondern sozusagen im ganzen Körper erlebt“. Wenn nun mit alledem bloß gesagt sein sollte, daß all diese Erlebnisse physisch bedingt seien, so wäre ja hiegegen natürlich nichts einzuwenden. Nur gilt dies gewiß auch von den hedonischen Zuständen und kann also jene nicht von diesen differenzieren. Und daß diese Trennung sich nicht scharf durchführen lasse, haben wir ja eben selbst behauptet.

[1]) Prinzipien S. 331 ff. [2]) Ibid. S. 549. [3]) Psycholog. I, S. 407.

Dagegen, daß das Bewußtsein „allgemeiner geistiger Kraft und Lucidität“ „im ganzen Körper erlebt“ werde — ist eine Behauptung, für die mir jedes Verständnis abgeht; denn wodurch mag sich dann das Bewußtsein allgemeiner körperlicher Kraft und Frische auszeichnen? Etwa dadurch, daß es „sozusagen im ganzen Geiste“ erlebt wird? Vielmehr ist ganz unzweifelhaft, daß dieses Bewußtsein überhaupt nicht lokalisiert wird — mindestens ebensowenig wie Lust oder Unlust. Rechnet man es nun trotzdem zu den Organempfindungen, so können wir zwar hierin das erwünschte Eingeständnis finden, daß man es offenbar in die hedonischen Zustände und in die wirklichen Organempfindungen nicht ohne Rest zerlegen kann; als sachgemäß jedoch kann dieses Verfahren — wenn das Wort „Organempfindung“ irgend einen Sinn behalten soll — keinesfalls bezeichnet werden. Allein auch EBBINGHAUS selbst ist aus dieser Erörterung nicht eben in zuversichtlicher Stimmung hervorgegangen. Denn wo er von den Gefühlen handelt, sagt er [1]), „einige Autoren“ rechneten eine „Gruppe von Erlebnissen“, die er als Organempfindungen auffasse, und die „das Gemeinsame haben, daß sie wenig oder gar nicht lokalisiert werden können“, zu den Gefühlen. Und dies dürfe man auch nicht *a limine* ablehnen. Vielmehr lasse sich, „ob die eine oder die andere Zusammenordnung der Dinge sachlich richtiger ist, . . zur Zeit kaum entscheiden“. Wir nehmen Akt von diesem Entgegenkommen, möchten indes auf die Zukunft keine großen Hoffnungen setzen; denn daß auch Lust und Unlust physisch, und zwar peripher, bedingt sein können, wissen wir ja wohl auch „zur Zeit“; unser Lokalisationsbewußtsein dagegen wird wohl auch die Zukunft schwerlich verfeinern. Doch EBBINGHAUS fährt fort: „Es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen dem bloßen Lust-Unlustgefühl und solchen Erlebnissen wie Aufregung, Depression, Spannung engere Beziehungen bestehen: beide werden nicht nur durch äußere Reize, sondern auch durch Vorstellungen hervorgebracht; beide werden ferner bei der weiteren Entwickelung des Seelenlebens weder auf äußere Objekte noch auf bestimmte körperliche Organe, sondern nur auf das Subjekt im allgemeinen bezogen.“ Ich hebe den letzten Satz hervor; denn er scheint mir — im ganzen und großen — das einzig rationelle Prinzip für die Einteilung des Psychischen zu enthalten: *Vorstellung* heiße, was auf äußere Objekte, *Organempfindung*, was auf körperliche Organe, *Gefühl* im engsten Sinne, was nur auf das Subjekt im allgemeinen bezogen wird; die beiden letzten Gruppen jedoch mögen, da sie eine scharfe Trennung nicht gestatten, zu der Klasse der *Gefühle* im weiteren Sinne zusammengefaßt werden! Und nun halte man gegen diese entscheidenden Gesichtspunkte, was EBBINGHAUS auf der anderen Seite an „Momenten“ anführt, welche „doch durchaus für eine Auseinanderhaltung sprechen“. Erstens: „Aufregung, Abspannung, Tätigkeit usw. werden zwar nicht in bestimmte Organe loka-

[1]) Psycholog. I, S. 542 f.

lisiert, aber doch entschieden als körperliche Zustände empfunden, als Erlebnisse von ähnlich sinnlichem Charakter wie Hunger, Beklemmung, Ermüdung; während Lust und Unlust (abgesehen natürlich von ihren Empfindungsbegleitungen) eine sozusagen weniger materielle Beschaffenheit haben." Ich möchte jede Wette darauf eingehen, daß ein naiver Mensch die Frage, ob er die Unlust des Zahnschmerzes oder die Abspannung von geistiger Arbeit in höherem Grade als körperlichen Zustand empfinde, nicht im Sinne der zweiten Alternative beantworten wird. „Namentlich aber ist die Lust-Unlustbetonung . . . von einer besonderen Wichtigkeit für die Bestimmung des Vorstellungsverlaufs und für die Bewegungsreaktionen des Organismus, während jene anderen Erlebnisse . . . eine solche Bedeutung nicht besitzen." Aber wie denn? Aufregung und Abspannung besitzen keine Bedeutung für den Vorstellungsverlauf? Und der Aufgeregte bewegt sich nicht anders — nicht nur was die Weise, sondern auch was den Inhalt seines Tuns betrifft — als der Abgespannte? Es muß doch recht schlimm um eine Position stehen, wenn man, um sie zu verteidigen, zu einer solchen Behauptung seine Zuflucht nehmen muß.

In der Tat ist es erfreulich, zum Schlusse berichten zu können, daß die hier vertretene Auffassung auch ihrerseits namhafte und erfolgreiche Vorkämpfer besitzt. Doch ehe wir von den Zeitgenossen sprechen, sei erst noch der unvergleichlichen Affektenlehre des DESCARTES gedacht. Die Einteilung des Psychischen in Vorstellungen, Organempfindungen und Gefühle nach dem Kriterium der äußeren, inneren oder fehlenden Lokalisation hat er in lapidaren Worten ausgesprochen, indem er drei aufeinanderfolgende Paragraphen [1]) überschrieb: „Von den Bewußtseinstatsachen (*perceptions*), die wir auf Objekte außer uns beziehen; Von den Bewußtseinstatsachen, die wir auf unsern Leib beziehen; Von den Bewußtseinstatsachen, die wir auf unsere Seele beziehen." Die letzteren sind ihm die Affekte. Doch hat er deswegen nicht etwa ihre physiologischen Bedingungen und Folgeerscheinungen vernachlässigt, vielmehr jene gleich in ihrer Definition erwähnt [2]) und diese mit der Exaktheit des klinischen Beobachters beschrieben [3]). Nicht minder bewunderungswürdig ist seine Einteilung der Affekte. Wohl nimmt er 6 Grundgefühle an [4]); allein von einer hedonischen Vergewaltigung der Tatsachen ist er soweit entfernt, daß er ihre Reihe durch das Staunen (*admiration*) eröffnen läßt; denn [5]) „wenn die erste Begegnung mit einem Gegenstande uns überrascht, indem er uns neuartig erscheint, oder sehr verschieden von allem, was wir bisher gekannt oder was wir uns unter ihm vorgestellt haben, so bewirkt dies, daß wir ihn anstaunen oder bewundern; und da sich dies ereignen kann, ehe wir irgendwie wissen, ob dieser Gegenstand uns nützlich ist oder nicht, so scheint mir das Staunen der erste unter allen Affekten zu sein." Und auch die „Reduktion" der anderen Affekte auf die 6 Grundgefühle denkt er keineswegs als bloße Verbindung der

[1]) Passions de l'âme 23—25 (Oeuvres S. 534 f.). [2]) Ibid. 27. [3]) Ibid. 97—106. [4]) Ibid. 69. [5]) Ibid. 53.

letzteren mit verschiedenen Vorstellungen; denn nur zum Teil sollen [1]) jene aus diesen „zusammengesetzt" sein: zum andern Teil sollen sie bloß ihnen untergeordnete Arten darstellen. Und daß hiebei in der Tat an qualitative Differenzen gedacht ist, geht klar hervor aus der Bemerkung [2]): „Es wäre berechtigt, ebensoviele Arten der Begierde zu unterscheiden, als es Gegenstände gibt, auf die sie sich richtet; denn z. B. die Neugier, die doch nur eine Begierde nach Wissen ist, ist sehr verschieden von der Ruhmgier, und diese wieder von der Rachgier usf." Soviel über dieses singuläre Meisterwerk. Unter DESCARTES' modernen Nachfolgern aber muß wohl als der älteste WUNDT genannt werden. „Die qualitative Mannigfaltigkeit der einfachen Gefühle ist unabsehbar groß, und jedenfalls viel größer als die Mannigfaltigkeit der Empfindungen" — diesem Ausspruche [3]) können wir uns vollinhaltlich anschließen, und die in ihm enthaltene Einsicht wird unseren folgenden Untersuchungen zu Grunde liegen. Weniger abschließend scheint mir die Unterscheidung von 3 Hauptrichtungen — Lust und Unlust, Erregung und Beruhigung, Spannung und Lösung — zu sein, denen sich diese unzähligen Gefühle sollen unterordnen lassen. Die Parität oder die Ichkontinuität (§ 21. 3 u. 12) z. B. scheinen mir an sich weder angenehm noch unangenehm, weder erregend noch beruhigend, weder spannend noch lösend. Desungeachtet stellen natürlich diese 3 WUNDTschen Dimensionen gegenüber dem hedonischen Prokrustesbett einen ungeheuren Fortschritt dar. Auch den Darlegungen von LIPPS können wir in allem Wesentlichen zustimmen, sowohl was die Mannigfaltigkeit der Gefühle [4]) als auch was die Aussichtslosigkeit ihrer Reduktion auf Organempfindungen [5]) betrifft. In jener Hinsicht hat ja LIPPS durch die Tat — nämlich durch Aufzeigung außerordentlich vieler und offenbar „rein geistiger" Gefühle — den schlagendsten Beweis für seine These angetreten; und in dieser ist mir nur das Eine zweifelhaft, ob er nicht die physiologische Stärke der Reduktionstheorie einigermaßen unterschätzt und darum auch solcher Argumente sich bedient, die einer schärferen Prüfung kaum standzuhalten vermöchten [6]). Ganz vorbehaltlos dagegen kann auch hier (und leider vielleicht zum letzten Male) unser Anschluß an AVENARIUS sein. Zwar über Organempfindungen und Gefühlsmannigfaltigkeit hat er nicht viel Worte gemacht. Allein gleich LIPPS, nur lange vor ihm, hat er für unsere These den „Beweis der Kraft" erbracht, indem er einen Ausschnitt aus der unübersehbaren Fülle der „Charaktere" vor uns ausgebreitet und eine ebenso große Zahl von praktischen, wissenschaftlichen und kosmotheoretischen Begriffen auf sie als auf ihre psychologische Grundlage zurückgeführt hat. Eben wegen dieser Folgen für die Weltanschauungslehre aber war es nötig, so lange bei dieser Frage zu verweilen; und da sich gezeigt hat, daß der „Beweis der Kraft" AVENARIUS nicht einmal die Erwähnung bei den Freunden, geschweige denn die Beachtung bei den Gegnern eingetragen hat,

[1]) Ibid. 69. [2]) Ibid. 88. [3]) Grundriß S. 96. [4]) FWD. S. 2 ff. [5]) Selbstbewußtsein S. 22 ff. [6]) Besonders Selbstbewußtsein S. 27—29, FWD. S. 3 f.

so schien es unerläßlich, auch den „Beweis der Zungen“ hier nicht zu sparen.

15) Vielleicht wirft endlich noch jemand die Frage auf, wie es denn nun mit den „inneren“ Wahrnehmungen und Phantasmen stehe? Denn nur die äußeren Vorstellungen hätten wir ja gegen die Gefühle abgegrenzt, und indem wir die „Vorstellung“ streng auf das Gebiet der Sensation einschränkten, hätten wir die „Ideen der Reflexion“ sogar grundsätzlich ignoriert. Indes, dies durften wir doch wohl ohne Schaden, weil in dieser Beziehung ein Zweifel nach unsern bisherigen Festsetzungen überhaupt nicht mehr möglich ist. Denn an einer „inneren Wahrnehmung“ kann unmöglich mehr unterschieden werden als ein Bewußtsein des Wahrnehmens und ein wahrgenommenes Bewußtsein. Das Bewußtsein des Wahrnehmens nun gehört zu jenen „Akten“ des Vorstellens, von denen wir oft bemerkten, wenn es etwas dergleichen gebe, so müsse es notwendig als ein Gefühl sich erweisen lassen. Und das wahrgenommene Bewußtsein andererseits muß ja schon ohne Rücksicht auf sein Wahrgenommenwerden entweder Vorstellung oder Gefühl sein. Da wir nun die Vorstellungen überhaupt nach ihren „Inhalten“ und nicht nach ihren „Akten“ psychologisch klassifizieren, so folgt aus dem Gesagten, daß wir die sogenannten „inneren Wahrnehmungen“ zu den Vorstellungen rechnen müssen, sofern sie sich auf Vorstellungen, zu den Gefühlen dagegen, sofern sie sich auf Gefühle richten — und d. h. daß wir unsere Vorstellungen vorstellen und unsere Gefühle fühlen. Allein dieses formale Ergebnis ist um so weniger bedeutungsvoll, als es ja die materiale Frage gar nicht entscheidet, ob sich denn auf Vorstellungen und Gefühle die „innere Wahrnehmung“ in gleicher Weise richten könne, vielmehr die Möglichkeit durchaus offen läßt, es möchten vielleicht auch die Gefühle, um Gegenstände solcher Wahrnehmungen zu werden, selbst in Vorstellungen übergehen, also (im Sinne früherer Ausführungen) eine vorstellungsartige Funktion übernehmen müssen. Daß dies jedoch nicht eine bloße Möglichkeit ist, darauf haben wir schon öfter hingedeutet, und gleich im nächsten Paragraphen werden wir auf diesen Punkt wenigstens flüchtig zurückkommen müssen.

§ 39

Setzt jedoch die Anwendung der pathempirischen Methode die Einteilung der Bewußtseinstatsachen in Vorstellungen und Gefühle als eine erschöpfende voraus, so involviert dies doch keineswegs ein selbständiges und unabhängiges Vorkommen dieser beiden Arten von Bewußtseinstatsachen in Beziehung aufeinander. Vielmehr fußt die Anwendung der pathempirischen Methode andererseits durchaus auf der Voraussetzung, daß Vorstellungen und Gefühle nicht nur stets gleichzeitig, sondern auch stets in wechselseitiger Verknüpfung miteinander auftreten.

Je nach den 4 Hauptarten dieser Verknüpfung kann man die Gefühle in endopathische, adjizierte, determinierende und konkomitierende unterscheiden. Allein all diesen Verknüpfungsarten ist eine eigentümliche Verknüpfungsweise gemeinsam, nämlich die ausschließliche wechselseitige Zuordnung von gewissen Gefühlen oder Gefühlsgruppen und gewissen Vorstellungen oder Vorstellungskomplexen.

Diese eigentümliche Verknüpfungsweise nun läßt sich im eigentlichen Sinne ebensowenig als eine Relation intelligibler wie als eine solche reeller Teile eines Ganzen auffassen, weil nicht nur diese, sondern (nach § 27) sogar alle Relationen die fragliche Verknüpfungsweise schon voraussetzen, welche deshalb ihnen gegenüber größere Allgemeinheit und logische Priorität in Anspruch nehmen kann.

Diese Verknüpfungsweise wird deshalb im folgenden mit einem besonderen Ausdrucke, nämlich als die Charakterisierung der Vorstellungen durch Gefühle, bezeichnet werden. Wo jedoch dieser Ausdruck ohne anderen Zusatz gebraucht wird, soll er zugleich das charakterisierende Gefühl als ein determinierendes kennzeichnen, wogegen dann die Charakterisierung, sofern von jenen Unterschieden der Charakterisierungsart ausdrücklich abgesehen werden soll, eine solche im weiteren Sinne heißen mag.

ERLÄUTERUNG

1) Die Frage, ob es Vorstellungen ohne Gefühle gebe, konnte aufgeworfen werden, solange der Begriff des Gefühls im hedonischen Sinne eingeengt war. Sie ward auch in der Tat so verstanden und pflegte dahin formuliert zu werden, ob „unbetonte Vorstellungen“ vorkommen. Die andere Frage, ob es Gefühle ohne Vorstellungen geben könne, war auch unter dieser Voraussetzung sinnlos. Denn es gehört zum Wesen des Gefühls als einer Reaktion, daß in ihm gegen etwas reagiert werde — so sehr, daß bekanntlich sogar in jenen pathologischen Fällen, wo die Aenderung des Gefühles primär ist, ziemlich wahllos nach einer Vorstellung gegriffen wird, an die dann das Gefühl sich heftet: und so kann denn auch in diesen Fällen nicht Unannehmlichkeit erlebt werden, ohne ein Etwas, das unangenehm, kein Zorn ohne Etwas, worüber man zornig wäre; keine Unbegreiflichkeit ohne ein Unbegreifliches, keine Bekanntheit ohne ein Bekanntes. Für jenen erweiterten Gefühlsbegriff aber, den wir (in den §§ 33 und 38) entwickelt haben, verliert auch die erste Frage ihre Berechtigung. Denn nachdem die Vorstellungen als die Inhalte, die

Gefühle als die Formen des Erfahrungsbewußtseins aufgezeigt sind, versteht sich von selbst, daß es hier wie anderwärts ebensowenig einen Inhalt ohne Form wie eine Form ohne Inhalt geben kann. Eine Erfahrungsform ohne Inhalt — dies wäre, wie wir eben sagten, eine Aehnlichkeit ohne ein Aehnliches, eine Aenderung ohne Etwas, das sich ändert usw. Und ein Erfahrungsinhalt ohne Form — dies wäre Etwas, das mit keinem Anderen Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit hätte, das weder sich veränderte noch dauerte, das weder ausgedehnt wäre noch unausgedehnt, weder Sein hätte noch Nichtsein, weder ein Gegenstand wäre noch ein Zustand, weder einem Ich noch einem Nichtich zugehörte oder nicht zugehörte — ja es wäre schließlich eine Vorstellung, die nicht einmal eine Vorstellung wäre; denn auch das Vorstellung-Sein ist ja nicht eine sinnliche Empfindungsqualität, sondern (wie in § 38. 5 schon angedeutet wurde und später näher auszuführen sein wird) ein Gefühl. Also: keine Vorstellung ohne Gefühl, kein Gefühl ohne Vorstellung — dies können wir als eine axiomatische Wahrheit voraussetzen, nur daß freilich Fälle denkbar sind, in denen (im Sinne von § 38. 7 u. 9) eine vorstellungsartige Organempfindung als der mit einer Gefühlsform verknüpfte Erfahrungsinhalt fungieren kann.

2) Allein dieses Axiom besagt mehr als bloß die Notwendigkeit, daß jede Vorstellung stets mit irgend einem Gefühl, und jedes Gefühl stets mit irgend einer Vorstellung gleichzeitig im Bewußtsein vorhanden sei. Ein Gefühl hat noch keinen Inhalt, wenn nur irgend etwas zugleich mit ihm wahrgenommen oder phantasiert wird, wie es ja auch nicht an allem seinen Inhalt hat, was dieser Bedingung genügt. Müßte doch sonst der Genuß an einem Musikstück zugleich ein Genuß an der Tapete des Konzertsaales sein. Und ebenso hat eine Vorstellung noch keine Form, wenn nur irgend etwas zugleich mit ihr gefühlt wird, wie ja auch hier nicht alles ihre Form ist, wovon jenes mit Recht gesagt werden kann. Müßte doch sonst auch die Tapete schön sein, weil gleichzeitig mit ihrer Wahrnehmung ästhetisches Gefallen gefühlt wird. Wenn wir daher das Verhältnis von Vorstellung und Gefühl bisher einfach als Verknüpfung bezeichnet haben, so sagt dieser absichtlich allgemein und unbestimmt gewählte Ausdruck viel zu wenig. Verknüpft sind ja irgendwie auch Genuß und Tapete (wenigstens durch jenes Gefühl, das der Relation der Gleichzeitigkeit nach § 27 zu Grunde liegen muß). Sollen sich jedoch Vorstellung und Gefühl verhalten wie Inhalt und Form, so wird hiezu mehr erfordert als nur eine solche Verknüpfung im allgemeinen: nämlich eine

ganz besondere und eigentümliche Weise der Verknüpfung, die wir hier einstweilen als eine ausschließliche wechselseitige Zuordnung umschreiben wollen; denn sie setzt voraus, daß ein Gefühl gerade mit einer bestimmten Vorstellung in dieser eigentümlichen Weise (nämlich als ihre Form), und daß eine Vorstellung gerade mit einem bestimmten Gefühl in dieser eigentümlichen Weise (nämlich als sein Inhalt) verknüpft sei. Indes dient uns der Ausdruck „ausschließliche wechselseitige Zuordnung" natürlich nur dazu, auf die in Rede stehende Verknüpfungsweise bestimmter hinzudeuten, als durch das Wort *Verknüpfung* geschehen war. Ueber ihr Wesen ist damit noch gar nichts gesagt. Doch auch nur jenes war einstweilen unbedingt erforderlich.

3) An dieser eigentümlichen Verknüpfungsweise wird auch gar nichts geändert durch die verschiedenen Verknüpfungsarten, in welchen dieselbe vorkommen kann. Sondern in ihnen allen bleibt ihre Eigenart als ausschließliche wechselseitige Zuordnung erhalten.

Von diesen Verknüpfungsarten haben wir vor kurzem (§ 38. 1) drei aufgezählt, als es sich darum handelte, in welchem Sinne ein Gefühl an einem Objekt eine Eigenschaft bestimmen, d. h. wie ein Gefühl einer Aussage über ein Objekt zu Grunde liegen kann. Da sahen wir: dies kann erstens geschehen, indem das Gefühl erlebt wird in einem Objekt: wie etwa das Streben nach Abwärts in einem schweren Körper, der auf seine Unterlage drückt. Hiefür ist uns längst (aus § 21. 7—11) der Name Gefühlseinlegung oder Endopathie geläufig. Wir sahen aber weiter: es kann dasselbe zweitens auch so erfolgen, daß das Gefühl erlebt wird als an dem Objekte haftend, um dasselbe verbreitet, von ihm ausgehend: wie etwa das Gefallen an dem Schönen, die Ehrfurcht an dem Ehrwürdigen, die Scheu an dem Heiligen, kurz das Wertgefühl an dem Gewerteten haften. Denn von Endopathie kann hier nicht die Rede sein. Als deren Kriterium lernten wir ja seinerzeit (§ 21. 8) die Meinung kennen, daß wir in der Situation des Objekts das eingelegte Gefühl als eigenes erleben würden. So jedoch steht es hier nicht: am Seher haftete den Griechen das Gefühl der Scheu (er war — so erlebten sie — heilig); allein es war so wenig ihre Meinung, daß sie in seiner Lage dieses Gefühl empfinden würden, daß sie nicht einmal ihm selbst ein solches zuschrieben; und dasselbe gilt noch heute von dem Verhältnisse des Volkes zum Monarchen oder zu einem andern „berühmten Mann". Diese Verknüpfungsweise nun, mit der wir uns im folgenden noch eingehend werden beschäftigen müssen, wollen wir im Gegensatze zur *Einlegung*, die ja auch *Intro-*

jektion heißt, Gefühlsbeilegung oder Adjektion nennen. Und endlich sahen wir: ein Gefühl kann drittens eine Eigenschaft an einem Objekt auch so bestimmen, daß es in seiner Verknüpfung mit der Vorstellung desselben unmittelbar als ein Prädikat des Objektes erlebt wird: wie wenn Einer meiner Tischnachbarn als der Rechte bezeichnet wird, weil seine Wahrnehmung mit den für meine rechte Körperhälfte charakteristischen Gefühlen verknüpft ist. Hier handelt es sich ganz gewiß nicht um Endopathie; denn niemand meint, er würde, wenn er selbst dort säße, ein Rechts-Gefühl erleben. Indes auch nicht um Adjektion; denn das Gefühl, ein Rechter Nachbar zu sein, „haftet" gar nicht an diesem Individuum: so wenig, daß es uns gar nicht wunder nähme, wenn im nächsten Augenblick aus dem Rechten ein Linker würde. Es leuchtet ein, daß für die Differenzierung dieser Verknüpfungsart von der Adjektion die Konstanz der Verknüpfung von maßgebender Bedeutung ist. Doch darf man nicht glauben, daß diese Bedingung des Unterschiedes auch sein Wesen erschöpfe. Denn die adjizierten Gefühle teilen mit den Vorstellungsinhalten (denen sie nach § 38. 8 ja so nahestehen, daß etwa Geruch und Temperatur beiden Klassen zugerechnet werden könnten) die Besonderheit, daß sie als Eigenschaften des Objekts auch in jenen Zeitstrecken gelten, in denen dieses nicht wahrgenommen oder phantasiert wird: die Sixtinische Madonna bleibt (für den, dem sie gefällt) schön, auch während niemand ihre Schönheit genießt — gerade so wie das Papier auch im Dunkeln weiß bleibt. In unserm Falle dagegen ist hievon keine Rede: der Rechte Nachbar bleibt kein Rechter Nachbar, während er vom Tische aufsteht und das Zimmer verläßt; ebenso hört das Zukünftige auf, ein Zukünftiges zu sein, wenn es eintritt; und auch das Ferne ist kein Fernes mehr, sobald es uns nahe kommt. Dieser eingreifende Unterschied nun mag zwar durch die Konstanz der Verknüpfung bedingt sein: als Unterschied der Erlebnisweise aber geht er über diese weit hinaus und zeugt dafür, daß wir es in dem dritten unserer Fälle mit einer anderen (und zwar weit weniger innigen) Verknüpfungsart zu tun haben. Diese nun, bei der das Gefühl ein Prädikat des Objektes lediglich für die Dauer der Verknüpfung bestimmt, nennen wir die (bloß) determinierende, die wir demnach ebensowohl von der endopathischen als von der adjizierenden unterscheiden müssen. Allein noch in einer vierten Art kann ein Gefühl mit einer Vorstellung verknüpft sein. Und diese konnten wir damals aus dem einfachen Grunde nicht anführen, weil bei ihr überhaupt nicht durch das Gefühl ein Prädikat am Objekt bestimmt, sondern das

Gefühl nur als durch das Objekt hervorgerufen, oder als dasselbe begleitend, erlebt wird: wie etwa, wenn ich sage, daß ich mit einem Menschen Mitleid empfand. Denn hier meine ich weder, daß ich in seiner Lage Mitleid empfunden hätte, noch daß das Mitleid an ihm als eine dauernde Eigenschaft haftet; auch nicht, daß ihm für die Zeit, da ich ihn bemitleidete, irgend ein Prädikat zukam; sondern lediglich, daß er in mir das Gefühl des Mitleids hervorgerufen habe, oder daß sein Anblick von diesem Gefühle begleitet gewesen sei. Diese letzte Verknüpfungsart können wir als die konkomitierende bezeichnen. Da diese Einteilung, die hier, unserm augenblicklichen Absehen entsprechend, nur angedeutet werden konnte, uns in der Folge sehr wichtig werden wird, so mag es zweckmäßig sein, sie noch an einem Beispiele zu verdeutlichen. Es kann nämlich z. B. das Gefühl „Unannehmlichkeit" mit dem Vorstellungskomplex „Mensch" auf alle 4 Arten verknüpft werden. Es wird ihm eingelegt, wenn ich sage: „Es ist diesem Menschen etwas unangenehm." Es wird ihm beigelegt, wenn ich sage: „Das ist ein unangenehmer Mensch." Es determiniert ihn, wenn ich sage: „In diesem Augenblicke war mir dieser Mensch unangenehm." Und es konkomitiert ihn, wenn ich sage: „Ich empfand beim Erscheinen dieses Menschen ein unangenehmes Gefühl." Dies dürfte die Einprägung dieser Unterschiede erleichtern.

Hier dagegen richtet sich unser Interesse auf einen anderen Punkt. Die eigentümliche Verknüpfungsweise nämlich, welche wir einstweilen als „ausschließliche wechselseitige Zuordnung" bezeichneten, ist in all diesen 4 Fällen trotz des Unterschiedes der Verknüpfungsart dieselbe. Bei der Endopathie: denn von allen Vorstellungskomplexen und Gefühlen, die im Bewußtsein vorkommen mögen, wird nur Einem bestimmten Vorstellungskomplex Ein bestimmtes Gefühl eingelegt; und nie kann durch eine Lockerung dieser Zuordnung in Damokles der Zug des über ihm hängenden Schwertes und in diesem Schwert die Angst des Damokles erlebt werden. Bei der Adjektion: denn stets haftet auch hier nur Ein Gefühl an Einem Vorstellungskomplex; und mag ich auch gleichzeitig den Eindruck einer häßlichen Maske und schöner Verse in mich aufnehmen, so wird doch nie das Mißfallen diesen und das Gefallen jener beigelegt werden. Bei der Determination: denn wenn ich zwischen zwei Nachbarn sitze, so wird niemals das Links-Gefühl denjenigen zu meiner Rechten zu meinem Linken Nachbarn stempeln. Und auch bei der Konkomitanz: denn es wird doch höchstens in ganz ausnahmsweisen Fällen geschehen, daß ich die

Traurigkeit, die eine üble Nachricht in mir hervorrief, für eine Wirkung des schwülen Sommertages halte, an dem ich sie empfing.

4) Es fragt sich nun weiter, ob diese eigentümliche Verknüpfungsweise, diese ausschließliche wechselseitige Zuordnung eine nähere Bestimmung ihres Wesens zuläßt. Es scheint zunächst selbstverständlich, daß wir es in ihr mit einer Beziehung zu tun haben. Und da ein Erlebnis, in welchem Vorstellung und Gefühl verknüpft sind, ein Mehr an Bestimmungen enthält, gegenüber einem Erlebnis, das nur eine Vorstellung ohne Gefühl oder nur ein Gefühl ohne Vorstellung enthielte (wenn ein solches möglich wäre), so scheint sich weiter die Beziehung eines Ganzen zu seinen Teilen als derjenige Begriff darzubieten, dem das fragliche Verhältnis unterzuordnen wäre. Nun unterscheidet aber ein alter und guter logischer Sprachgebrauch zwei mögliche Fälle dieser Beziehung: die Relation reeller, und die Relation intelligibler Teile eines Ganzen — je nachdem ihre Trennung „wirklich" oder nur „in Gedanken" möglich ist (*distinctio realis* und *distinctio rationis*); im letzteren Falle nennt man die Teile auch *metaphysische Teile, abstrakte Momente* oder bloße *Seiten* des Ganzen. Reelle Teile sind z. B. die einzelnen Bäume eines Waldes, die Elemente einer chemischen Verbindung, doch auch die einzelnen Töne eines Accords; denn sie alle können auch außerhalb dieses Zusammenhanges, also selbständig, aufgezeigt werden. Intelligible Teile dagegen sind z. B. die Höhe, die Stärke und die Klangfarbe eines Tones oder die logische Bedeutung und der Rhythmus eines Satzes; denn es ist weder möglich, eine Tonhöhe ohne Klangfarbe, noch einen logisch bedeutungsvollen Satz ohne Rhythmus aufzuweisen. Es würde sich daher, wenn Vorstellung und Gefühl einmal als Teile eines Erlebnisses angesehen werden sollen, fragen, ob sie als reelle oder als intelligible Teile anzusprechen seien? Solange man nun, wie auch wir bisher getan haben, von Vorstellung und Gefühl als von zwei verschiedenen Bewußtseinstatsachen spricht, schwebt offenbar die Beziehung reeller Teile vor: hier die Vorstellung — dort das Gefühl — beide verknüpft — ungefähr so wie Schwert und Scheide oder doch wie Klinge und Heft. Allein wir haben eben gehört: es gibt keine Vorstellung ohne Gefühl, und kein Gefühl ohne Vorstellung. Da somit eine reelle Trennung beider nicht möglich ist, so scheint nur übrig zu bleiben, sie vielmehr als intelligible Teile aufzufassen: als abstrakte Momente oder gedanklich trennbare Seiten Eines Erlebnisses. Und diese Auffassung ist den Tatsachen jedenfalls angemessener als die andere. Sie wird auch nicht von der Einwendung getroffen, daß dieselbe Vorstellung mit wechselnden Gefühlen verknüpft sein kann (z. B. dieselbe Nachricht erst mit Unmut, dann mit Befriedigung; derselbe Gedanke erst mit Zweifel, dann mit Ablehnung oder Zustimmung), oder auch dasselbe Gefühl mit wechselnden Vorstellungen (z. B. dieselbe Angst mit der Ausmalung verschiedener Möglichkeiten). Denn dieses findet auch sonst bei intelligiblen Teilen statt: wir sagen, daß ein Ton anschwillt oder abklingt, ein Gedanke eine bessere oder schlechtere Fassung annimmt; und wie jenes voraussetzt, daß die Tonhöhe trotz wechselnder Tonstärke beharren kann, so dieses, daß ein und dieselbe logische Bedeutung sich mit verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen zu verbinden vermag. Und ebensowenig würde das andere Bedenken verschlagen, daß je Ein Gefühl auch mit einer Mehrheit von Vorstellungen verknüpft sein kann, wie wir dies sowohl an der Einbettung der Qualiläten in die Totalimpression (§ 15) als auch eben wieder an den Verknüpfungsarten der Endopathie und Adjektion gesehen haben. Denn auch dies hat in anderen Fällen seine Analogien: wie wenn etwa mit verschieden hohen und verschieden starken Tönen eines Zusammenklanges eine und dieselbe Klangfarbe, oder mit den mehreren Worten eines Satzes eine einheitliche logische Bedeutung verknüpft ist.

Der entscheidende Grund, welcher dieser Auffassung — als einer letztlich haltbaren — entgegensteht, ist vielmehr ein anderer. Die Relation intelligibler Teile *ex professo* zu erörtern, wird sich uns später einmal Gelegenheit bieten. Indes, soviel ist schon hier klar, daß wir es auch in ihr mit einer Erfahrungsform zu tun haben. Die Teile können vorgestellt, d. h. sinnlich wahrgenommen und phantasiert werden; ihr Teile-Sein dagegen, d. h. ihr Ein-Ganzes-Bilden, kann nicht vorgestellt, es kann nur gefühlt werden. Daß wir somit irgend welche Teile *Teile*, und daß wir sie dann insbesondre *reelle* oder *intelligible* Teile nennen, dies kann nur den Grund haben, daß irgendwelche besondre Relationsgefühle mit ihnen verknüpft sind. Und es wäre demnach eine Erklärung von der Form *idem per idem*, diese Verknüpfung selbst als ein Verhältnis intelligibler Teile aufzufassen. Noch allgemeiner ausgedrückt: da (nach § 27) die Relation selbst in der Verknüpfung der Relationsglieder mit einem Relationsgefühl besteht, so ist die Verknüpfung von Vorstellung und Gefühl ein allgemeinerer Begriff als die Relation, und es hat deshalb, streng genommen, überhaupt keinen Sinn, diese Verknüpfung als eine Relation zu bezeichnen und sie diesem Begriffe als einen weniger allgemeinen unterzuordnen.

Diese Bemerkung wirkt freilich befremdlich. Ein erster Grund dieses Befremdens ist indes gar nicht sehr schwer zu finden. Wir pflegen uns nämlich unanschauliche Verhältnisse durch anschauliche Bilder zu versinnlichen. Dieses an und für sich nicht nur einwandfreie, sondern auch notwendige Verfahren hat aber das Gefährliche, daß wir leicht auf die Zulänglichkeit dieser Substitution so fest uns verlassen, daß wir geneigt sind, was von dem Bilde gilt, von dem Abgebildeten auch dann als zweifellos vorauszusetzen, wenn in Beziehung auf die in Betracht kommende Frage die Analogie zwischen Bild und Abgebildetem gar nicht mehr besteht. Und diese Neigung wird natürlich außerordentlich verstärkt, wo uns ein anderer als ein bildlicher sprachlicher Ausdruck überhaupt nicht zur Verfügung steht. Mit den Folgen dieser Sachlage werden wir noch oft, und gerade an entscheidenden Punkten, zu kämpfen haben. So nun auch hier. Indem wir von Vorstellungen und Gefühlen reden wollen, substituieren wir ihnen irgendwelche anschauliche Gebilde (Kugeln, kleine Flächen, Fäden oder was immer) und denken nun an der Hand dieser Symbolisierung munter darauf los. Lange Zeit geht alles gut. Doch mit Einem Male kommt ein Punkt, an dem unsere Symbole Vorstellungen und Gefühle aus dem einfachen Grunde nicht mehr *symbolisieren* können, weil sie nicht Vorstellungen und Gefühle *sind*, und weil natürlich die *spezifischen* Eigentümlichkeiten von Vorstellungen und Gefühlen eben nur an Vorstellungen und Gefühlen, und nicht an Flächen oder Fäden erlebt werden können. Ein solcher Punkt nun ist der, an dem wir stehen. Unsere anschaulichen Symbole können natürlich miteinander nur „verknüpft" sein, indem sie in einer Beziehung stehen; und können insbesondere nur eine Einheit konstituieren, indem sie Teile eines Ganzen bilden. Allein Vorstellungen und Gefühle sind in *diesem* Punkte ganz anders geartet als jene Symbole, wie offenbar wird, sobald wir sie erst in uns erwecken. Da finden wir denn: die Vorstellung eines Kunstwerks und das Gefallen an diesem Kunstwerk, und ebenso die Vorstellungen zweier ähnlicher Leuchter und das Bewußtsein ihrer Aehnlichkeit, werden unter normalen Umständen im Bewußtsein überhaupt nicht „unterschieden", miteinander „verglichen" oder sonstwie aufeinander „bezogen" resp. miteinander „verknüpft". Ein solches Beziehungs- oder Verknüpfungserlebnis zwischen Beziehungsbewußtsein und Beziehungsgliedern, ebenso zwischen der Annehmlichkeit und dem Angenehmen und allgemein zwischen dem Gefühl und der mit ihr „verknüpften" Vorstellung kommt im Bewußtsein überhaupt nicht vor, sondern „beide" (die freilich auch gar nicht

als „beide", d. h. als „zwei", daher als „mehrere", somit als „unterschiedene" erlebt werden) sind unmitttelbar in die Einheit Eines Erlebnisses zusammengeschlossen — welches freilich auch wieder nur ein bildlicher und deshalb seinem Gegenstande nicht adäquater Ausdruck ist.

Es kommt noch ein Anderes hinzu, oder besser: eine andere Seite desselben Verhältnisses. Denn allerdings *können* Vorstellung und Gefühl auch voneinander unterschieden, miteinander verglichen, aufeinander bezogen werden, es *kann* zwischen sie ein solches Beziehungsbewutßsein eingeschaltet werden — und dann stellen sie sich wirklich als intelligible Teile Eines Erlebnisses dar. Und zwar vollziehen wir diese Einschaltung — von anderen, gleich zu berührenden Verhältnissen abgesehen — auch unter dem Zwange eben jenes Bedürfnisses nach Veranschaulichung und Versinnlichung, von dem oben die Rede war. Da jedoch das Gefühl seinem Wesen nach absolut unanschaulich ist, so zerstört diese Veranschaulichung gerade das, was wir uns veranschaulichen wollen. Sie reißt nämlich das Gefühl aus seiner eigentümlichen Weise der „Verknüpfung" mit der Vorstellung heraus und „verknüpft" es nun entweder mit irgend einer anderen, eben zur Verfügung stehenden Vorstellung, oder sie verwandelt es (im Sinne jenes Uebergangs, den wir in § 38. 7 als möglich erkannten) geradezu selbst in eine Vorstellung oder wenigstens in eine vorstellungsartige Organempfindung (§ 38. 9). Und jetzt können wir freilich „das Gefühl" mit der Vorstellung vergleichen, beide in Beziehung setzen und wahrhaft verknüpfen — nur ist es leider jetzt nicht mehr *das* Gefühl und *die* „Verknüpfung", um die es uns zu tun war, sondern was wir jetzt mit der ursprünglichen Vorstellung in Beziehung setzen, ist selbst eine Vorstellung: entweder die, mit der sich das ursprüngliche Gefühl neuerdings „verknüpft" hat und die wir ihm fälschlich substituieren, oder die, zu der es geworden ist und die wir ebenso fälschlich mit ihm identifizieren.

Die vorstehenden Bemerkungen stellen eine notwendige Vervollständigung jener Ueberlegungen dar, in denen wir an einer früheren Stelle (§ 27. 1) mit einem ähnlichen Einwande gegen den pathempirischen Relationsbegriff uns beschäftigten, und empfangen zugleich selbst von diesen Ueberlegungen eine ebenso notwendige Ergänzung. Wie nämlich hier die Zulässigkeit einer Erklärung in Frage steht, welche die Verknüpfung von Vorstellung und Gefühl auf eine Relation, somit selbst auf eine derartige Verknüpfung zurückführen will, so ward dort die Berechtigung eines Verfahrens angezweifelt, das die

Relation zweier Glieder durch ein Hervorgehen derselben aus einem Relationsgefühl und ihre Einbettung in ein solches, mithin selbst wieder durch Relationen, erklärte. Dort nun sagten wir, diese Relationen r_1 zwischen dem Relationsgefühl ρ und den Relationsgliedern a und b seien in dem ursprünglichen Relationserlebnis nicht aktuell, sondern bloß potentiell enthalten: wer r (a b) aussage, erlebe zwar ρ, allein erst wer auf dieses Erlebnis reflektiere, gelange zu der weiteren Aussage r_1 (ρ a b) und müsse daher auch ρ_1 (ρ a b) erlebt haben. Ganz ebenso nun könnte man auch hier sagen, wer von dem Vorstellungsinhalt a die Form b aussage, müsse zwar das mit a verknüpfte Formgefühl β erlebt haben, allein erst wer nun auf dieses Erlebnis reflektiere, gelange zu der weiteren Aussage: „β ist mit a verknüpft" — schematisch u (β a) — und müsse daher auch, verknüpft mit β und a, ein besonderes Gefühl ihrer Verknüpfung — also schematisch ein υ (β a) — erlebt haben. Wie demnach dort aus dem schlichten Relationserlebnis ρ (a b) durch fortgesetzte Reflexion die unendliche Reihe ρ_1 (ρ a b), ρ_2 (ρ_1 ρ a b) ..., so gehe hier auf dieselbe, aber auch nur auf dieselbe Weise aus dem schlichten Verknüpfungserlebnis β (a) die unendliche Reihe υ (β a), υ_1 (υ β a) ... hervor. Und diese Reihe ist nicht nur eine hypothetische Möglichkeit, sondern indem wir oben sagten, es „könne allerdings zwischen Vorstellung und Gefühl ein ... Beziehungserlebnis eingeschaltet werden", haben wir sie ja bereits wirklich zu entwickeln begonnen. Mußten wir indes alsbald hinzufügen, es werde durch dieses Verfahren das Gefühl selbst in seinem Wesen verändert — d. h. es sei das β in υ (β a) nicht mehr dasselbe wie in β (a) —, so zeigt sich nun, daß wir dieselbe Bemerkung auch schon in Bezug auf das Relationsgefühl hätten machen können; denn gewiß ist auch das ρ in ρ_1 (ρ a b) nicht mehr dasselbe wie in ρ (a b), sondern hat — indem es Glied einer Relation wurde — auch schon selbst eine vorstellungsartige Funktion übernommen. Vor allem jedoch: damals mußten wir uns auf die negative Feststellung beschränken, in dem schlichten Relationserlebnis ρ (a b) sei ein Bewußtsein von Relationen r_1 zwischen ρ einerseits, a und b andererseits nicht enthalten — wie ja auch die Aussage r (a b) die andere r_1 (ρ a b) noch nicht in sich schließe; doch in welcher Weise hier wirklich ρ mit a und b „verknüpft" sei, darüber mußten wir schweigen. Jetzt dagegen sehen wir: diese Weise, wie im schlichten Relationserlebnis das ρ den a und b zugeordnet ist, ist nur ein besonderer Fall der viel allgemeineren Weise, wie überhaupt im schlichten „Verknüpfungs"-Erlebnis β und a einander zugeordnet

sind; vor der Reflexion besteht ebensowenig eine Relation r_1 zwischen ρ und a b wie eine Verknüpfung u zwischen β und a; sondern β und a werden in einer letzten, nicht mehr beschreiblichen oder reduziblen Weise als einander zugeordnet erlebt, und die Zuordnung von ρ und a b ist nur eine besondere Art dieser selben Erlebnisweise — eine besondere Art, deren Eigentümlichkeit gegenüber ihrer übergeordneten Gattung wir allerdings nicht anders zu kennzeichnen vermögen als durch die Feststellung, daß die Erlebnisweise des allgemeineren Typus sich nach der Reflexion nur überhaupt als eine Relation intelligibler Teile darstellt, während unter derselben Bedingung das Relationsgefühl und die Relationsglieder sich speziell als intelligible Teile von jener besonderen Art erweisen, die wir durch die Ausdrücke „gemeinsames Hervorgehen" und „gemeinsame Einbettung" von a b in ρ zu verdeutlichen suchten. Und zugleich wird klar, warum — trotz diesem durchgreifenden Parallelismus — die Auskunft, die wir hier ablehnen müssen, dort zugelassen werden durfte: denn der Satz „ρ ist ein mit a und b verknüpftes Gefühl" führt eben wirklich die besondere Erscheinung auf eine allgemeinere zurück und bahnt daher (nach § 5. 2) ein „Begreifen" der ersteren an, wogegen der Satz „β und a stehen in einer Relation" den übergeordneten Begriff durch den untergeordneten erklären will. Und dieser Satz kann deshalb höchstens in uneigentlichem, erläuterndem Sinn zum Verständnis der fraglichen Erscheinung etwas beitragen.

5) Im eigentlichen Sinne und in Wahrheit aber ist die Weise — ich sage absichtlich nicht mehr die „Verknüpfung", auch nicht das „Zusammen" oder auch nur die „Einheit" — die Weise also, in der wir Vorstellungen und Gefühle erleben, ist, wie schon bemerkt, eine der wenigen ganz fundamentalen Tatsachen unserer Erfahrung, die eben deshalb, weil sie ein Letztes ist, in keiner Art mehr auf ein Anderes zurückgeführt werden kann. Es bleibt deshalb nur übrig, sie als solches anzuerkennen und ihr einen besonderen Namen zu geben. Als solchen nun wählen wir den Ausdruck Charakterisierung; und wenn wir im folgenden sagen, eine Vorstellung werde durch ein Gefühl charakterisiert, so meinen wir damit, sie sei mit ihm in jener eigentümlichen Weise „verknüpft", von der wir eben gesehen haben, daß sie, streng genommen, nicht als eine Beziehung von reellen oder intelligiblen Teilen, ja überhaupt nicht als eine Beziehung, somit auch nicht als eine Verknüpfung bezeichnet werden darf.

Dieser Sprachgebrauch erfordert jedoch noch eine nähere Bestimmung. Endopathie, Adjektion, Determination und Konkomitanz näm-

lich, die wir oben als die 4 Arten der „Verknüpfung“ kennen lernten, sind uns jetzt natürlich zu 4 Arten der Charakterisierung geworden. Dies ist an und für sich lediglich eine Aenderung der Terminologie. Allein wir schließen an diese noch Eine Bemerkung. Wir möchten uns nämlich das Recht wahren, den Ausdruck *Charakterisierung* in einem engeren und in einem weiteren Sinne zu gebrauchen. Der weitere ist bisher dargelegt worden. Im engeren Sinne dagegen (und dieser möge verstanden werden, wo nicht das Gegenteil entweder ausdrücklich angemerkt oder durch den Zusammenhang unmißverständlich gefordert wird) wollen wir unter „Charakterisierung“ schlechtweg stets die determinierende Charakterisierung verstehen. Es bleibt zu zeigen, mit welchem Rechte dieser Charakterisierungsart ein solcher Vorzug vindiziert, weshalb gerade sie gewissermaßen als die normale Charakterisierungsart hingestellt werden kann. Nun versteht sich von selbst, daß für die so ganz eigentümlichen und auf ein verhältnismäßig enges Gebiet eingeschränkten Charakterisierungsarten der Endopathie und der Adjektion besondere Bezeichnungen unerläßlich sind. Nur der Konkomitanz gegenüber ist deshalb dieser Anspruch der Determination zu begründen. Dieser Anspruch nun wird freilich den überlieferten Denkgewohnheiten der Psychologie von vorneherein als wenig angemessen sich darstellen. Denn diesen scheint selbstverständlich, daß ein Gefühl als etwas rein Subjektives erlebt werden muß: höchstens ganz singulärer und exzeptioneller Weise könnte es sich ereignen, daß es einmal „nach Analogie“ mit Vorstellungen „auch“ auf ein Objekt übertragen würde. Und gerne glauben wir, daß jene konkomitierende Charakterisierungsart diejenige ist, welche die Psychologen als Psychologen vorzugsweise erleben. Denn naturgemäß richtet sich ihr Interesse vor allem auf jene Gefühle, die als Bewußtseinstatsachen, und nicht auf diejenigen, welche als Prädikate der Objekte erlebt werden; ja vielleicht wird sich uns später einmal herausstellen, daß die letzteren wirklich ebensowenig in die Psychologie gehören wie etwa die Eigenschaften oder Bewegungen phantasierter Objekte in die Physik. Jedenfalls aber setzt dieses Interesse für das Psychische eine hochgradige Ausbildung jener subjektivierenden Reflexion voraus, welche notwendig die drei andern Charakterisierungsarten in die konkomitierende verwandelt. Von dieser „Reflexion“ nämlich haben wir ja schon längst (§ 21. 9 u. 17) gehört, daß sie endopathische in idiopathische Gefühle überführt; allein ein idiopathisches Gefühl ist natürlich immer ein bloß konkomitierendes: sobald ich das Gefühl des Hinabstrebens, das ich in der drückenden Last erlebte, als das

meine erkenne, wird es *eo ipso* zu einem in mir durch den Anblick der Last hervorgerufenen, diesen Anblick begleitenden. Ganz wie mit der Endopathie verhält es sich indes auch mit Adjektion und Determination: auch aus dem Schönen wird ein Gefallen Erweckendes, auch aus dem Vergangenen oder Fernen ein zu Vergangenheits- oder Entfernungserlebnissen Anlaß Gebendes. Man braucht jedoch nur den Sinn dieser zweierlei Aussagen sich zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß nur durch eine Aenderung der Erlebnis- und speziell der Charakterisierungs-Art von Aussagen der Einen zu solchen der anderen Gruppe übergegangen werden kann, und d. h. daß die subjektivierende Reflexion hier ganz ebenso wirkt wie dies oben (§ 35. 4) in Bezug auf Objektivität und Subjektivität überhaupt angedeutet wurde: nämlich scheinbar bloß als Erkenntnis, in Wahrheit aber als Veränderung, des früheren Tatbestandes. Es würde nun wohl den Rahmen, den wir seinerzeit (§ 37. 6) für genetische Ueberlegungen uns gezogen haben, kaum überschreiten, wollten wir hier ausführlich zeigen, daß die konkomitierende Charakterisierung, eben weil sie eine subjektivierende ist, wie alle Subjektivierung (§ 11. 7) notwendig eine relativ sehr späte Erscheinung sein muß, und daß sie auch biologisch erst bei intellektuell recht hoch entwickelten Wesen von irgend einem Nutzen sein kann: denn die Lebensförderung hängt von der Reaktion auf die Objekte ab; daher ist über diese dem Organismus durch das Gefühl ein Wissen zu vermitteln; allein dies ist wohl bei der Determination unmittelbar, dagegen bei der Konkomitanz nur mittelbar und unter Voraussetzung einer Auffassung von Kausalzusammenhängen möglich. (Im ersten Fall wird etwa das Objekt unmittelbar als ein feindliches und bedrohliches, vorne oder rechts befindliches, sich näherndes oder entfernendes erlebt; im zweiten würde es erlebt als die Veranlassung von Gefühlen der Feindlichkeit und Bedrohlichkeit usw.: und es ist evident, daß die letztere Erlebnisweise fast ausschließlich für Psychologen, die erstere dagegen für alle Lebewesen zweckmäßig ist.) Doch wir brauchen uns in diese Erwägungen nicht tiefer einzulassen. Vielmehr genügen für die Weltanschauungslehre zwei einfache Ueberlegungen. Denn zunächst: die Psychologie ist (nach § 7) nur Eine unter den Wissenschaften, deren Begriffe der kosmotheoretischen Bearbeitung unterliegen, und neben den wissenschaftlichen stehen gleichberechtigt die praktischen Begriffe. Allein in der Praxis kommt (gerade aus den eben angedeuteten Gründen) die konkomitierende Charakterisierung nur ganz ausnahmsweise vor: für sie sind die Dinge hier und dort, gegenwärtig und vergangen, eigen und fremd; und niemand reflektiert darauf, daß

sie vielleicht im Grunde nur diesen Prädikaten entsprechende Gefühle in uns hervorrufen. Auf diesem Standpunkte bleiben indes auch die Einzelwissenschaften stehen, soweit nicht ihre besonderen Interessen sie von ihm abdrängen; und der Arithmetiker spekuliert ebensowenig darüber, ob 7 wirklich eine höhere Zahl sei als 4, wie der Historiker die Frage aufwirft, ob das Vergangene wirklich vergangen ist. Hieraus folgt jedoch von selbst, daß die Mehrzahl der kosmotheoretischen Begriffe zu ihrer tatsächlichen Grundlage solche Erfahrungsgebilde hat, deren Inhalt durch ihre Form nach einer objektivierenden, somit — wenn Endopathie und Adjektion ausgeschieden werden — nach der determinierenden Charakterisierungsart charakterisiert ist. Sodann aber fällt auch folgendes ins Gewicht. Begriffe, zu deren empirischer Grundlage von vorneherein eine konkomitierende Charakterisierung gehört, bedürfen überhaupt keiner besonderen kosmotheoretischen Klärung. Der tiefere Grund hiefür liegt darin, daß (nach den §§ 12 und 14) die Hauptprobleme der Weltanschauungslehre durch Widersprüche zwischen der psychologischen, mithin einer subjektivierenden Weltanschauung einerseits und den praktischen und naturwissenschaftlichen, vielleicht auch noch den vernunftwissenschaftlichen, kurz den objektivierenden Weltanschauungen andererseits entstehen; und daß daher Begriffe, die von Haus aus lediglich im Sinne der Psychologie gebildet sind, zu solchen Problemen überhaupt keine Veranlassung geben. Und hieher sind nun auch alle jene Begriffe zu rechnen, zu deren Erfahrungsgrundlage die konkomitierende Charakterisierung wesentlich gehört. So steht es z. B. mit dem Mitleid. Dieses wird dem Leidenden weder ein- noch beigelegt, es determiniert ihn auch nicht, sondern es wird von vorneherein erlebt als ein durch den Anblick des Leidenden in dem Mitleidigen hervorgerufenes Gefühl. Allein eben deswegen hat das Mitleid auch gar nichts im kosmotheoretischen Sinne Problematisches an sich: niemand sieht in ihm eine Vorstellung oder leugnet es, wenn er eine Vorstellung in ihm nicht sehen kann; niemand macht es zu einer Kategorie oder zu einer anderen, bewußten oder unbewußten Intellektualfunktion; sondern hier wird die pathempirische Auffassung von allen Seiten als die selbstverständliche anerkannt, und darum ist auch in der Weltanschauungslehre gar kein Anlaß, anders als zufälliger und gelegentlicher Weise vom Mitleid zu reden. Dasselbe gilt jedoch von allen Gefühlen, die ihre zugehörigen Vorstellungen überhaupt nur in der konkomitierenden Art charakterisieren. Und dieser Umstand würde allein genügen, um uns zu rechtfertigen, wenn wir im folgenden unter *Charakterisierung* im engeren Sinne allein die determinierende Charakterisierungsart verstehen.

6) Die alte Vermögenspsychologie, die ja schließlich bis auf PLATON und ARISTOTELES zurückgeht und auch heute keineswegs ausgestorben ist, faßt die Charakterisierung der Vorstellung durch das Gefühl im wesentlichen als die Beziehung reeller Teile: es handelt sich ihr eben einfach um ein, wenn auch unräumliches Nebeneinander verschiedenartiger psychischer Tatsachen, die zusammen das Ganze des Bewußtseins konstituieren. Gegen diese Auffassung hat sich wohl zuerst HERBART gewandt. Er geht dabei bis hart an die Grenze einer allgemeinen, auch Lust und Unlust einbegreifenden Reduktionstheorie (§ 38. 11—12), nur daß es sich dabei nicht um eine Auflösung des Gefühls in Organempfindungen, sondern um eine solche in die charakterisierten Vorstellungen selber handeln würde. Denn wenn er sagt[1]: „Die Gefühle und Begierden sind nichts neben und außer den Vorstellungen; am wenigsten gibt es dafür besondere Vermögen; sondern sie sind veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben", so scheint zunächst das Gefühl als eigentümliche Weise des Erlebens ziemlich verwischt. Auch die Erläuterung dieses Gedankens in der ausführlicheren psychologischen Darstellung[2] ist in dieser Beziehung noch einigermaßen mehrdeutig: „Mit welchem Namen sollen wir nun die letztere Bestimmung des Bewußtseins, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepreßt schwebt, benennen, zum Unterschiede von jener ersten Bestimmung, da dasselbe, nicht hellere und nicht dunklere, Vorstellen vorhanden ist, ohne eine Gewalt zu erleiden? Wie anders werden wir den gepreßten Zustand bezeichnen, als durch den Namen eines mit der Vorstellung verbundenen Gefühls?" Freilich, hier sieht man doch schon: wenn auch HERBARTS Interesse ausschließlich den Bedingungen zugewandt ist, unter denen eine Vorstellung gefühlsmäßig charakterisiert wird — Bedingungen, die er in den „mechanischen" Verhältnissen dieser Vorstellungen gewiß mit Unrecht ausschließlich zu finden glaubt —, so liegt es ihm doch ferne, zu leugnen, daß diese Charakterisierung selbst als eine eigentümliche Weise des Bewußtseins erlebt wird. Denn hierauf deutet nicht nur dies, daß er die charakterisierte und die nicht charakterisierte Vorstellung als zwei verschiedene „Bestimmungen des Bewußtseins" bezeichnet, sondern auch der Umstand, daß er von einem „mit der Vorstellung verbundenen Gefühle" redet, worunter es doch unmöglich ist, das objektive „Eingepreßtsein" dieser Vorstellung zu verstehen. Wenn daher HERBART[3] wiederholt, es handle sich um „Arten und Weisen, wie das Vorstellen sich ereignet; diese Bestimmungen des Bewußtseins, insofern sie über das bloße Vorstellen hinausgehen, können nur Gefühle heißen", und zum Schluß[4] versichert, daß „die Begierden und Gefühle nur Arten und Weisen sind, wie unsere Vorstellungen sich im Bewußtsein befinden", so wird man billiger Weise urteilen müssen, daß er damit im analytischen Sinne nicht eine Reduktion der Gefühle auf Vorstellungen

[1]) Lehrb. zur Einleitg. in d. Phil. § 159 (WW. I, S. 301). [2]) Psych. als Wiss. § 104 (WW. VI, S. 75). [3]) A. a. O. S. 76. [4]) A. a. O. S. 78.

vertreten, sondern die Auffassung der Charakterisierung als einer Beziehung intelligibler Teile angebahnt habe. In der Tat knüpft BERGMANN, ein moderner Anhänger dieser letzteren Ansicht, ausdrücklich an HERBART an, wo er [1]) das Gefühl als eine „wesentliche Bestimmtheit" des „wahrgenommenen Zustands" erklärt und hinzufügt: „eine Bestimmtheit, die so zu ihm gehört wie zu einem Tone seine Intensität oder seine Höhe oder seine Klangfarbe". Ebenso sagt auch MÜNSTERBERG [2]): „Die Werte sind von den Inhalten nicht anders zu trennen als die Tonhöhen von den Tonstärken"; und der Sache nach spricht auch WUNDT [3]) im wesentlichen dieselbe Anschauung aus. EBBINGHAUS [4]) hat gegen sie Bedenken vorgebracht, indem ihm die „Zusammengehörigkeit" von Vorstellung und Gefühl wegen des häufigen Wechsels der dieselbe Vorstellung charakterisierenden Gefühle als eine „zu lockere" erscheint, um sie mit anderen Verhältnissen intelligibler Teile zusammenzustellen. Ich habe indes schon oben angegeben, weshalb ich diese Einwendung nicht für entscheidend halten kann.

Wenn wir jedoch, nach Abweisung jedes „Verhältnisses" von Vorstellung und Gefühl, von einer *Charakterisierung* der ersteren durch das letztere sprechen, so knüpfen wir damit an den Sprachgebrauch von AVENARIUS an, der, wie er statt von *Gefühlen* überhaupt von *Charakteren* spricht, so auch durchweg die „Gefühlsbetonung" der Vorstellungen als „Charakteristik" bezeichnet, ohne übrigens diesem „Verhältnis" eine besondere Erörterung zu widmen. Wir schließen uns aber an diese Terminologie um so lieber an, als ich wenigstens mich nicht entschließen kann, ihm auch in Bezug auf jene allgemeinere Namensänderung zu folgen. Denn wenn auch das Wort *Gefühl* durch vielfache wissenschaftliche Willkür in seiner Bedeutungsfähigkeit beeinträchtigt worden ist, so hat sich doch dieser Begriff im Bewußtsein des praktischen Lebens gerade nach seinem hier von uns wiederaufgenommenen logischen Inhalt und Umfang so fest und unerschütterlich erhalten, daß es mir als eine unnötige Abweichung von der Tradition erschiene, wollte man die *Gefühle* durch *Charaktere* und somit auch die *pathempirische* durch eine *charakterempirische* Methode ersetzen.

[1]) Obj. Id. S. 27. [2]) Prinzipien S. 290. [3]) Grundriß S. 88 ff. [4]) Psycholog. I, S. 541 f.

ACHTES KAPITEL

DIE EINTEILUNG DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE

§ 40

DIE Einteilung der Weltanschauungslehre besteht in der Abgrenzung und Anordnung jener Probleme, durch deren Auflösung sie (nach § 8) ihre Aufgabe erfüllt.

Jener Abgrenzung nun kann nicht einfach die Gestalt zu Grunde gelegt werden, welche diese Probleme in der bisherigen geschichtlichen Entwickelung der Weltanschauungslehre angenommen haben; denn hiedurch würde der Möglichkeit vorgegriffen, daß die Untersuchung selbst eine andere Abgrenzung als die dem Gegenstande angemessene erweisen könnte. Und aus demselben Grunde darf auch weder Abgrenzung noch Anordnung nach einem schon vor der Untersuchung vorausgesetzten sachlichen Verhältnisse zwischen diesen Problemen sich richten.

Vielmehr läßt sich diese Abgrenzung und Anordnung, kurz die Einteilung der Weltanschauungslehre nur von einem Standpunkte aus vollziehen, auf welchem das Ganze ihrer Untersuchungen und Ergebnisse vorgreifend überschaut wird; und sie ist deshalb nicht einer eigentlichen Begründung vor Beginn der Darstellung, sondern nur einer fortgehenden Rechtfertigung im Verlaufe derselben fähig.

ERLÄUTERUNG

1) Dem Schein der Willkür, der an das hier Gesagte sich heften mag, wollen wir im nächsten Paragraphen entgegenarbeiten, indem wir unsere Einteilung unter anderem durch einen kurzen Vorblick auf den Gang unserer Untersuchung erläutern. Hier ist es uns allein um die negative Seite der obigen Sätze zu tun. Allein auch da braucht die Auseinandersetzung mit den Einteilungsprinzipien der Tradition unsere Aufmerksamkeit nicht lange in Anspruch zu nehmen. Zunächst nämlich wurde ja schon darauf hingedeutet, daß diese Tradition im besten Falle die Abgrenzung, niemals dagegen die Anordnung der

Probleme uns überliefern könnte. Denn da wir nicht an Ein alleinherrschendes System anzuknüpfen haben, sondern an eine bunte Menge bald Allgemeinstes, bald Besonderes, bald Einzelnes behandelnder Darstellungen, so kann von einer traditionellen Anordnung der kosmotheoretischen Probleme überhaupt nicht die Rede sein. Doch freilich gilt Aehnliches auch für ihre Abgrenzung gegeneinander. Denn natürlich ordnen sich jedem Denker auch die Teilprobleme anders zusammen, je nach den Gesichtspunkten, die er an die einen und an die anderen zum Behufe ihrer Lösung heranbringt: um so mehr, als volle Konsequenz nicht eben häufig ist, auch das sachlich Gleichartige aber von Demjenigen getrennt werden muß, der nicht entschlossen ist, es auch in gleichartiger Weise zu behandeln. So werden wir z. B. sehen, daß die Frage nach dem „wirklichen Dasein" der wahrgenommenen Außenwelt und die nach dem „wirklichen Geschehensein" der erinnerten Vergangenheit sachlich völlig analog sind: trotzdem sind sie von denjenigen, welche beide durchaus nicht in analoger Weise (vielmehr die erste verneinend, die zweite dagegen bejahend) beantworten wollten, nie als Teile Eines Hauptproblems zusammengestellt worden. Damit ist indes auch schon gesagt, daß selbst eine einstimmige Problem-Abgrenzung seitens der Tradition für die Weltanschauungslehre keine verpflichtende Kraft hätte; denn wenn sie auch, nach unserer Auffassung ihres Wesens (§ 8), in der Fragestellung jeweils an die bisherige Entwickelung gebunden ist: das Recht zu neuen Antworten kann sie, ohne sich selbst zu verleugnen, nicht aufgeben, solche werden jedoch immer auch eine neue Gruppierung der einzelnen Teilfragen bedingen. Da somit die Weltanschauungslehre ihre Probleme nach der sachlichen Zusammengehörigkeit derselben abgrenzen und nach ihrer gedanklichen Abhängigkeit anordnen muß; und da sie weder jene Zusammengehörigkeit noch diese Abhängigkeit vor der Bearbeitung der Probleme selbst abschließend beurteilen kann; so könnte sie auch nur mit Scheingründen vor der Durchforschung ihres Gebietes dessen Einteilung motivieren.

2) Dasselbe gilt aber nun auch gegen die Versuche, schon vor der Auflösung der kosmotheoretischen Probleme, resp. vor der Bearbeitung der kosmotheoretischen Begriffe, ein übersichtliches und geordnetes System derselben zu entwerfen und dieses zum Prinzip für die Einteilung der Weltanschauungslehre zu erheben. Eine solche Systematik herzustellen ist indes das Ziel jener Untersuchungen, die man als die Kategorienlehren zu bezeichnen pflegt. In ihnen allen, sofern sie sich als ein von dem Ganzen der Weltanschauungslehre unabhängiges

oder gar vor ihr vorhergehendes Lehrstück darstellen, sehen wir daher ein abzulehnendes ὕστερον πρότερον. Ich erläutere dies an einem Beispiel. Die meisten jener Lehren unterscheiden etwa den Zustand von der Eigenschaft. Es werde nun die Frage aufgeworfen, ob nicht der Eine dieser Begriffe auf den andern zurückgeführt, oder ob nicht wenigstens beide Einem höheren Begriffe — etwa dem der Bestimmung — untergeordnet werden können. Um hierauf eine begründete Antwort geben zu können, müssen zum mindesten die Begriffe der Eigenschaft und des Zustandes sachlich bearbeitet, inhaltlich geklärt und umfänglich abgegrenzt sein: eine solche Antwort setzt demnach die Ausgleichung der auf diese Begriffe sich beziehenden Widersprüche, die Auflösung der durch sie veranlaßten Probleme voraus. Allein den Untersuchungen, welche zu dieser Ausgleichung und Auflösung hinführten, muß selbst schon irgend eine Abgrenzung und Anordnung dieser Probleme und Begriffe zu Grunde gelegt worden sein. Nun sind jedoch hier nur zwei Fälle möglich. Entweder diese Zugrundelegung erfolgt schon im Sinne jener Antwort, welche der Kosmotheoretiker schließlich auf die aufgeworfene Frage glaubt geben zu sollen, oder sie erfolgt ohne eine solche Vorwegnahme des Resultats. Im zweiten Falle wird die ganze Untersuchung an die ursprünglich vorausgesetzte Zählung und Abgrenzung der Kategorien gebunden; und dann sind auch ihre Ergebnisse durch individuelle Zufälligkeiten, durch Vorliebe und Willkür bedingt. Im ersten Falle dagegen bildet die Kategorienlehre nicht den Anfang, sondern den Abschluß der kosmotheoretischen Untersuchung. Und das letztere Verfahren (welches den Ausgangspunkt auf das Ziel hinordnet, nicht das Ziel auf den Ausgangspunkt) gilt uns als das einzig berechtigte. Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob das denkende Individuum in dem Augenblick, da es zu denken beginnt, sogleich diesem seinem Denken dessen schließliche Ergebnisse zu Grunde legen könnte. Vielmehr wird es ohne Zweifel mit gewissen Voraussetzungen, mithin wohl auch wenigstens *implicite* mit einer vorläufigen kategorialen Systematik an die Probleme herantreten. Allein es ist nun an diese Voraussetzungen nicht gebunden. Es kann sie im Fortgange seines Denkens berichtigen. Und so kann es zu neuen Ergebnissen, eventuell auch zu einer neuen kategorialen Systematik gelangen. Anders dagegen steht es um eine wissenschaftliche Darstellung. Diese soll (nach unsern Gewohnheiten jedenfalls, die ja von der Darstellungsweise eines platonischen Dialogs erheblich abweichen) ein zusammenhängendes Ganze innerlich übereinstimmender Gedanken umfassen, das zwar eine fortschreitende Ent-

faltung zuläßt, jedoch eine eigentliche Selbstberichtigung ausschließt. Hier kann daher jene „cyklische Natur des Erkennens", die wir mit SCHLEIERMACHER schon einmal (§ 1. 4) berührten, nur entweder als eine Hemmung des Endes durch den Anfang oder als eine Orientierung des Anfangs nach dem Ende sich geltend machen; und dann werden wir nicht zweifeln, daß die zweite Alternative den Vorzug verdient.

Aus diesen Gründen lehnen wir es ab, wie dies scheinbar so nahe läge, der Einteilung der Weltanschauungslehre eine kategoriale Systematik zu Grunde zu legen. Es läge nahe; denn die Formbegriffe, mit denen wir es (nach § 33) in erster Linie zu tun haben werden, sind an sich von ganz derselben Art, von der gemeinhin die Begriffe einer Kategorientafel zu sein pflegen. Genauer: die „Kategorien" (nicht im Sinne „reiner Verstandesbegriffe", sondern im Sinne von „Prädikabilien" nehmen wir hier natürlich dieses Wort) sind Formbegriffe. Sie wollen ja die allgemeinsten Begriffe überhaupt sein. Nun sind aber Vorstellungsinhalte allein die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten. Diese gehören daher nach den gleich näher zu würdigenden Prinzipien der Kategorienlehre unter die Kategorie der Qualität, die man ja auch die Kategorie des *Vorstellungsinhalts* nennen könnte. Allein daß eine Qualität Qualität, ein Vorstellungsinhalt Vorstellungsinhalt ist, dies ist natürlich nicht mehr Inhalt einer sinnlichen Vorstellung, also auch nicht Inhalt, sondern Form der Erfahrung (es ist, können wir nach § 39. 4 bestimmter sagen, ein intelligibler Teil des Inhalts; denn das Qualität-Sein kann nicht unabhängig von jeder spezifischen qualitativen Bestimmtheit, z. B. dem Rot- oder Süß-Sein, erlebt werden). Ist jedoch selbst die Qualität ein Formbegriff, so ist natürlich alles, was außer der Qualität von irgend einem Erfahrungsbestandteil ausgesagt werden kann, erst recht ein Formbegriff: somit alle Kategorien, wie immer man sie im einzelnen bestimmen und unterscheiden möge. Und um so größer ist die Versuchung, die Formbegriffe nach Art der Kategorien zu ordnen und diese Ordnung zugleich zum Prinzip der Gliederung für die Darstellung der Weltanschauungslehre zu machen. Allein sofort zeigt sich, ganz entsprechend dem bisher allgemein Dargelegten: um dieses zu leisten, müßten zunächst alle Formbegriffe gefühlspsychologisch untersucht, es müßten weiters die sie fundierenden Formgefühle miteinander verglichen, es müßten die gemeinsamen Gefühlsmomente derselben aufgezeigt und mit den sie differenzierenden Momenten in Beziehung gesetzt, kurz es müßte Art und Grad ihrer Verwandtschaft festgestellt werden, und dann erst wäre es möglich,

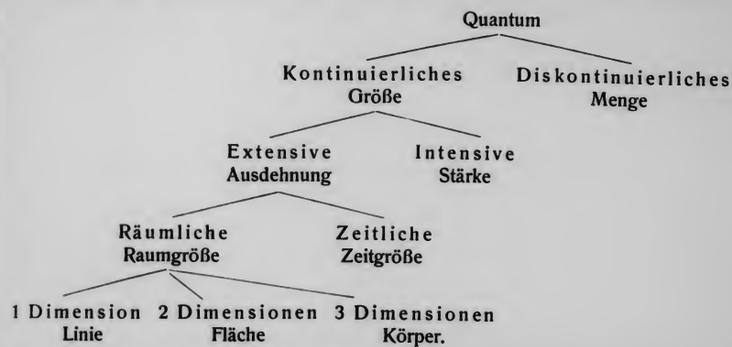
ein wohlbegründetes System dieser Formbegriffe zu gewinnen. Doch es leuchtet ein: dies erfordert nicht nur, daß die ganze Arbeit der Weltanschauungslehre beendet wäre, sondern es erfordert sogar noch mehr, als diese zu leisten überhaupt berufen ist. Ihre Arbeit wäre nämlich beendet, wenn zu jedem Formbegriff das zu Grunde liegende Gefühl aufgezeigt, und wenn dadurch jeder dieser Begriffe von den ihm anhaftenden Widersprüchen gereinigt wäre. Diese Gefühle dagegen außerdem noch zu einem gegliederten Systeme zu ordnen, dies ist eine Aufgabe, die zunächst die Psychologie, keinesfalls aber die Weltanschauungslehre als solche (in der ihr hier gegebenen Abgrenzung) berührt; und doch wäre die Lösung dieser Aufgabe die Vorbedingung für die Herstellung einer haltbaren Kategorienlehre. Wenn wir deshalb auch im Verlaufe unserer Untersuchungen fast alle oder doch jedenfalls die meisten jener Begriffe, welche auf die Stellung von Kategorien Anspruch gemacht haben, bearbeiten und zu klären suchen werden, so kann doch so wenig davon die Rede sein, als vermöchten wir eine Kategorienlehre diesen Untersuchungen als das Prinzip ihrer Einteilung zu Grunde zu legen, daß wir vielmehr im günstigsten Falle nur hoffen dürften, ihre Ergebnisse möchten für den künftigen Aufbau eines Kategoriensystems die erste Grundlage abgeben — in welchem Falle dann diese Kategorienlehre zu unserer Weltanschauungslehre sich ähnlich verhielte wie die von KANT [1]) postulierte Metaphysik zu seiner Kritik der reinen Vernunft.

3) Wir machen jedoch kein Heh! daraus, daß wir auch diese Hoffnung nicht in dem bisher dargelegten Sinne hegen, vielmehr den ganzen Gedanken einer Kategorientafel, wie er gewöhnlich verstanden wird, für einen unglücklichen, die von diesem Gedanken umschriebene Aufgabe für eine unlösbare halten. Und dies scheint uns aus dem Begriffe des Kategoriensystemes selbst hervorzugehen. Diesem zufolge sollen die Kategorien die allgemeinsten Begriffe sein, denen sich alle Prädikate, die wir überhaupt aussagen können, unterordnen lassen, somit die obersten Gattungsbegriffe des Aussagbaren. Setzen wir nun, es wäre eine solche Tafel der höchsten „Stammbegriffe" zusammengestellt, und es mögen A, B, C, D deren oberste Kategorien sein. Um jetzt von diesen zu den einzelnen Prädikaten herabzusteigen, müßte man natürlich jede dieser höchsten Gattungen zunächst in Arten gliedern. Unter die Gattung A also mögen etwa a_1, a_2, a_3 als die allgemeinsten Arten fallen. Sollen nun diese Arten von ihrer gemeinsamen Gattung sich überhaupt unterscheiden, so müssen ihre Begriffe einen reicheren Inhalt haben: es muß der Gattungsbegriff durch eine spezifische

[1]) Kr. d. r. Vern., Vorrede zur 1. u. Vorrede zur 2. Auflage (WW. II, S. 13 u. S. 674).

Differenz inhaltlich ergänzt werden; und für die Arten von A, nämlich für a_1, a_2, a_3, seien diese spezifischen Differenzen δ_1, δ_2, δ_3. Nun fragen wir: woher stammen denn diese Begriffe? Können denn nicht auch sie selbst ausgesagt werden? Dies ist undenkbar. Gerade so gut vielmehr, wie ich a_1 auffassen kann als eine durch die spezifische Differenz δ_1 differenzierte Art der Gattung A, kann ich es ja auch auffassen als eine durch die spezifische Differenz A differenzierte Art der Gattung δ_1: wenn z. B. „Entfernung" eine „räumliche Relation" ist, so ist es auch eine „relative Räumlichkeit"; kann Metall ein „körperliches Sein" heißen, so kann es auch ein „seiendes Körperliches" heißen usw. Dies würde nun freilich nichts verschlagen, wenn δ_1 selbst entweder mit einer der anderen Kategorien B, C, D identisch wäre oder doch mit einem, einer dieser Gattungen untergeordneten b_1, b_2, b_3; c_1, c_2, c_3; d_1, d_2, d_3. Die letztere Möglichkeit jedoch ist nicht von grundsätzlicher Bedeutung. Denn auch die b_1, b_2, b_3 müssen ja durch eine spezifische Differenz von B sich unterscheiden, und dann wäre auch hier wiederum die Frage zu stellen, ob diese spezifische Differenz mit A, C oder D zusammenfalle oder nicht. Es bleibt daher prinzipiell nur übrig, zu untersuchen, ob die δ_1, δ_2, δ_3 mit B, C, D identisch sind. Nun zeigt sich freilich nicht sogleich ein *a priori* einleuchtender Grund, warum dies nicht der Fall sein könnte; indes, auf der andern Seite überzeugen wir uns leicht, daß wir niemals eine Kategorienlehre kennen gelernt haben, welche zur Erfüllung dieser Bedingung auch nur den leisesten Anlauf genommen hätte. Man sagt z. B., die obersten Kategorien seien Substanz, Qualität, Zustand und Relation. Jetzt teilt man die Relation weiter ein. Heißt es nun da, die Relation zerfalle: erstens in Relationen von Substanzen, zweitens in Relationen von Qualitäten, drittens in Relationen von Zuständen? Oder gar: erstens in Relationen, welche eine Substanz, zweitens in solche, welche eine Qualität, drittens in solche, welche ein Zustand sind? Das letztere wäre offenbar sinnlos. Doch auch das erstere ebenso offenbar verkehrt; denn dieselben Relationen (z. B. Aehnlichkeit und Verschiedenheit) können sowohl zwischen Substanzen wie zwischen Qualitäten und zwischen Zuständen stattfinden. Vielmehr unterscheidet man etwa: zeitliche Relationen, räumliche Relationen usw. Allein woher kommen auf einmal Raum und Zeit? Sind dies denn nicht ganz neue Begriffe? Und wie kann jene Kategorientafel vollständig sein, wenn sie diese Begriffe nicht unter sich befaßt? Oder man teilt die Qualität ein. Unterscheidet man nun substantielle, zuständliche und relative Qualitäten? Oder Qualitäten von Substanzen, Zuständen und Relationen? Beides hätte ungefähr gleich wenig Sinn. Sondern man unterscheidet vielleicht: Farben, Töne, Temperaturen usw. Aber woher kommen nun auch hier die Begriffe der spezifischen Differenzen? Ist Alles, was — an logischen Bestimmungen oder intelligiblen Teilen — in der Farbe noch außer dem Qualität-Sein enthalten ist, eine Substanz, ein Zustand oder eine Relation? Und dieselben Fragen wären aufzuwerfen, wenn etwa die Substanzen in körperliche und geistige, die Zustände in Veränderungen und Dauerzustände

unterschieden werden. Oder man nehme die von Vielen besonders aufgezählte Kategorie der Quantität und prüfe eine Einteilung wie die folgende:



Ist anzunehmen, daß Kontinuität und Diskontinuität in der betreffenden Kategorientafel als besondere Kategorien vorkamen? Ist dasselbe anzunehmen von Extensität und Intensität, oder waren dies besondere Arten des Quantums? Woher „stammen" die Begriffe von Raum und Zeit? Woher die von Dimensionen? Wir kehren zu unserem Schema zurück und sagen: wenn die δ_1, δ_2, δ_3 neue Begriffe sind, die nicht neben den A, B, C, D als Kategorien fungieren, dann hat die ganze Systematik keinen Wert, weil sie nicht eindeutig ist, und weil, sobald auf Vollzähligkeit der Tafel verzichtet wird, es jedermann frei steht, A, B, C, D für die primären Kategorien und δ_1, δ_2, δ_3 für sekundär differenzierende Momente, oder auch δ_1, δ_2, δ_3 für die Kategorien und A, B, C, D für die spezifischen Differenzen zu erklären.

Es fragt sich jetzt nur noch, ob es nicht, wenn auch keine der bestehenden Kategorienlehren den Bedingungen der Eindeutigkeit und Vollzähligkeit genügt, doch wenigstens möglich wäre, eine solche zu begründen. Indem wir dieser Frage näher treten, wollen wir zunächst erwägen, daß eine solche von sämtlichen bisherigen Versuchen sich jedenfalls vor allem durch ihre sehr viel größere Reichhaltigkeit unterscheiden müßte. Denn wir haben schon gesehen, daß die besprochene Schwierigkeit nicht auf die obersten Arten sich beschränkt. Sowie man die Farbe nicht aus der Qualität ableiten kann, ohne eine neue Kategorie der Farbigkeit zu Hilfe zu nehmen, so kann man auch Rot und Blau nicht aus der Farbe ableiten, ohne wieder besondere Kategorien der Röte und Bläue anzuerkennen; denn es darf von vornherein als ausgeschlossen gelten, daß etwa eine Unterart einer anderen als der Qualitäts-Kategorie die Art *Rot* von der Gattung *Farbe* differenzieren könnte. Dann freilich verspricht die Aufgabe leichter zu werden, weil man mit der Intensität

in die Sphäre einer anderen Kategorie, mit der Helligkeit in die einer anderen Farbe zu kommen scheint, während allerdings die Nuancen der Farbenskala selbst noch Bedenken genug erregen dürften. Dasselbe gilt von dem Gebiet der Töne, wo man zum mindesten für jede Tonhöhe (natürlich nicht insofern sie Tonhöhe, sondern insofern sie diese bestimmte Tonhöhe ist) einer besonderen Kategorie bedürfte, und wo es kaum zweifelhaft sein könnte, daß dasselbe Requisit auch für jede Klangfarbe erfordert würde. Noch viel schlimmer jedoch als bei den Qualitäten, d. i. bei den Vorstellungsinhalten, steht es bei allen anderen möglichen Kategorien, d. h. bei den Gefühlen. Man denke hier allein an die Kategorie der Relation, die ja gewiß nicht fehlen dürfte: sowenig man die Aehnlichkeit bloß als eine Relation bestimmen kann, ohne noch überdies das Besondere, was die Aehnlichkeit von allen anderen Relationen unterscheidet, als eine eigene Kategorie herbeizuziehen, so steht es natürlich auch mit den sämtlichen übrigen Relationen (des Ich und Du, des Freund und Feind, des Mehr und Weniger, Stärker und Schwächer, Weit und Nah, Vergangen und Künftig, Ursache und Wirkung usf.). Und wenn man nun dies alles sich vergegenwärtigt hat, so wird man zu dem überraschenden Ergebnis gelangen, daß die Kategorienlehre mit der analytischen Psychologie zusammenfällt, indem jede besondere und eigenartige Bewußtseinstatsache auch einer besonderen und eigenartigen Aussage zu Grunde liegen kann, und indem daher eine vollständige Kategorientafel ebensoviele Kategorien enthalten müßte als es unterscheidbare Arten des Bewußtseins gibt — natürlich nicht, als ob nicht auch die Aussagen auf Grund verschiedener Bewußtseinstatsachen einer und derselben Kategorie untergeordnet werden könnten (da ja eben auch eine und dieselbe Bewußtseinsart in jene verschiedenen Bewußtseinstatsachen eingehen kann); wohl aber in dem Sinne, daß jede dieser Aussagen trotzdem immer noch ein logisches Moment enthalten wird, das durch alle anderen, gemeinsamen Kategorien sich nicht erschöpfen läßt (wie denn auch die ihr zu Grunde liegende Bewußtseinstatsache als eine eigenartige nicht erkannt werden könnte, wenn sie nicht neben allen gemeinsamen auch noch eine spezifische Bewußtseinsart in sich schlösse).

Vielleicht möchte jemand gegen das Vorstehende einwenden, die Idee der Kategorientafel involviere ja nicht, daß alles Aussagbare durch Kategorien definiert werden könne, sondern es werde ihr schon genügt, wenn es nur Einer der Kategorien sich unterordnen lasse — mög' es auch daneben zu anderen Begriffen in demselben Verhältnisse stehen. Dies wäre nun zunächst ein bloßes Mißverständnis unseres Arguments. Denn nicht das haben wir ja gegen die Kategorienlehren eingewendet, daß die einzelnen Begriffe und Begriffsarten nicht nur unter die kategorialen Stammbegriffe gebracht werden können; vielmehr, daß die spezifischen Differenzen, die jene von den ihnen übergeordneten Begriffen unterscheiden, sich unter diese überhaupt nicht bringen lassen. Doch vielleicht repliziert man: diese spezifischen Differenzen könnten, sofern sie eine solche Unterordnung ausschließen, auch nicht ausgesagt werden; dies könnten sie vielmehr nur, sofern sie diese Unterordnung sich gefallen, mithin in eine kategoriale Form sich bringen ließen. Dies nun geben wir zu: die logische Bestimmung, welche den *Körper* vom *Gegenstand* unterscheidet, kann als solche nicht ausgesagt werden: sage ich „Körper", so haftet sie schon an dem Gegenstand; sage ich „körperlich", so habe ich sie in ein solches Verhältnis zum Gegenstande gesetzt, daß sie eben wegen dieses Verhältnisses unter die Kategorie der Qualität fällt. Aehnliches gilt von der logischen Bestimmung, welche die räumliche Ausdehnung von der zeitlichen trennt: „räumliche Ausdehnung" bezeichnet nur die mit dieser Bestimmung behaftete Quantitätsart *Ausdehnung*; in „räumlich" drücke ich sie als Qualität, in „Raum" als Gegenstand aus. Indes, was beweist dies? Lediglich, daß es eine beschränkte Zahl von Grundformen des sprachlichen Ausdrucks gibt. Zu solchen also werden durch diese Verteidigung die Kategorien herabgesetzt. Allein wenn in der Weltanschauungslehre von obersten Gattungen des Aussagbaren die Rede ist, so soll doch wohl hierunter der Inhalt, nicht die Sprachform der Aussage verstanden werden! Nicht als ob die letztere der kosmotheoretischen Bedeutung entbehrte: wir werden bald genug das Gegenteil festzustellen haben. In Bezug auf unsere Frage dagegen scheint doch die Sache folgendermaßen zu liegen. Die Wortarten der Sprache drücken als solche lediglich gewisse, besonders augenfällige und vielumspannende Formbegriffe aus: die Substantivform z. B. die Gegenständlichkeit, die Adjektivform die Qualität usw. Will man demnach einen logischen Begriff, eine logische Bestimmung in Worten aussagen, so muß sie sich mit einem dieser Formbegriffe verbinden: die logische Bestimmung der Körperlichkeit z. B. verbindet sich mit der Gegenständlichkeit, um als „Körper", mit der Qualität, um als „körperlich" ausgesagt zu werden. Demnach versteht es sich von selbst, daß in der Bedeutung jedes Wortes einer dieser Formbegriffe als logisches Moment aufgezeigt werden kann. Nennt man daher diese Formbegriffe *Kategorien*, so wird allerdings jede Aussage unter eine dieser Kategorien gebracht werden können. Aber was so unter sie gebracht wird, ist dann doch gar nicht jene logische Bestimmung, die man aussagen wollte, sondern lediglich diejenige, mit der man sie verbinden mußte, um sie überhaupt aussagen zu können: z. B. nicht die Bedeutung des Stammes *corpor*, die sowohl in der Bedeutung des Substantivs *corpus* wie in der des Adjektivs *corporeus* gemeinsam enthalten ist, sondern allein die Bedeutung dieser beiden Worte, und auch sie nur, weil eben die logischen Bestimmungen der Gegenständlichkeit resp. der Qualität zu der Bedeutung von *corpor* hinzugetan werden mußten, wenn man diese in einem jener Worte aussagen wollte. Die Kategorien in diesem Sinne sind daher oberste Gattungen — nicht der logischen Inhalte, sondern der grammatischen Formen der Aussagen. Wenn dies jedoch ein Grund sein mag, in der philosophischen Grundlegung der Grammatik diesen Begriffen ein besonderes Augenmerk zuzuwenden und auch in jenen Partien der Welt-

anschauungslehre, welche sich mit dem logischen Gehalte der Aussagen beschäftigen, sie nach der kosmotheoretischen und speziell nach der pathempirischen Methode zu bearbeiten, so kann es unmöglich ein Motiv sein, sie bei der Einteilung dieser ganzen Wissenschaft ausschließlich in Betracht zu ziehen; denn damit würden wir unserer Disziplin überhaupt die Möglichkeit abschneiden, ihre Begriffe über jene Gestalt derselben hinaus fort- und umzubilden, die zu der Zeit, da die Ausdrucksformen unserer Sprachfamilie sich fixiert haben, das menschliche Denken beherrschte.

Abgesehen von dieser grammatischen Bedeutung der Kategorien dagegen fällt, wie wir gesehen haben, die kategoriale Systematik der Begriffe mit der psychologischen Systematik der Bewußtseinsarten zusammen. Und daraus folgt, daß die Weltanschauungslehre die Kategorienlehre zwar fördern kann, indem sie zu ihren eigenen Zwecken auch psychologische Untersuchungen ausführt; daß jedoch die Ausbildung solch eines psychologisch-kategorialen Systems auch nach ihrer eventuellen Förderung durch die Weltanschauungslehre eine selbständige Aufgabe der Psychologie bleibt; und daß wir auf keinen Fall diese, erst durch unsere eigenen Untersuchungen zu fördernde Systematik diesen Untersuchungen selbst als das Prinzip ihrer Einteilung zu Grunde legen dürfen.

4) Ein flüchtiger Blick auf einige in der Geschichte der Philosophie bedeutsam hervortretende Kategorienlehren ist nur zu sehr geeignet, die soeben an diesem Begriffe geübte Kritik zu rechtfertigen; denn Alles macht hier den Eindruck der Willkür. Ich beschränke mich zunächst auf solche Kategorientafeln, die wegen ihres einfachen Baues eine unmittelbare Vergleichung gestatten, und wähle zum Behufe derselben aus: die 6 Kategorien des indischen Atomisten KANADA [1]), die man indes auf 4 reduzieren kann, wenn man einerseits Substanz und Inhärenz, andererseits Identität und Differenz zu je Einer Kategorie zusammenfaßt; die 5 Kategorien PLATONS [2]) und PLOTINS [3]) (des letzteren freilich nur für die „intelligible" Sphäre), die jedoch auf 3 zusammenschmelzen, wenn man sich wiederum mit Identität und Differenz dieselbe Freiheit erlaubt und auch Veränderung und Dauer (κίνησις und στάσις) zu der Einen Kategorie des Zustandes vereinigt; die 10 Kategorien des ARISTOTELES [4]), die aber auf 9 zu reduzieren sind, wenn man mit Tun und Leiden in derselben Weise verfährt; die 4 Kategorien der Stoa [5]), die 5 Kategorien von LEIBNIZ [6]) und die 3 Kategorien von WUNDT [7]). Ueber diese 6 Kategorientafeln orientiert dann die nebenstehende tabellarische Uebersicht. Dabei ist zu beachten, daß diese Kategorienlehren nicht unabhängig voneinander entstanden sind, sondern daß (mit Ausnahme der ersten) jede vorhergehende den Urhebern der späteren bekannt war. Wo daher eine Kategorie weggelassen wird, handelt es sich nicht um ein Uebersehen,

[1]) Deussen, Sutra's, S. 340. [2]) Sophist. p. 254 d—255 d. [3]) Enn. VI. 2. 8. [4]) Kategg. 4, p. 1 b 25. [5]) Frg. 369 (Arnim II). [6]) Nouv. Ess. III. 10. 14 (WW. V., S. 324). [7]) System S. 50.

	Kategorien							
KANADA	{Substanz u. Inhärenz	{Identität u. Differenz	Qualität	Wirkung				
PLATON u. PLOTIN	Substanz	{Identität u. Differenz			{Veränderung u. Dauer			
ARISTOTELES	Substanz		Qualität	{Tun u. Leiden		Quantität	Relation	Raum Besitz Zeit Lage
STOA	Substanz		Qualität		Zustand		Relation	
LEIBNIZ	Substanz		Qualität	{Tun u. Leiden		Quantität	Relation	
WUNDT	Substanz		Qualität		Zustand			

sondern der weggelassene Begriff galt dem Einen als entbehrlich, dem Anderen als unentbehrlich. Dies ist jedoch genau, was wir erwarten müssen. Denn diese umstrittenen Begriffe enthalten eben solche spezifische Differenzen, die zu den allgemeineren Kategorien hinzutreten und doch nicht aus ihnen abgeleitet werden können. Wenn z. B. ARISTOTELES neben der Relation noch den Besitz, neben Relation und Raum noch die Lage aufzählt, so hat er recht und unrecht: unrecht, sofern der Besitz gewiß eine Relation, die Lage eine räumliche Relation ist; recht, insofern der Besitz doch noch etwas ganz anderes ist als eine Relation, die Lage noch etwas ganz anderes als eine räumliche Relation, und zwar etwas, was auch aus den anderen Kategorien nicht abgeleitet werden kann. Ebenso steht es etwa mit der Kausalität neben der Relation bei LEIBNIZ, mit der Qualität neben dem Zustand bei CHRYSIPP und WUNDT. Denn gewiß ist die Kausalität eine Relation, die Qualität ein Zustand, allein ebenso gewiß nicht bloß eine Relation, nicht bloß ein Zustand — und dieses Mehr bedeutet ein Neues und Letztes, nicht nur gegenüber den genannten, sondern auch gegenüber allen übrigen Kategorien.

Dasselbe gilt indes auch schon von jenen Dichotomien, von denen wir einstweilen abgesehen haben. Es ist vollkommen arbiträr, ob man Substanz und Inhärenz, Identität und Differenz, Veränderung und Dauer, Tun und Leiden als je Eine oder als je zwei Kategorien zählen will: im ersten Fall vernachlässigt man die differenzierende, im zweiten die gemeinsame logische Bestimmung. Trennt man Veränderung und Dauer, so hat man zwei Kategorien, die doch offenbar unter den gemeinsamen Begriff des Zustandes sich bringen lassen; vereinigt man sie zu diesem letzteren Begriff, so fehlen in der Kategorientafel die beiden logischen Bestimmungen, welche, zum Zustand hinzutretend, ihn als Veränderung oder Dauer determinieren. Und wir haben oben gezeigt, daß man diese Betrachtungsweise innerhalb jeder Kategorie ins unbegrenzte fortsetzen kann.

Dieses empfindend, beginnen nun die Vertreter der Kategorienlehre, ihre Systematik in komplizierterer Weise zu gliedern. So finden wir etwa bei ED. V. HARTMANN, der an und für sich nur 6 Kategorien unterscheiden würde (nämlich die 5 des LEIBNIZ und dazu noch die Finalität), die Quantität weiter eingeteilt in die „intensive Quantität des Empfindens", die „extensive Quantität des Empfindens oder die Zeitlichkeit" und die „extensive Quantität des Anschauens oder die Räumlichkeit"; die Relation in die Kategorien des vergleichenden, trennenden und verbindenden, messenden, schließenden und modalen Denkens. Natürlich kann man ebensowohl auch die Zeitlichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Räumlichkeit in Linie, Fläche und Körper, die Vergleichungsbeziehung in Gleichheit und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit einteilen. Doch im Grunde wird hiemit schon das Prinzip der Kategorienlehre aufgegeben. Denn die Kategorien sollten ja *oberste* Gattungen sein. Es kann aber keine einander über- und untergeordneten obersten Gattungen geben. Indem man daher die Kategorientafel *gliedert*, gesteht man zu, daß auch die allgemeinsten Kategorien nicht vollzählig sind; denn wären sie dies, so brauchte man ihre Einteilungen nicht besonders anzugeben, sondern könnte diese Gliederung der ihnen immanenten Dialektik überlassen. So wie bei ED. V. HARTMANN steht es jedoch auch schon bei KANT. Denn wenn sich auch die 4 Titel, unter denen seine 12 Kategorien stehen, zunächst auf die Verhältnisse des *Urteils* beziehen, so ist doch evident, daß etwa Einheit, Vielheit und Allheit auch wirklich unter den höheren *Begriff* der Quantität gehören. Nur fragt sich dann freilich, ob ein innerer Grund vorhanden ist, die Kategorie der Vielheit nicht selbst wieder in die niedrigeren Kategorien der Zweiheit, Dreiheit, Vierheit usw. zu gliedern. Denn im ganzen werden wir sagen müssen: je reicher eine Kategorientafel ist, desto besser ist sie — gerade weil sie von der ursprünglichen und unhaltbaren Idee der kategorialen Systematik sich am weitesten entfernt hat. Um so näher kommt sie nämlich jener Tafel aller denkbaren logischen Aussageinhalte, die man dann nur noch auf das Verzeichnis aller denkbaren Bewußtseinsarten zu beziehen brauchte, um eine wirklich brauchbare (wenn auch freilich nie erreichbare) Kategorienlehre zu erhalten. In diesem Sinne nun ist die Kategorienlehre HEGELS ohne Zweifel die beste: sie wendet sich mit Bewußtsein ab von jenen unbestimmten und inhaltsleeren Begriffen, von denen sie ausgeht, und ist bestrebt, in ihrem Fortgange mit immer konkreterem Inhalt sich zu erfüllen, ohne doch deswegen aus dem Gebiete des Kategorialen herauszutreten; denn der „dialektische Prozeß" dieses Fortganges wird eben niemals ein bloß formaler, vielmehr bleiben die in seinen späteren Partien neu hinzutretenden speziellen logischen Bestimmungen ebenso unableitbar wie jene allgemeinsten Begriffe, von denen er seinen Ausgang genommen hat. Natürlich sehe ich hier nur auf das Annehmbare in dieser Darstellung und bin weit davon entfernt, für das Prinzip dieses „dialektischen Prozesses" mich einzusetzen. Immerhin werden wir behaupten dürfen, daß das Verzeichnis der Kategorien, wie es am Ende der HEGELschen „Logik" schließlich entwickelt ist, einer psychologischen Begründung weit eher zugänglich scheint als eine jener stoischen oder peripatetischen Formeln.

Doch siehe da! Kaum vollzieht sich eine Annäherung an eine Kategorienlehre von erträglicher Konsequenz, so rückt auch schon die Kategorientafel von ihrer altgewohnten Stelle am Anfange der Untersuchung weg, und diese selbst verwandelt sich in das Mittel, die Herstellung einer solchen zu ermöglichen. Bei HEGEL nun fällt — weil die Methode seines Verfahrens selbst eine *logische* ist — die Untersuchung mit der Ausbildung der kategorialen Systematik noch zusammen: ihr Fortschritt *besteht* in der Fortbildung dieses Systems. *Wir* müssen, weil unsere Methode an die geschichtliche Entwickelung und Gestaltung der Probleme gebunden ist, noch einen weiteren Schritt tun. Auch wir zwar klären mit jeder Auflösung eines Problems auch eine Kategorie — d. h. einen Formbegriff, indem wir das ihm zu Grunde liegende Formgefühl ermitteln. Allein da wir die Untersuchung nicht nach einem logischen Prinzipe führen, so können wir auch jene Kategorien nicht in der Reihenfolge ihrer logischen Allgemeinheit be-

arbeiten, resp. die Gefühle nicht nach dem Kriterium ihrer psychologischen Verwandtschaft anordnen. Und somit würde, sogar wenn unsere Darstellung zu idealer Vollständigkeit sich gestalten könnte, an ihrem Ende doch nur das gesamte Material zu einer kategorial-psychologischen Systematik gewonnen sein, jedoch noch ohne systematische Ordnung. Und selbst in diesem Falle müßte deshalb, wie wir oben sagten, auch nach dem Abschlusse der kosmotheoretischen Arbeit allererst die Psychologie (als welcher die Systematik der Gefühle zugehört, von der ja jene der Begriffe nur ein Reflex ist) an diese Tätigkeit des Vergleichens, Ordnens und Zusammenfassens als an eine neue und selbständige Aufgabe herantreten. So viel fehlt davon, daß auf diesem Grunde das Gebäude der Weltanschauungslehre errichtet werden könnte!

§ 41

Von einem solchen Standpunkte aus nun empfiehlt sich eine Einteilung der Weltanschauungslehre in drei Teile, deren erster als Noologie das Problem des Denkens, deren zweiter als Ontologie das Problem des Seins, und deren dritter als Kosmologie das Problem der Welt zu bearbeiten hat.

ERLÄUTERUNG

1) Wir haben zu Beginn des vorigen Paragraphen in Aussicht gestellt, daß wir unsere Einteilung, wenn schon nicht eigentlich begründen, so doch durch einen Vorblick auf den Gang unserer Untersuchung erläutern würden. Es ist hier der Ort, diese Zusage einzulösen. Wir knüpfen dabei an dasjenige an, was wir schon früher (§ 35. 4) über einige Ergebnisse der Weltanschauungslehre angedeutet haben. Wir sahen dort: indem die pathempirische Methode auf die ontologischen Begriffe angewendet wird (mithin in erster Linie auf Objektivität und Subjektivität, aber vielleicht auch noch auf andere, ähnliche Formbegriffe), führt sie zu der Einsicht, daß dieselben den einzelnen Bestandteilen der Erfahrung nicht einfach zu- oder abgesprochen werden können, sondern daß sie sich als wandelbare Bestimmungen derselben darstellen, weil ein und derselbe Vorstellungsinhalt bald durch Gefühle der Einen Art (z. B. Objektivitätsgefühle), bald durch solche einer andern Art (z. B. Subjektivitätsgefühle) charakterisiert sein kann, und weil somit ein Wechsel unserer ontologischen Auffassung jener Vorstellungsinhalte möglich ist, der zugleich für diese Inhalte einen Wechsel ihrer Seinsweise bedeutet. Nun ist jedoch dieser Auffassungswechsel, wie sich zeigen wird, innerhalb relativ weiter Grenzen vom Willen abhängig. Und mit dieser Einsicht ergibt sich zugleich eine neue Fragestellung; denn nun entsteht die Frage nach

dem richtigen oder zweckmäßigen Gebrauch dieses ontologischen Auffassungsvermögens: an die Frage nach der Seinsweise, in der uns die Erfahrung gegeben ist, schließt sich die Frage nach dem Weltbild, welches aus ihr zu gestalten uns aufgegeben ist. Dort handelte es sich darum, festzustellen, was wir unter Objektivität, Subjektivität usw. verstehen, und unter welchen Bedingungen von den Bestandteilen der Erfahrung diese Bestimmungen ausgesagt werden; hier handelt es sich darum, zu ermitteln, wie wir diese Auffassungsformen gebrauchen und in welchen Fällen wir sie auf jene Erfahrungsbestandteile anwenden sollen. Es ist einleuchtend, daß dieser Wechsel der Fragestellung einen entscheidenden Wendepunkt unserer ganzen Untersuchung bedeuten muß und dieselbe deutlich in zwei Hauptteile zu scheiden scheint: wir können den ersten, in dem es sich um die gegebene Seinsweise der Erfahrung handelt, als die Ontologie, den zweiten, der das aus ihr zu gestaltende Weltbild zu seinem Gegenstande hat, als die Kosmologie bezeichnen.

2) Ebenso einleuchtend ist, daß diese dichotomische Einteilung grundsätzlich das Ganze der Weltanschauungslehre erschöpfen muß. Denn jeder einzelne Begriff läßt entweder diese beiden Arten der kosmotheoretischen Bearbeitung oder doch die erste von ihnen zu: bei jedem kann gefragt werden, was er bedeute; bei einigen außerdem noch, wie dieser seiner Bedeutung gegenüber Stellung genommen werden soll. An und für sich könnte man daher die Untersuchungen der Einen Art insgesamt der Ontologie, die Untersuchungen der anderen Art insgesamt der Kosmologie zuweisen. Es dürfte sich jedoch zunächst jedenfalls Eine Ausnahme von diesem Prinzip empfehlen, und zwar eine solche, deren Konsequenzen in umfänglicher Beziehung recht stark hervortreten werden. Jene Frage der Zweckmäßigkeit nämlich bedarf, um eine Antwort zuzulassen, einer vorgängigen Orientierung nach einem Zwecke. Als derjenige Zweck nun, auf den es bei dem Gebrauche des ontologischen Auffassungsvermögens allein ankommt, wird sich uns die Erzielung eines geordneten Erfahrungszusammenhanges herausstellen. Um indes die Bedingungen, unter denen diese Aufgabe erfüllt werden kann, zu erkennen, werden wir wieder eine Untersuchung derjenigen Ordnungsprinzipien vorausschicken müssen, die dann jenem Erfahrungszusammenhange zu Grunde zu legen sind. Infolgedessen wird es zweckmäßig sein, diese Ordnungsprinzipien (zu denen z. B. die zahlenmäßige, die räumliche und die kausale Ordnung gehören) erst in der Kosmologie zu behandeln;

denn erst dort können wir jene Gesichtspunkte einnehmen, von denen aus diese Prinzipien speziell im Hinblick auf ihre kosmologische Verwendbarkeit betrachtet werden müssen. Und somit wird schon hiedurch jene Abgrenzung erheblich modifiziert, die sich zwischen diesen beiden Hauptteilen ursprünglich zu ergeben schien.

3) Allein noch einer Entlastung bedürfen diese beiden Hauptteile, und zwar einer so starken, daß auf diese Weise neben sie ein dritter Hauptteil sich stellt. Die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens aber können wir von zwei verschiedenen Seiten aus beleuchten.

Zunächst: durch das Ganze der Weltanschauungslehre hindurch haben wir unablässig mit Begriffen zu operieren, deren eigentliche Bedeutung wir festzustellen suchen. Und ebenso haben wir es immerfort mit Widersprüchen zu tun, in welche diese Begriffe sich verwickeln, und mit Sätzen und Beweisen, die wir teils als unrichtig teils als richtig zu erkennen suchen. Daß diese „Kategorien" gleichfalls der kosmotheoretischen Bearbeitung unterliegen, ist einleuchtend; denn Bedeutung, Widerspruch, Richtigkeit und Unrichtigkeit werden weder gesehen noch gehört, sondern es sind Formen wie Substanz und Relation. Dann ist es jedoch offenbar in hohem Grade wünschenswert, daß diese Probleme möglichst bald, und daß sie im Zusammenhange untersucht werden: denn da sie das Werkzeug betreffen, mit dem unsere Disziplin selbst operiert, so wird eine vorgängige Kenntnis von dem Wesen und den Funktionen desselben alle folgenden Untersuchungen erheblich sichern und erleichtern, während jede Unklarheit über sie geeignet ist, diese Untersuchungen durch Fehler in dem Gebrauche jenes Werkzeugs zu verderben. Nun läßt sich aber nicht erwarten: weder daß die Ontologie diese Probleme in ihrer Gesamtheit umfassen werde (denn gerade jene, welche den richtigen Gebrauch der Denkfunktionen betreffen, müßten ja offenbar der Kosmologie vorbehalten bleiben); noch daß ihre Systematik die zusammenhängende Erörterung dieser Probleme gestatten würde (denn die *Wahrheit* z. B. ist ein Wert, die *Bedeutung* dagegen nicht); noch endlich, daß diese Systematik ihnen einen Platz am Anfang der Ontologie anweisen könnte (denn der Begriff der Objektivität z. B. wird sich offenbar an der Außenwelt in viel klarerer Weise studieren lassen als am *Begriff*). Schon diese Verhältnisse also legen den Gedanken nahe, die das Denken selbst betreffenden Probleme aus dem Ganzen der Weltanschauungslehre auszusondern und die ihnen gewidmete Noologie als Ersten Hauptteil den beiden anderen voranzustellen.

Doch noch ein anderes Motiv weist uns in dieselbe Richtung —

ein Motiv freilich, das ich hier nur eben andeuten kann. Es wird sich uns nämlich eine auffällige Analogie ergeben zwischen der Weise, in der wir gemeinhin gewisse Gedanken, und der Weise, in der wir gemeinhin gewisse Dinge erleben: sowie wir nämlich gewiß auch unsere Erfahrung von einem Baume in psychische Elemente auflösen können, und doch für gewöhnlich den Baum als bestehend denken — unabhängig davon, ob ihn gerade jemand wahrnimmt oder nicht; so können wir zwar gewiß auch unsere Erfahrung von einem mathematischen Satze in psychische Bestandteile zerlegen, denken ihn aber doch normaler Weise als bestehend — unabhängig davon, ob gerade jemand an ihn denkt oder nicht. M. a. W.: wir erleben Körper und Satz in gleicher Weise als objektiv. Allein dieser Tatbestand wird keineswegs in beiden Fällen gleichmäßig anerkannt: während er vielmehr für die Körper fast von niemand bezweifelt wird, wird er für die Sätze fast von niemand zugegeben. Nun wird es, wie schon angedeutet, in der Ontologie zu unsern Aufgaben gehören, den Begriff der Objektivität zu relativieren. Und dies hat für die äußeren Dinge wenigstens insofern keine Schwierigkeit, als deren Objektivität (nämlich ihr Als-Objektiv-Erlebtwerden) allgemein zugestanden wird. In Bezug auf die Gedanken dagegen müßten wir in Eine Erörterung zwei ganz entgegengesetzte Darlegungen zusammenfassen: wir müßten ihren Anspruch auf Objektivität allererst begründen, und zugleich denselben wieder beschränken. Ein solcher Kampf mit 2 Fronten, 2 Zielen und 2 Vorurteilen würde indes das Verständnis unserer Darstellung wesentlich erschweren; denn es würde das Befremden und Widerstreben Desjenigen, der unserer Untersuchung folgt, in störender Weise auf Einen Punkt derselben konzentrieren, statt es auf mehrere zu zerstreuen. Geteilt hingegen dürfen wir auch dieses leichter zu überwinden hoffen. Dieselbe Betrachtung findet jedoch auch auf die Kosmologie Anwendung. Auch hier nämlich werden die Gedanken (im objektiven Sinne des § 2) den Anspruch erheben, zu einem besonderen Zusammenhange geordnet zu werden, d. h. es wird sich unter gewissen Bedingungen ihre objektivierende Auffassung als zweckmäßig im Interesse eines geordneten Erfahrungszusammenhanges herausstellen. Allein auch hier wird es eine wesentliche Erleichterung unserer Aufgabe bedeuten, wenn wir die allgemeine Analogie zwischen Gedanken und Dingen schon voraussetzen und unsere Aufmerksamkeit allein auf das an dieser Stelle Neue konzentrieren können, nämlich auf die Struktur der Erfahrungszusammenhänge und auf die Voraussetzungen und Bedingungen ihres Bestandes.

All diese Gründe, denen freilich in ihrer andeutungsweisen Gestalt wenig Ueberzeugungskraft eignen dürfte, und die hier nur stehen, damit nicht ein unberechtigter Schein von Willkür oder Planlosigkeit erzeugt werde — all diese Gründe, sage ich, sprechen dafür, die das Denken betreffenden Probleme vorwegzunehmen, so weit dies möglich ist, und sie in einem einleitenden Hauptteile zu bearbeiten. Es wird dies auch weiter noch den Vorteil bieten, daß manche Verhältnisse, die an Gedanken und an Dingen in gleicher Weise sich finden, an diesem weniger umfangreichen und auch weniger inhaltsreichen Stoff sich klarer und leichter werden darlegen lassen, so daß in gewissen Beziehungen die Untersuchungen der Noologie für diejenigen sowohl der Ontologie wie der Kosmologie als eine Vorübung sich darstellen werden. Und gegen all diese Vorteile fällt wohl der Nachteil wenig ins Gewicht, daß natürlich manches, was in der Noologie nur andeutungsweise vorweggenommen werden kann, an der geeigneten Stelle der ontologischen und auch kosmologischen Systematik zu wiederholen sein und erst in diesem systematischen Zusammenhange seine volle Klarheit empfangen wird. Wir folgen deshalb auch diesen überwiegenden Gründen und stellen neben Ontologie und Kosmologie als dritten Hauptteil die Noologie.

4) Mit dieser Abgrenzung der drei Hauptteile ist jedoch auch ihre Anordnung schon gegeben. Denn die Noologie ward ja überhaupt nur zu dem Zwecke von den beiden anderen Teilen abgetrennt, um ihnen vorauszugehen; die Kosmologie aber, als welche den zweckmäßigen Gebrauch der in der Ontologie zu ermittelnden möglichen Auffassungsweisen festzusetzen hat, muß notwendig den Abschluß der ganzen Darstellung bilden; und so bleibt für die Ontologie selbst zwischen diesen beiden allein die mittlere Stellung übrig. In dieser Reihenfolge also wird — nach so vielen, vielleicht allzu umständlichen und mühsamen Vorbereitungen — die Weltanschauungslehre im folgenden das Problem des Denkens, das Problem des Seins und das Problem der Welt zu bearbeiten und in jenem provisorischen Sinne auch aufzulösen suchen, in dem dies schon nach unseren bisherigen Festsetzungen (§ 8) einzig und allein überhaupt möglich ist.

VERZEICHNIS

DER IN DIESEM BANDE ANGEFÜHRTEN WERKE UND DER FÜR IHRE TITEL GEBRAUCHTEN ABKÜRZUNGEN

Aristoteles, Opera, ed. Acad. Reg. Borussica.

J. v. Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta. (Abk. Arnim I, II, III)

R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. (Abk. Kr. d. r. Erf.)

Derselbe, Der menschliche Weltbegriff. (Abk. Menschl. Weltbegr.)

A. Bain, s. J. Mill.

Fr. Ed. Beneke, System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Berlin 1840. (Abk. Syst. d. Metaph.)

J. Bergmann, System des objektiven Idealismus. (Abk. Obj. Id.)

G. Berkeley, Works, ed. Fraser. Oxford 1901. (Abk. WW.)

A. Bisping, Concilii Tridentini Canones et Decreta. Münster 1857. (Abk. Bisping)

T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. (Abk. Phil. im Isl.)

B. Bolzano, Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837. (Abk. Wiss. L.)

Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte. Leipzig 1874. (Abk. Psycholog.)

Th. Brown, Lectures on the philosophy of the human mind. 11. Auflage. Edinburgh 1838. (Abk. Lectures)

Giord. Bruno, Opere Italiane, ed. Lagarde. (Abk. Opp. It.)

Cicero, Opera omnia quae supersunt, ed. Orelli.

H. Cohen, System der Philosophie. I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis. (Abk. Log.)

A. Comte, Cours de philosophie positive. Paris 1830—1842. (Abk. Phil. pos.)

E. B. de Condillac, Oeuvres. 3. Auflage.. Paris 1777. (Abk. Oeuvres)

H. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. (Abk. Psycholog.)

Derselbe, Ueber Gestaltqualitäten. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 22, S. 112 ff. (Abk. Gest.Qual.)

V. Cousin, Philosophie de Locke. 4. Auflage. Paris 1861. (Abk. Phil. de Locke)

R. Descartes, Oeuvres, ed. Jules Simon. Paris 1850. (Abk. Oeuvres)

Derselbe, Principia philosophiae. (Abk. Princ. phil.)

Derselbe, Notae in programma quoddam sub fine anni 1647 in Belgio editum. (Abk. Notae in programma)

P. Deussen, Die Sutra's des Vedanta, oder die Çârîraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Kommentare des Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt. (Abk. Deussen, Sutra's)

Derselbe, Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt. (Abk. Deussen, 60 Up.)

H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. (Abk. Diels)

E. Dühring, Logik und Wissenschaftstheorie. Leipzig 1878. (Abk. Log.)

H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. (Abk. Psycholog.)
Chr. v. Ehrenfels, Ueber Gestaltqualitäten. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band 14, S. 249 ff. (Abk. Gest.Qual.)
R. Eisler, Das Bewußtsein der Außenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie. (Abk. Außenwelt)
Epikur, Fragmente, ed. Usener.
G. Th. Fechner, Zend Avesta, oder: Ueber die Dinge des Himmels und des Jenseits. 2. Auflage, besorgt von K. Laßwitz, 1901.
J. G. Fichte, Sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte. Berlin 1845. (Abk. WW.)
Galen, Hippocratis et Galeni Opera, ed. Chartier.
J. Geyser, Grundlegung der empirischen Psychologie. (Abk. Psycholog.)
H. Gomperz, Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen. (Abk. Psych. log. Grundtats.)
Derselbe, Grundlegung der neusokratischen Philosophie. (Abk. Grundlegung)
Derselbe, Kritik des Hedonismus. (Abk. Hedonismus)
Derselbe, Die Welt als geordnetes Ereignis. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 118, S. 71 ff. und S. 218 ff.; Band 119, S. 41 ff. (Abk. Welt als g. Er.)
Derselbe, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. (Abk. Lebensauffassung)
Sir W. Hamilton, Lectures on Metaphysics and Logic, ed. Mansel u. Veitsch. London 1865. (Abk. Lectures)
Ed. v. Hartmann, Kategorienlehre. Leipzig 1896. (Abk. Kat. L.)
G. W. Fr. Hegel, Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. (Abk. WW.)
J. Fr. Herbart, Sämtliche Werke. Herausgegeben von Hartenstein. Leipzig 1850. (Abk. WW.)
J. G. v. Herder, Sämtliche Werke. Stuttgart u. Tübingen 1828. (Abk. WW.)
Th. Hobbes, Opera Latina, ed. Molesworth. (Abk. Opp. Lat.)
H. Höffding, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band 13, S. 420 ff. (Abk. Wiedererkennen)
A. Horwicz, Psychologische Analysen. (Abk. Psycholog. Anall.)
D. Hume, Treatise of Human Nature, ed. T. H. Green and T. H. Grose. (Abk. Treatise)
Derselbe, Essays Moral, Political and Literary, ed. T. H. Green and T. H. Grose. (Abk. Essays)
E. Husserl, Logische Untersuchungen. (Abk. Log. Unterss.)
W. James, The Principles of Psychology. London 1901. Zuerst 1890 erschienen. (Abk. Psych.)
Jean Paul (Friedrich Richter), Sämtliche Werke. 3. Auflage. 1860. (Abk. WW.)
Joannes Scotus Erigena, De divisione naturae libri V. Oxford 1681. (Abk. De divis. nat.)
I. Kant, Sämtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert. Leipzig 1838. (Abk. WW.)

G. W. Leibniz, Philosophische Schriften, herausgegeben von Gerhardt. Berlin 1875. (Abk. WW.)
G. E. Lessing, Sämtliche Werke, ed. Lachmann-Maltzahn. (Abk. WW.)
O. Liebmann, Climax der Theorien.
Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. (Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, Heft 13 14.) (Abk. FWD.)
Derselbe, Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption. (Abk. E. u. R.)
Derselbe, Das Selbstbewußtsein: Empfindung und Gefühl. (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens IX.) (Abk. Selbstbewußtsein)
Derselbe, Ueber Gestaltqualitäten. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 22, S. 385 ff. (Abk. Gest.Qual.)
Derselbe, Aesthetische Einfühlung. Ebenda, Band 22, S. 432. (Abk. Aesth. Einf.)
J. Locke, Works. London 1794. (Abk. WW.)
H. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3. Auflage. 1876. (Abk. Mikr.)
E. Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 3. Auflage. (Abk. Anal.)
A. Meinong, Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 2, S. 250 ff. (Abk. Komplex. u. Rell.)
Derselbe, Ueber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung. Ebenda, Band 21, S. 190 ff. (Abk. Gegenstände h. Ordg.)
Derselbe, Ueber Annahmen. Leipzig 1902. (Abk. Annahmen)
Migne, Patrologia Graeca.
J. Mill, Analysis of the phenomena of the human mind. A new edition with notes illustrative and critical by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. Edited with additional notes by J. St. Mill. London 1869. (Abk. Anal.)
J. St. Mill, A System of Logic, ratiocinative and inductive. 5. Auflage. London 1862. (Abk. Log.)
Derselbe, An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings. 3. Auflage. London 1867. (Abk. Exam.)
Derselbe, s. auch J. Mill.
H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. Band I. Allgemeiner Teil. Die Prinzipien der Psychologie. (Abk. Prinzipien)
Fr. Nietzsche, Werke. Leipzig 1895—1901. (Abk. WW.)
M. Palágyi, Die Logik auf dem Scheidewege. (Abk. Log.)
J. Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. (Abk. Einführung)
Platon, Dialogi, ed. Wohlrab.
Plotin, Enneades, ed. Volkmann.
C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig 1855—1870. (Abk. Prantl I, II, III, IV)
J. Rehmke, Die Seele des Menschen. (Aus Natur und Geisteswelt, Band 36.) (Abk. Seele)

Th. Reid, Works, ed. Sir W. Hamilton. 5. Auflage. Edinburgh 1858. (Abk. WW.)
Th. Ribot, La Psychologie des Sentiments. Paris 1899. (Abk. Psych. des Sent.)
H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. (Abk. Grenzen)
A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. (Abk. Phil. Krit.)
Fr. W. J. v. Schelling, Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1856. (Abk. WW.)
Fr. Schleiermacher, Dialektik. (Sämtliche Werke, 3. Abteilung, 4. Band, 2. Teil.) Berlin 1839. (Abk. Dial.)
F. J. Schmidt, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie. Berlin 1901. (Abk. Grundzüge)
A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben v. Ed. Grisebach. (Abk. WW.)
W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. Berlin 1894. (Abk. Grundriß)
Sextus Empiricus, ed. Bekker.
H. Spencer, Principles of Psychology. 2. Auflage. London 1870. (Abk. Psych.)
B. Spinoza, Opera quae supersunt omnia, ed. Bruder.
Tertullian, Quae supersunt omnia, ed. Oehler.
Thomas von Aquino, Summa Theologiae. Turin 1888. (Abk. Summ. Theol.)
Fr. Ueberweg, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn 1857. (Abk. Syst. d. Log.)
R. Vischer, Ueber das optische Formgefühl. Stuttgart 1873. (Abk. Opt. Formgef.)
Voltaire, Oeuvres complètes. Paris 1830. (Abk. Oeuvres)
R. Wahle, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik. (Abk. Das Ganze d. Phil.)
O. Weininger, Geschlecht und Charakter. (Abk. Geschl. u. Char.)
R. Willy, Die Krisis in der Psychologie. (Abk. Krisis)
St. Witasek, Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 25, S. 39. (Abk. Aesth. Einf.)
Chr. Wolff, Ontologie.
W. Wundt, System der Philosophie. Leipzig 1889. (Abk. System)
Derselbe, Grundriß der Psychologie. 2. Auflage. Leipzig 1897. (Abk. Grundriß)

Frommannsche Hofbuchdruckerei in Jena

Th. Reid, Works, ed. Sir W. Hamilton. 5. Auflage. Edinburgh 1858. (Abk. WW.)
Th. Ribot, La Psychologie des Sentiments. Paris 1899. (Abk. Psych. des Sent.)
H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. (Abk. Grenzen)
A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. (Abk. Phil. Krit.)
Fr. W. J. v. Schelling, Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1856. (Abk. WW.)
Fr. Schleiermacher, Dialektik. (Sämtliche Werke, 3. Abteilung, 4. Band, 2. Teil.) Berlin 1839. (Abk. Dial.)
F. J. Schmidt, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie. Berlin 1901. (Abk. Grundzüge)
A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben v. Ed. Grisebach. (Abk. WW.)
W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. Berlin 1894. (Abk. Grundriß)
Sextus Empiricus, ed. Bekker.
H. Spencer, Principles of Psychology. 2. Auflage. London 1870. (Abk. Psych.)
B. Spinoza, Opera quae supersunt omnia, ed. Bruder.
Tertullian, Quae supersunt omnia, ed. Oehler.
Thomas von Aquino, Summa Theologiae. Turin 1888. (Abk. Summ. Theol.)
Fr. Ueberweg, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn 1857. (Abk. Syst. d. Log.)
R. Vischer, Ueber das optische Formgefühl. Stuttgart 1873. (Abk. Opt. Formgef.)
Voltaire, Oeuvres complètes. Paris 1830. (Abk. Oeuvres)
R. Wahle, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik. (Abk. Das Ganze d. Phil.)
O. Weininger, Geschlecht und Charakter. (Abk. Geschl. u. Char.)
R. Willy, Die Krisis in der Psychologie. (Abk. Krisis)
St. Witasek, Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 25, S. 39. (Abk. Aesth. Einf.)
Chr. Wolff, Ontologie.
W. Wundt, System der Philosophie. Leipzig 1889. (Abk. System)
Derselbe, Grundriß der Psychologie. 2. Auflage. Leipzig 1897. (Abk. Grundriß)

Frommannsche Hofbuchdruckerei in Jena

110
G58
Gomperz
Weltanschauungslehre...
APR 19 MAY 13
BRITTLE BOOK NOT PHOTOCOPY
A UNIVERSITY LIBRARIES
10658840

VOLUME 2
PART 1

110 G58
21

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund

Given anonymously

VON DIESEM BUCHE WURDEN 20 EXEMPLARE
ZUM PREISE VON FÜNFUNDZWANZIG MARK AUF
STRATHMORE-JAPAN GEDRUCKT/IN HALBLEDER
GEBUNDEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT

HEINRICH GOMPERZ

WELTANSCHAUUNGS-LEHRE

EIN VERSUCH DIE HAUPTPROBLEME DER ALLGEMEINEN THEORETISCHEN PHILOSOPHIE GESCHICHTLICH ZU ENTWICKELN UND SACHLICH ZU BEARBEITEN

ZWEITER BAND

NOOLOGIE

ERSTE HÄLFTE

EINLEITUNG UND SEMASIOLOGIE

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1908

Sme 50208

DEN MANEN PLATONS

Vagliami il lungo studio e il grande amore
Che m'ha fatto cercar lo tuo volume

Dante

419513

INHALTSVERZEICHNIS DER ERSTEN HÄLFTE DES ZWEITEN BANDES

DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE ERSTER TEIL DAS PROBLEM DES DENKENS (NOOLOGIE)

EINLEITUNG: AUFGABE UND EINTEILUNG DER NOOLOGIE

Seite

§ 42 Gedanken im objektiven und subjektiven Sinne 2

1) Sachliches zur Erläuterung dieser Unterscheidung — 2) Mögliche Deutungen derselben — 3) Analoge Verhältnisse bei der Wahrnehmung — 4) Geschichtliches.

§ 43 Logische und psychologische Bearbeitung der Gedanken . . . 6

1) Bearbeitung der Gedanken in anderen Wissenschaften — 2) Logischer und psychologischer Ordnungszusammenhang der Gedanken — 3) Kritik des logischen Psychologismus — 4) Geschichtliches — 5) Die Logik keine normative Wissenschaft, insbesondere keine Kunstlehre — 6) Logik und Gegenstandstheorie.

§ 44 Noologie, Logik und Psychologie 37

1) Widersprüche zwischen Logik und Psychologie — 2) Ihre Ausgleichung die Aufgabe der Noologie — 3) Verhältnis derselben zur Psychologie — 4) Verhältnis derselben zur Logik.

§ 45 Einteilung der Noologie 43

1) Denkinhalte und Denkwerte — 2) Objektive und subjektive Denkinhalte und Denkwerte — 3) Noëtische Subjekte und noëtische Prädikate — 4) Geschichtliches.

ERSTE ABTEILUNG DER NOOLOGIE DIE DENKINHALTE (SEMASIOLOGIE)

1. ORIENTIERUNG ÜBER DAS BEDEUTUNGSPROBLEM

§ 46 Gedanke und Aussage 54

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

§ 47 Die Elemente der Aussage 61

1) Aussagelaute, Aussageinhalt, Aussagegrundlage — 2) Verschiedenheit dieser Elemente — 3) Ausdruck, Auffassung, Bezeichnung — 4) Aussage und Sachverhalt — 5) Bedeutung — 6) Begriffe — 7) Andere Arten der Aussage — 8) Zusammenfassung — 9) Geschichtliches zur Unterscheidung der Aussageelemente — 10) Geschichtliches zur Unterscheidung der Aussagerelationen — 11) Synkategoreumata.

Seite

§ 48 Die Erste semasiologische Hauptfrage 91

1) Der Aussageinhalt unvorstellbar — 2) Zurückweisung einer Einwendung — 3) Die Tatsache des logischen Verkehrs — 4) Der Aussageinhalt als psychisches Datum.

§ 49 Die Zweite semasiologische Hauptfrage 97

1) Die Gegenständlichkeit der Aussagen — 2) Erläuterungen — 3) Empirische Realität der noëtischen Gegenstände — 4) Gegenständlichkeit und „Hypostasierung" — 5) Bedeutung, Materie und Bewußtsein — 6) Geschichtliches.

§ 50 Die Dritte semasiologische Hauptfrage 120

1) Reelle und intelligible Teile — 2) Der Sachverhalt als intelligibler Teil der Aussagegrundlage — 3) Auffassung und Abstraktion — 4) Geschichtliches — 5) Typische Gegenstände — 6) Geschichtliches.

§ 51 Die Vierte semasiologische Hauptfrage 132

1) Die Glieder der Bezeichnungs- und der Bedeutungsrelation — 2) Wesensunterschied zwischen Bezeichnen und Bedeuten — 3) Bedeuten als Vertreten — 4) Geschichtliches.

2. ENTWICKELUNG DES BEDEUTUNGSPROBLEMS

§ 52 Der Realismus 140

1) Das Prinzip des Realismus — 2) Realismus und Vernunftwissenschaft — 3) Naiver, monadologischer und agnostischer Realismus — 4) Substantieller und attributiver Realismus — 5) Die Realität der noëtischen Gegenstände — 6) Geschichtliches — 7) Kritik des Realismus — 8) Geschichtliches.

§ 53 Der Nominalismus 167

1) Der konzeptualistische Nominalismus — 2) Geschichtliches — 3) Der gemäßigte Nominalismus — 4) Der extreme Nominalismus — 5) Geschichtliches.

§ 54 Der Rationalismus 200

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

3. BEARBEITUNG DES BEDEUTUNGSPROBLEMS

§ 55 Beantwortung der Ersten semasiologischen Hauptfrage 220

1) Typische Totalimpressionen — 2) Generelle Totalimpressionen — 3) Generelltypische Totalimpressionen als logische Materialgefühle — 4) Logische Formalgefühle — 5) Das Bewußtsein vom Aussageinhalt — 6) Durchführung an einem Beispiel — 7) Geschichtliches.

§ 56 Beantwortung der Zweiten semasiologischen Hauptfrage . . . 258

1) Der Ausdruck als Inhärenz — 2) Die Aussage als Gegenstand — 3) Vorblicke auf Alethologie und Ontologie.

Seite

§ 57 Beantwortung der Dritten semasiologischen Hauptfrage 267

1) Auffassung, Abstraktion und intelligible Teile — 2) Genetische Priorität des Allgemeinen von dem Besonderen — 3) Geschichtliches — 4) Die Gegenständlichkeit des Sachverhalts — 5) Typische Gegenstände — 6) Individuum, Typus und Begriff.

§ 58 Beantwortung der Vierten semasiologischen Hauptfrage 278

1) Erklärung der Bedeutungsrelation — 2) Erklärung der Vertretungsrelation.

§ 59 Verifikation der semasiologischen Ergebnisse 289

1) Pathempirismus und Realismus — 2) Pathempirismus und Nominalismus — 3) Pathempirismus und Rationalismus.

LITERATURVERZEICHNIS 294

ERRATA

Die folgenden, sinnstörenden Fehler sind vor dem Lesen zu verbessern:

S. 24, Z. 2 von oben, ist die Klammer zu streichen.

S. 87, Z. 9 von oben, lies „über" jene.

S. 241, Z. 7 von unten, lies „dann vermittelt werden" statt „kaum vermittelt werden".

DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE
ERSTER TEIL
DAS PROBLEM DES DENKENS
(NOOLOGIE)

EINLEITUNG

AUFGABE UND EINTEILUNG DER NOOLOGIE

§ 42

AN jedem Gedanken kann man ins Auge fassen: einerseits das in ihm Gedachte, andererseits das Denken dieses Gedachten. In ersterer Hinsicht wollen wir von einem Gedanken im objektiven Sinne oder kurz von einem objektiven Gedanken, in letzterer Hinsicht von einem Gedanken im subjektiven Sinne oder kurz von einem subjektiven Gedanken sprechen.

ERLÄUTERUNG

1) „Daß die homerischen Gedichte nicht von Einem einzigen Dichter verfaßt sind", oder „daß der menschliche Wille nicht frei ist" — sind Beispiele dessen, was ich hier einen objektiven Gedanken nenne, wogegen das Denken dieser Gedanken durch bestimmte Individuen zu einem gewissen Zeitpunkte, also etwa durch FR. AUG. WOLF im 18. resp. durch SPINOZA im 17. Jahrhundert, den Begriff des subjektiven Gedankens illustrieren möge. Doch ist die Satzform nichts für diese Verhältnisse Wesentliches. Auch der sogenannte „Ontologische Beweis für das Dasein Gottes" ist ein objektiver, und das Denken dieses Beweises durch ANSELM VON CANTERBURY ein subjektiver Gedanke, und ebenso verhält es sich mit dem Begriff der „Natürlichen Zuchtwahl" und dem Denken dieses Begriffes durch DARWIN. Mit ausdrücklichen Worten pflegen wir freilich beides nicht immer zu unterscheiden, und der *Terminus* „Gedanke" bezeichnet objektive und subjektive Gedanken in gleicher Weise. Dennoch bleibt es im Zusammenhange der lebendigen Rede kaum jemals zweifelhaft, in welchem Sinne dieser *Terminus* verstanden werden soll. Heißt es z. B., der Gedanke, „daß der Wille des Menschen nicht frei ist", sei unverträglich mit dem andern, „daß der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist"; oder, der „Ontologische Beweis" leide an einem offenbaren Fehler; oder, der Begriff der „Natürlichen Zuchtwahl" setze

den Begriff des „Kampfes ums Dasein" voraus und stehe und falle mit ihm —, so ist offenbar in allen diesen Fällen von Gedanken im objektiven Sinne die Rede. Denn die angeführten Sätze handeln nicht von Zusammenhängen subjektiver Denkerlebnisse in irgendwelchen einzelnen Individuen. Sie sprechen vielmehr von „Gedanken" nur in dem Sinne, daß sie gewisse Verhältnisse der Unverträglichkeit, Fehlerhaftigkeit und Bedingtheit an dem in diesen Gedanken Gedachten, also an objektiven Gedanken feststellen wollen. Heißt es dagegen, der Gedanke der Willensunfreiheit habe SPINOZA zunächst in lebhafte Erregung versetzt; der ontologische Beweis habe ANSELM mit lebhaftem Stolze erfüllt; der Gedanke der natürlichen Zuchtwahl habe in DARWINS Leben eine lange Periode des Zweifelns und der Zurückhaltung eingeleitet —, so ist ebenso offenbar, daß in all diesen Fällen Gedanken im subjektiven Sinne zu verstehen sind. Denn das in diesen Gedanken Gedachte hat gar keine Beziehung zu Erregung, Befriedigung oder Zweifel: nur das Denken dieses Gedachten, demnach nur der subjektive Gedanke, kann hier den Gegenstand der Aussage bilden. Diese Beispiele dürften genügen, um einen ersten, annähernden Begriff von dieser Unterscheidung zu vermitteln.

2) In welchem Verhältnisse stehen nun das Denken eines Gedankens und das in diesem Gedanken Gedachte, mithin subjektiver und objektiver Gedanke zueinander? Auf diese Frage glaubte ich mit Absicht an dieser Stelle noch nicht eingehen zu sollen, und habe deshalb im Texte dieses Paragraphen eine möglichst allgemeine und unverbindliche Ausdrucksweise gewählt. Man könne, sagte ich, an jedem Gedanken das eine wie das andre ins Auge fassen. Dies bleibt richtig, wie immer man jenes Verhältnis bestimmen möge. Es könnte sein, daß der objektive Gedanke etwas von seinem Gedachtwerden völlig Unabhängiges wäre, das für sich bestünde und zu anderen objektiven Gedanken in gewisser Weise sich verhielte — auch dann, wenn es von niemand gedacht wird, und daß dieser objektive Gedanke nur erfaßt würde in den subjektiven Gedanken der einzelnen Individuen, welche somit als Erkenntnisakte zu denken wären, die auf ihn als ihren Gegenstand sich richteten. Es könnte weiter sein, daß der objektive Gedanke nur ein unterscheidbarer Teil des subjektiven Gedankens wäre, so daß das Gedachte durch das Denken und für das Denken hervorgebracht oder erzeugt würde und außerhalb desselben keinen Bestand hätte. Es könnte endlich auch sein, daß der objektive und der subjektive Gedanke überhaupt nur wie zwei Ansichten Einer und derselben Tatsache sich voneinander unterschieden, daß somit das Gedachte nichts

anderes wäre als der Gedanke, sofern er in einer gewissen Weise, das Denken nichts anderes als derselbe Gedanke, sofern er in einer gewissen anderen Weise betrachtet würde: sei es nun, daß dieser Gedanke, diese Tatsache an und für sich als etwas Objektives, als etwas Subjektives oder auch als etwas weder Objektives noch Subjektives zu denken wäre. All diese Möglichkeiten nun, und auch alle, die etwa außer den genannten noch in Betracht kommen mögen, lassen wir einstweilen dahingestellt; denn an dieser Stelle handelt es sich für uns nur um die bloße Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Gedanken, ohne Rücksicht auf deren tiefere Begründung. Diese Unterscheidung aber bleibt aufrecht, für welche jener Begründungsarten man sich auch entscheide: ob man sie ansehe als eine Unterscheidung zwischen dem Akte des Denkens und dem von ihm erfaßten Objekt, als eine solche zwischen dem Denken und dem von ihm erzeugten Inhalt, oder endlich als eine solche zwischen zwei Auffassungsweisen Eines und desselben Gedankenfaktums. Nur darum also, daß man an jedem Gedanken Denken und Gedachtes auseinanderhalte, ist es uns hier zu tun; denn an diese Distinktion knüpft sich die Verschiedenheit der mehreren Arten, in denen die Gedanken zum Gegenstande wissenschaftlicher Bearbeitung werden können.

3) Dagegen ist es nicht zu früh, schon hier auf die durchgehende Analogie hinzuweisen, welche zwischen diesen Verhältnissen beim Denken und den entsprechenden bei der sinnlichen Wahrnehmung stattfindet, und gerade die vorurteilslose Betrachtung der verschiedenen Arten, in denen diese Verhältnisse gedeutet werden können, ist besonders geeignet, die erwähnte Analogie deutlich zu machen. Geradeso nämlich, wie wir an jedem Gedanken das Denken und das Gedachte ins Auge fassen können, können wir auch an jeder Wahrnehmung das Wahrnehmen und das Wahrgenommene unterscheiden. Auch der Ausdrucksweise stünde nichts im Wege, das Wahrnehmen eine Wahrnehmung im subjektiven Sinne, oder kurz eine subjektive Wahrnehmung, das Wahrgenommene dagegen eine Wahrnehmung im objektiven Sinn, oder kurz eine objektive Wahrnehmung zu nennen. So bezeichnen wir etwa die Farbe eines Gegenstandes als eine Gesichtswahrnehmung, wobei aber dieses Wort eine Wahrnehmung im objektiven Sinne bedeuten soll, während es im subjektiven Sinne zu verstehen ist, wenn wir dieselbe Gesichtswahrnehmung als die Ursache von Ermüdungszuständen ansprechen. Allein auch die Deutungsmöglichkeiten sind in beiden Fällen die gleichen. Denn jene Unterscheidung bleibt aufrecht, ob wir nun das Wahrgenommene als ein selbständiges Objekt denken, das für sich besteht, auch wenn es von niemandem wahrgenommen wird, und das durch das Wahrnehmen der einzelnen Individuen nur von diesen erfaßt und erkannt wird; oder als einen unterscheidbaren Teil, nämlich als ein Erzeugnis des Wahrnehmens, so daß es überhaupt nur durch dieses und für dasselbe besteht; oder endlich als eine bloße andere „Seite“ des Einen Wahrnehmungsfaktums, das sich bald als Wahrnehmen, bald als Wahrgenommenes „auffassen“ läßt, mag es nun an sich unter den Begriff des Objektiven oder unter den des Subjektiven oder auch unter keinen von beiden fallen. Wir werden auf diese Analogie wiederholt zurückkommen, sie ins einzelne ausführen, ihre Konsequenzen ins Auge fassen, auch aus der Geschichte unserer Wissenschaft Aeußerungen, welche sie aussprechen, heranziehen. Doch schon hier wird man nicht verkennen, daß sie sehr tief geht, ja daß es im Grunde um mehr als eine Analogie sich handelt, nämlich um zwei Erscheinungsformen eines und desselben Problems. Eben deshalb aber werden wir dieses Problem in seiner Allgemeinheit auch in der Noologie noch gar nicht auflösen können. Als das Problem von dem Verhältnisse des Subjektiven und Objektiven, Immanenten und Transcendenten überhaupt wird es vielmehr ganz eigentlich einen Hauptgegenstand der Ontologie bilden. Die Noologie muß zufrieden sein, wenn sie einerseits die ihr eigentümlichen Fragen auf dieses allgemeinere, ontologische Problem zurückführt, andererseits durch die sachgemäße Erörterung der ersteren die Auflösung des letzteren vorbereitet und erleichtert.

4) Wir kehren von diesem Exkurse zurück, um uns zu fragen, wie es um die Unterscheidung der objektiven von den subjektiven Gedanken in der bisherigen Entwicklung der Weltanschauungslehre bestellt gewesen ist. Es kann nicht davon die Rede sein, als wäre sie bisher durchaus verkannt worden. Allein recht selten ist sie so vorsichtig vorgetragen worden, wie wir dies hier für notwendig gehalten haben. Vielmehr erscheint sie in der Regel enge verquickt mit einer jener Deutungen, über deren Wert wir hier noch jedes Urteils uns enthalten wollen. Insbesondere die erste derselben lag denjenigen nahe, welche diesen Verhältnissen ihr Augenmerk zuwandten: nur ein Schritt schien ja hinüberzuführen von der Einsicht: *man kann das Gedachte vom Denken unterscheiden,* zu der Ansicht: *das Gedachte besteht für sich und wird im Denken nur erfaßt.* Allein man sieht: dies ist schon die Behauptung einer kosmotheoretischen Partei, und zwar der uns wohlbekannten metaphysischen (§ 34. 3); denn wenn das Gedachte bestehen soll, auch wenn es nicht gedacht wird, so muß es außerhalb der Erfahrung bestehen. Mit der metaphysischen Ausdeutung der Tatsachen haben wir es indes an dieser Stelle noch nicht zu tun. Wir sehen deshalb hier auch von allen jenen Zeugnissen für die uns beschäftigende Unterscheidung ab, welche dieselbe mit Ansichten der gekennzeichneten Art verflechten, und wollen nur solche anführen, in denen diese Unterscheidung rein für sich hervortritt. Deren aber habe ich nicht allzuviele gefunden, und auch von diesen werden mehrere besser aus anderen Anlässen mitgeteilt werden. So mag denn hier zunächst nur Ein Satz stehen, der nun freilich mit dem Wortlaute dieses Paragraphen so eng verwandt ist, daß wir nichts dagegen haben, wenn man etwa meint, dieser sei nichts als eine Wieder-

holung desselben. Es ist der Satz HERBARTS [1]): „Unsere sämtlichen Gedanken lassen sich von zwei Seiten betrachten; teils als Tätigkeiten unseres Geistes, teils in Hinsicht dessen, was durch sie gedacht wird." Ganz in demselben Sinne hat übrigens auch KRUG [2]) Denkakte und Denkobjekte unterschieden: eine bequeme Terminologie, deren auch wir uns gerne bedient hätten, würde nicht doch auch sie schon eine metaphysische Ausdeutung des Sachverhaltes nahelegen, um dessen Feststellung allein es uns hier zu tun war.

§ 43

Der Unterscheidung des § 42 entsprechend kann auch die wissenschaftliche Bearbeitung der Gedanken (§ 2), abgesehen von anderen Verfahrungsweisen, zunächst vor allem auf doppelte Art vor sich gehen. Die Ordnungsbeziehungen nämlich, auf deren Herstellung diese Bearbeitung abzielt (§ 5), können entweder bloß zwischen den objektiven Gedanken rein als solchen stattfinden, oder aber sie können die subjektiven Gedanken sowohl miteinander als auch mit anderen Bewußtseinstatsachen verknüpfen. In jenem Fall ist die Bearbeitung eine logische, in diesem eine psychologische.

ERLÄUTERUNG

1) Die allgemeinen Prinzipien der Wissenschaftslehre sind aus unsern einleitenden methodologischen Erörterungen in Erinnerung. Wissenschaft treiben, sagten wir (§ 2), heißt einen Zusammenhang von solchen Gedanken herstellen, welche Tatsachen nachbilden; diese Tätigkeit wird beherrscht von Interessen an der Feststellung und an der Ordnung der Tatsachen (§ 3 u. 5), und je nach der Verschiedenheit dieser Interessen bilden die verschiedenen Wissenschaften dieselben Tatsachen durch andere Gedanken und in anderen Zusammenhängen nach (§ 4). An alledem wird natürlich grundsätzlich auch dann nichts geändert, wenn die nachzubildenden, also wissenschaftlich zu bearbeitenden Tatsachen selbst Gedanken sind: der Fall, der uns hier beschäftigt. Dementsprechend, was nach diesen allgemeinen Grundsätzen zu erwarten ist, findet denn auch die wissenschaftliche Bearbeitung von Gedanken in allen Wissenschaften statt: die Begriffe *Descendenztheorie, materialistische Geschichtsauffassung, Semipelagianismus, mechanische Wärmetheorie* z. B., die in der Zoologie, Nationalökonomie, Theologie und Physik vorkommen, bilden ohne Zweifel gewisse Gruppen von Gedanken zusammenfassend nach, und dasselbe

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Phil. § 34 (WW. I, S. 77). [2]) Log. § 25, S. 92ff.

trifft zu, wenn in den historischen Disziplinen etwa von *Epikureismus* oder *Scholastik*, von *Aufklärung* oder *Romantik* die Rede ist. Es ist indes einleuchtend, daß in allen diesen Fällen die nachgebildeten Gedanken nicht als Gedanken Gegenstand wissenschaftlicher Bearbeitung sind, sondern teils wegen der Tatsachen, auf die sie sich beziehen, teils wegen der Menschen und Zeiten, von und in denen sie (im subjektiven Sinne) hervorgebracht wurden. Dem entspricht es, daß die Gedanken hier durchweg im Zusammenhange mit ganz andersartigen Tatsachen betrachtet werden, und so erklärt es sich auch, daß die für die Gedanken als solche gewiß fundamentale Unterscheidung von Objektiv und Subjektiv in den genannten Wissenschaften völlig vernachlässigt wird. Für den Zoologen hat es durchaus kein Interesse, das von den Vertretern der Descendenztheorie Gedachte von ihrem Denken desselben zu unterscheiden. In der Logik dagegen und in der Psychologie, aber soviel ich sehe auch nur in diesen beiden unter den primären Wissenschaften (§ 6), werden ohne Zweifel Gedanken als solche wissenschaftlich bearbeitet. Es entsteht daher die Frage, wodurch die Bearbeitungsweisen dieser zwei Disziplinen sich voneinander unterscheiden mögen.

2) Wenn ich nun behaupte, die logische Bearbeitung der Gedanken ziele auf die Herstellung eines geordneten Zusammenhanges objektiver Gedanken ab, während es der Psychologie um die Ordnung der subjektiven Gedanken zu tun sei, so ist zunächst das zweite Glied dieser Behauptung wohl selbstverständlich. Denn niemand wird meinen, daß es zu den Aufgaben der Logik gehöre, die subjektiven Denkerlebnisse nach ihren Arten und Gesetzen zu untersuchen, die konkrete Bewegung des individuellen Denkens zu studieren. Warum bei demselben Gedanken (im objektiven Sinne) dem Einen dies, dem Andern jenes einfällt; warum dieselbe Hypothese den Einen aufregt, den Andern beruhigt; warum vor derselben Folgerung der Eine zurückschrickt, während der Andere sie vollzieht — dies alles hat gewiß seine Gründe, allein jedermann gibt zu, daß dies nicht logische, sondern nur psychologische Gründe sein können. In der Tat haben wir oben (§ 42. 1), um den Unterschied der objektiven von den subjektiven Gedanken nur überhaupt zu erläutern, diese sofort in Zusammenhängen von solcher Art dargestellt und fast gewaltsam den Ausdruck *psychologisch* vermieden; denn nichts hätte näher gelegen, als gleich von vornherein die Erklärung zu geben: „Unter einem Gedanken im subjektiven Sinne verstehen wir einen Gedanken, sofern er in einem psychologischen Zusammenhange betrachtet wird", oder

auch geradezu: „sofern er Gegenstand der Psychologie, ein psychologisches Datum ist".

Im Grunde nun ist auch die andere Hälfte unserer These ebenso selbstverständlich. Niemand, der nicht durch philosophische Vorurteile verwirrt ist, wird behaupten, daß es zu den Aufgaben der Psychologie gehöre, zu untersuchen, ob ein Begriff dem andern übergeordnet sei, ob zwei Sätze einander widersprechen, und ob wirklich eine Konklusion aus gewissen Prämissen folge oder nicht. Auch hier mußten wir ja, um nur überhaupt den Begriff des objektiven Gedankens zu präzisieren, diese Gedanken in derartigen Zusammenhängen darstellen, und gingen nicht ohne eine gewisse Mühe dem Worte *logisch* aus dem Weg. Denn vielleicht noch deutlicher als durch den Begriff des „Gedachten" hätten wir das Wesen der objektiven Gedanken machen können durch die Definition: „Unter einem Gedanken im objektiven Sinne verstehen wir einen Gedanken, sofern er in einem logischen Zusammenhange stehen kann", oder geradezu: „sofern nur auf seinen logischen Gehalt, seine logische Valenz gesehen wird".

Bedürfte dieser an sich klare Sachverhalt noch einer Erläuterung, so würde sie uns dargeboten durch jene Analogie zwischen Gedanke und Wahrnehmung, auf die wir kurz schon einmal (§ 42. 3) hingewiesen haben. Dem Denken, sagten wir, entspreche das Wahrnehmen, dem Gedachten das Wahrgenommene. Und sofort zeigt sich, daß auch hier die Ordnung des Wahrgenommenen den Gegenstand einer anderen Wissenschaft bildet als die des Wahrnehmens. Denn das Wahrnehmen, also die einzelne „subjektive Wahrnehmung", in ihrem Zusammenhange mit andern Bewußtseinstatsachen zu bearbeiten, die Arten ihres Vorkommens festzustellen, die Gesetze ihres Auftretens, ihre Bedingungen und Folgen zu untersuchen, dies ist offenbar wiederum Aufgabe der Psychologie. Dagegen die Zusammenhänge des Wahrgenommenen, also der objektiven Wahrnehmungen oder der perzipierten Gegenstände, zu prüfen, mit ihrer räumlichen Anordnung, ihren typischen Gattungen, den Gesetzen ihrer Veränderung und Wechselwirkung sich zu beschäftigen — dies kann so wenig Aufgabe der Psychologie sein, daß es ja vielmehr den einzigen Gegenstand aller jener Wissenschaften von der „äußeren Welt" ausmacht, als deren Vertreterin uns hier der Kürze halber die Physik gelten mag. Man sieht schon hier, daß die Analogie abermals eine vollkommene ist; doch läßt sie sich noch in lehrreicher Weise vertiefen.

Setzen wir den Fall, es finde in einem Zimmer vor einem Beobachter eine starke elektrische Entladung statt, und durch diese werde in einem

andern Zimmer vor einem andern Beobachter in einem Galvanometer ein Strom induziert und eine Magnetnadel abgelenkt. Dann läßt sich die Aussage, es sei der eine Vorgang durch den andern hervorgerufen worden, schon dadurch als ein physikalischer Satz, im Gegensatze zu einem psychologischen, erweisen, daß ja in diesem Falle ein psychologischer Zusammenhang gar nicht stattgefunden hat; denn gewiß war die Entladungswahrnehmung des einen Beobachters weder die Ursache der Ablenkungswahrnehmung des andern Beobachters, noch stand sie sonst mit ihr in einem Bewußtseinszusammenhang. Ganz ebenso nun ist auch die Aussage, ein Satz des Koran sei einem Satze des Rigveda gerade entgegengesetzt, schon deshalb gewiß ein logischer und nicht ein psychologischer Satz, weil ja das Denken des Koran-Verfassers und das des Rigveda-Verfassers (wenn keiner den Gedanken des andern kannte) unmöglich in einem psychologischen, d. h. in einem Bewußtseinszusammenhange miteinander stehen können. Setzen wir nun andererseits, eben jene Entladungs- und Ablenkungsvorgänge hätten vor je zwei Beobachtern stattgefunden, so ersieht man den nicht-psychologischen Charakter jener Aussage wiederum daraus, daß trotzdem geradeso wie früher nur eine (ursächliche) Beziehung zwischen zwei Vorgängen ausgesagt wird, während doch für die Psychologie jetzt vier (subjektive) Wahrnehmungen vorhanden sind, — somit daraus, daß für die Physik die Einheit und Identität des Wahrgenommenen durch die psychologische Mehrheit und Verschiedenheit der Wahrnehmungsvorgänge keineswegs aufgehoben wird. Ganz ebenso nun wird der Logiker auch dann nur von zwei einander entgegengesetzten Sätzen sprechen, wenn der Satz des Rigveda sich etwa im Homer, der des Koran in der Bibel wiederfinden sollte, obwohl in diesem Falle vier subjektive Gedanken an die Stelle von zweien getreten sind. Auch für den Logiker wird mithin durch die Mehrheit und Verschiedenheit der Denkvorgänge die Einheit und Identität des Gedachten nicht berührt, und eine Aussage, welche diese Auffassung voraussetzt — z. B. die Aussage über den Gegensatz jener beiden Sätze — kann deshalb gewiß nicht eine psychologische, sondern nur eine logische sein.

Wollen wir endlich das Siegel auf diese unsere Ansicht drücken, so brauchen wir nur zu bedenken, daß unbestrittenermaßen die Ordnungsbeziehungen, welche die Logik, und wiederum jene, welche die Psychologie zwischen Gedanken herstellt, voneinander verschieden sind. Wir sprechen z. B. in der Logik von Begriffen, die einander über- und untergeordnet, von Sätzen, die hinsichtlich ihrer Geltung

durcheinander bedingt sind. Dergleichen findet sich in der Psychologie nicht: es wäre sinnlos, zu sagen, eine Bewußtseinstatsache sei der andern übergeordnet, oder es müsse die eine gelten, wenn die andere gelte. Andererseits handeln wir z. B. in der Psychologie von der zeitlichen Entwickelung gewisser Gedanken und von den Gesetzen, nach welchen die einen durch die andern kausal hervorgerufen werden. Und diese Betrachtungsweisen finden wieder in der Logik keine Anwendung, denn Begriffe, Sätze und Beweise entwickeln sich nicht in der Zeit und können sich deshalb auch nicht wie Ursache und Wirkung zueinander verhalten. Nun ist es ja gewiß nicht unmöglich, aus denselben Gliedern auf Grund verschiedener Ordnungsbeziehungen auch verschiedene Ordnungszusammenhänge zu bilden, z. B. eine gegebene Menge von Münzen sowohl nach ihrer Größe wie nach ihrem Wert in je eine Reihe zu ordnen. Allein das ist doch undenkbar, daß in solchem Falle die Ordnungsbeziehungen der einen Reihe auf die Glieder der andern nicht mehr sollten angewandt werden können. Wo vielmehr dieses stattfindet, da müssen, wie die Beziehungen, so auch die Glieder beider Zusammenhänge voneinander verschieden sein. So verhält es sich z. B. auch mit der physikalischen und psychologischen Ordnung der Wahrnehmungen. Der Zusammenhang des Wahrgenommenen wird u. a. durch räumliche Beziehungen konstituiert; diese auf die subjektiven Wahrnehmungsvorgänge anzuwenden wäre sinnlos; daraus folgt, daß jener erste Zusammenhang nicht ein solcher von subjektiven Wahrnehmungen ist; allein die Herstellung von Zusammenhängen dieser letzteren Art erschöpft zugestandenermaßen die Aufgabe der Psychologie; daraus allein könnten wir folgern, daß der Zusammenhang des Wahrgenommenen (der objektiven Wahrnehmungen) nicht Ergebnis psychologischer, sondern nur physikalischer Arbeit sein kann. Ebenso nun in unserem Falle. Es ist unwidersprochen, daß der psychologische Zusammenhang aus subjektiven Bewußtseinserlebnissen und nur aus ihnen besteht; nun finden sich an dem Zusammenhange des Gedachten (der objektiven Gedanken) Beziehungen, die, wie oben dargetan, auf subjektive Gedanken und überhaupt auf subjektive Bewußtseinserlebnisse in keinem verständlichen Sinne angewandt werden können; somit können die Glieder des Zusammenhanges des Gedachten (die objektiven Gedanken) nicht subjektive Bewußtseinserlebnisse, mithin auch nicht Glieder des psychologischen Zusammenhanges bilden; dann aber kann, da eine andere Wissenschaft nicht in Frage kommt, dieser ihr Zusammenhang nur ein logischer sein.

Man mag also die Sache drehen, wie man will: stets zeigt sich, daß die wissenschaftliche Herausarbeitung eines Zusammenhanges der objektiven Gedanken eine logische und nicht eine psychologische Aufgabe ist.

3) Wir haben der Darlegung dieses Sachverhaltes so viel Raum gewidmet, weil sich ihm eine weit verbreitete Ansicht entgegensetzt. Dieser zufolge ist die wissenschaftliche Bearbeitung der objektiven Gedanken ebensogut Psychologie wie die der subjektiven Gedanken; wenn man für sie den Namen *Logik* beibehalten will, so muß diese jedenfalls als ein Zweig der Psychologie gefaßt werden; vielleicht ist auch die Scheidung des Gedachten vom Denken überhaupt zu beseitigen, jedenfalls aber gibt es von Gedanken als solchen nur Eine Wissenschaft, und das ist die Psychologie. Man bezeichnet diese Lehre als (logischen) Psychologismus.

Ein verständiger Vertreter dieses „psychologistischen" Standpunktes könnte gegen unsere bisherigen Ausführungen etwa das Folgende einwenden: „Wenn zwischen den logischen und den psychologischen Beziehungen der Gedanken allgemein ein Unterschied gemacht wird, so mag dies zwar beweisen, daß zwischen beiden ein Unterschied besteht, jedoch nicht, daß dieser Unterschied mit dem von Subjektiv und Objektiv zusammenfällt; vielmehr können ihm verschiedene Arten des Subjektiven zu Grunde liegen. Und so verhält es sich wirklich. Ohne Zweifel liegen unsern Aussagen über logische Ordnungsbeziehungen andersartige Bewußtseinserlebnisse zu Grunde als denjenigen über psychologische Ordnungsbeziehungen im engeren Sinne. Wenn wir z. B. sagen, daß zwei Sätze einander widersprechen, so heißt dies, daß wir bei dem Versuche, sie beide für wahr zu halten, ein gewisses eigentümliches Widerspruchserlebnis erfahren. Wir haben es demnach doch auch in diesem Falle allein mit subjektiven Bewußtseinserlebnissen zu tun: sowohl das Denken der beiden ‚widersprechenden' Gedanken wie das Widerspruchserlebnis sind doch sicherlich psychische Tatsachen. Die ‚logischen' und die ‚psychologischen' Beziehungen der Gedanken unterscheiden sich somit nur durch die Art der Beziehung zwischen subjektiven Bewußtseinserlebnissen: im zweiten Falle folgen etwa diese Erlebnisse aufeinander oder werden durcheinander bewirkt, im ersten ist ein Beziehungs-, z. B. ein Widerspruchserlebnis zwischen sie eingeschoben. Daraus erklärt sich zugleich, in welchem Sinne ‚logische' Beziehungen zwischen Gedanken ausgesagt werden können, die nicht in einem ‚psychologischen' Zusammenhange stehen. Damit nämlich eine solche ‚logische' Beziehung von ihnen ausgesagt werden könne, müssen sie doch beide in dem Einen Bewußtsein des Aussagenden zusammengetroffen sein. Der Gedanke im Rigveda und der Gedanke im Koran widersprechen einander nicht, solange ich sie nicht beide nach-gedacht habe — denn ebensolange hat auch kein Widerspruchserlebnis stattgefunden. Dieses Erlebnis tritt erst ein, sobald ich beide Gedanken denke, d. h. aber, sobald sie auch in Einen ‚psychologischen' Zusammenhang geraten; und nichts anderes

meine ich, wenn ich jenen Widerspruch aussage. Auch sieht man leicht, weshalb jeder dieser Gedanken seine Einheit und Identität bewahrt, auch wenn dem Rigveda Homer, dem Koran die Bibel an die Seite tritt. Denn da sich gar nicht die Gedanken in den Köpfen dieser Autoren, sondern vielmehr m e i n e korrespondierenden Gedanken widersprechen, so ist es ganz gleichgültig, wie zahlreich jene Köpfe sein mögen: in m e i n e m Bewußtsein ist doch jeder von beiden Gedanken nur einmal vertreten, und nur in meinem Bewußtsein ereignet sich das Widerspruchserlebnis, auf Grund dessen ich jene Widerspruchsbeziehung aussage. Im übrigen ist nicht zu leugnen, daß wir die Gewohnheit haben, unsere Gedanken nach ihrem logischen Gehalt, nämlich unsere Gedanken, sofern sie durch solche ‚logische' Beziehungserlebnisse verknüpft sind, zu objektivieren, d. h. sie so zu betrachten, als ob sie etwas von ihrem Gedachtwerden Unabhängiges wären. Und dies tun wir ohne Schaden, da es ja für ihre logischen Beziehungen gar nicht in Betracht kommt, von wem, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen sie gedacht wurden; denn mein Urteil über jene Beziehungen wird gar nicht von all diesen Umständen bestimmt, sondern allein von den Beziehungserlebnissen, die ich selbst erlebe, wenn ich diese Gedanken nachdenke. Dabei aber ist ein doppeltes zu beachten. Einerseits, daß infolge der Allgemeinheit dieser Objektivierung der Sprachgebrauch es nicht mehr gestattet, die ‚logischen' Beziehungen von den subjektiven Gedanken selbst auszusagen, vielmehr eine solche Aussage nur von ihren Objektivierungen zuläßt. Es heißen deshalb z. B. nicht mehr zwei subjektive Urteilsakte selbst widersprechend, an die sich ein Widerspruchserlebnis knüpft, sondern widersprechend heißen allein zwei objektivierte Sätze, — allein doch nur dann, wenn an die ihnen entsprechenden subjektiven Urteilsakte ein solches Widerspruchserlebnis sich heftet. Dies ist der einfache Grund dafür, daß logische Beziehungen nicht von subjektiven Bewußtseinserlebnissen ausgesagt werden können. Denn dies würde nach jenem Sprachgebrauche voraussetzen, daß sie objektivierte Gedanken seien, denen subjektive und durch ein logisches Beziehungserlebnis verknüpfte Denkvorgänge zu Grunde liegen — welches natürlich nie der Fall sein kann. Andererseits aber ist festzuhalten, daß doch alle solche Aussagen logischer Beziehungen zwischen objektivierten Gedanken nur einen Sinn haben, insoferne die sie fundierenden subjektiven Denkvorgänge mit jenen gleichfalls subjektiven Beziehungserlebnissen verknüpft sind. Die Aussage z. B., zwei Sätze widersprächen einander, hat einzig und allein den Sinn, daß bei dem Versuche, beide Sätze zugleich für wahr zu halten, ein Widerspruchserlebnis auftrete, und sie wäre vollkommen bedeutungslos und unverständlich, wenn es solche Widerspruchserlebnisse überhaupt nicht gäbe. Daher ist in Wahrheit doch alles, was die Logik formell über Beziehungen objektiver Gedanken aussagen mag, materiell auf die Lehren der Psychologie gegründet, nämlich auf ihre Sätze über jene Beziehungserlebnisse, welche die jenen objektiven Gedanken entsprechenden subjektiven Denkvorgänge miteinander verknüpfen. Die

Logik ist somit hinsichtlich ihres ganzen Inhalts in der Tat ein Zweig der Psychologie."

An alledem nun ist ohne Zweifel viel Wahres, das sich uns im Verlaufe unserer noologischen Untersuchungen bestätigen wird. Allein das Wesentliche unserer früheren Darlegungen wird dadurch, wie mir scheint, in keiner Weise berührt. Vor allem ist das Zugeständnis wertvoll (von dem ich nicht sehe, wie man sich ihm sollte entziehen können), daß wir „die Gewohnheit hätten, unsere Gedanken nach ihrem logischen Gehalte zu objektivieren". In diesem Zugeständnis nämlich halten wir die Anerkennung der Tatsache fest, daß die logischen Aussagen sich formell nicht auf subjektive, sondern auf objektive Gedanken beziehen. Wenn jedoch der Gegner die Tragweite dieser Einräumung dadurch herabzusetzen meint, daß er statt von „objektiven" vielmehr von „objektivierten" Gedanken spricht und diese „Objektivierung" auf eine bloße „Gewohnheit" zurückführt, wie denn auch nur ein „Sprachgebrauch" der Anwendbarkeit jener logischen Aussagen auf die subjektiven Denkvorgänge selbst im Wege stehen soll, — so scheinen uns diese Auskünfte wenig zu besagen. Denn zunächst erkennen wir in ihnen deutlich jene Verwechselung a n a l y t i s c h e r und g e n e t i s c h e r Ausdrucksweisen, und speziell jene p s y c h o g o n i s c h e Spekulation, die uns längst (§ 10. 5 und 37. 3) nicht im günstigsten Lichte erschien. Von einer Objektivierung im genetischen Sinne nämlich dürfte man doch nur sprechen, wenn wirklich ein solcher Vorgang *in concreto* nachgewiesen, und wenn insbesondere gezeigt werden könnte, daß in der Entwickelung des Einzelnen oder wenigstens der Gattung die Gedanken zuerst als subjektive „Denkakte" und erst später als objektive „Denkobjekte" erlebt worden sind. Dies aber hat nicht nur nie jemand dargetan, sondern es widerspricht auch dem von uns schon oft (z. B. § 11. 7, 21. 9 und 39. 5) erwähnten Prinzip, demzufolge das Objektive stets früher als das Subjektive die Aufmerksamkeit auf sich zieht. In der Tat überwiegt denn auch gerade auf primitiven Stufen der individuellen und generellen Entwickelung das logische Interesse an den Gedanken ohne jeden Zweifel die psychologische Betrachtung des Denkens. Im analytischen Sinne dagegen besagt der Ausdruck *objektivierte Gedanken* gar nichts anderes als der andere *objektive Gedanken*: nämlich die Tatsache, daß objektive und subjektive Gedanken ganz allgemein als voneinander verschieden gedacht und erlebt werden. Daher bilden denn auch nicht diese Auskünfte den Kern der gegnerischen Argumentation, sondern vielmehr der Gedanke: die logischen Beziehungen gründeten sich doch letztlich auf subjektive Beziehungserlebnisse, welche selbst wieder mit subjektiven Denkerlebnissen verknüpft seien, und der ganze Inhalt aller logischen Sätze sei daher im Grunde der Psychologie entlehnt. Gegen diesen Gedanken aber ist nun einzuwenden: erstens, daß er aus einer Voraussetzung etwas schließt, was nicht aus ihr folgt, zweitens, daß er die Aussagen auf Grund eines Erlebnisses verwechselt mit den Aussagen über dieses Erlebnis, und drittens, daß

er, wenn überhaupt etwas, dann viel zu viel beweisen würde, nämlich daß alle wissenschaftlichen Sätze psychologische Sätze, und alle Wissenschaften Zweige der Psychologie sind. Wir müssen nun diese drei Punkte der Reihe nach durchgehen.

Dabei wollen wir uns zunächst ganz auf den psychologistischen Standpunkt stellen: die Glieder des logischen Zusammenhangs sollen nichts anderes sein als „objektivierte" Daten der Psychologie, und die logischen Beziehungen nichts anderes als die auf diese „objektivierten" Elemente übertragenen, von ihnen ausgesagten psychologischen Relationen, wie sie zwischen den entsprechenden subjektiven Denkerlebnissen bestehen. Trotzdem nun, sage ich, würde daraus nicht folgen, daß die Logik ihren ganzen Inhalt der Psychologie entlehne. Und zwar aus dem einfachen Grunde, weil über alles das, was nun an diesem logischen Zusammenhang die eigentümliche Folge der „Objektivierung" selbst ist, die Psychologie keine Rechenschaft mehr geben kann. Denn gerade wenn man meint, die Objektivität eines Gedankens beruhe darauf, daß man von den zeitlichen und individuellen Umständen seines Gedachtwerdens absehe, und ihn so betrachte, als wäre er von ihnen unabhängig, — gerade dann sollte man nicht verkennen, daß man eben damit beschlossen hat, von vielen psychologischen Eigenschaften und Verhältnissen dieses Gedankens abzusehen, und ihn in vielen Hinsichten nicht unter psychologischen Gesichtspunkten, vielmehr als außerhalb des psychologischen Zusammenhanges stehend zu betrachten. Ueber alles dasjenige nun, was infolge dieses Absehens vom Psychologischen allen „objektivierten" Gedanken gemeinsam eigentümlich ist, kann man doch nicht wieder von der Psychologie selbst Aufklärung verlangen und erwarten — ebensowenig, als es jemandem einfallen wird, alle Sätze der Perspektive (als welche durch das Absehen von der Körperlichkeit gekennzeichnet ist) der Stereometrie, mithin der Wissenschaft von den Körpern, entlehnen zu wollen. Vielmehr ist es auch unter diesen Voraussetzungen klar, daß die Logik eine ganze Reihe, ja vielleicht ein ganzes System von Sätzen enthalten wird, die gar nichts anderes aussagen als das eigentümliche Wesen der Objektivierung selbst, d. h. der Abstraktion vom Psychologischen; und diese können doch gewiß nicht wiederum der Psychologie entlehnt sein. So steht es z. B. gleich mit jenem ersten Prinzip der Logik, das man den Satz der Identität (das *principium identitatis*) zu nennen und nicht sehr glücklich A = A zu schreiben pflegt, das aber einen verständlichen Sinn doch wohl erst gewinnt, wenn man es dahin formuliert, daß inhaltsgleiche Gedanken für die Logik numerisch identisch sind; daß es für sie nicht mehrere Begriffe, Sätze etc. gleicher Bedeutung geben kann; oder eben, daß für die logische Valenz eines Gedankens alle zeitlichen und individuellen Umstände seines Gedachtwerdens gleichgültig sind. Da mithin dieser Satz gerade die Funktion hat, das psychologisch Viele und Verschiedene als ein logisch Einheitliches und Identisches zu setzen, und überhaupt für die Glieder des logischen Zusammenhangs jeden psychologischen Zusammenhang zu negieren und sie so aus ihm herauszuheben, so wäre es absurd, ihn selbst wieder als einen psychologischen Satz bezeichnen und aus der Psychologie herleiten zu wollen. Und wenn es vielleicht schwierig sein möchte, noch einen anderen logischen Satz zu nennen, der — nach den hier zugestandenen Voraussetzungen — ebenso wie dieser vollständig frei von psychologischem Stoffe wäre, so versteht sich doch von selbst, daß alle Sätze, welche auf diesem Satze ruhen, und d. h. eben alle logischen Sätze, zum mindesten gedankliche Momente enthalten müssen, die auf diese antipsychologische Basis sich gründen und daher nicht psychologischen Ursprungs sein können. Gleich der Satz des Widerspruchs (das *principium contradictionis*) z. B., welcher aussagt, daß ein und derselbe Satz nicht sowohl wahr als falsch sein kann, mag wohl zu dem psychologischen Satze in Korrelation stehen, demzufolge ein und derselbe Mensch nicht zu ein und derselben Zeit ein und denselben Satz für wahr und auch für falsch halten kann. Allein indem er, wie seine Fassung zeigt, die Einschränkung auf Ein Individuum und Einen Zeitpunkt abstreift, zieht er eben die Konsequenz aus jenem im Satze der Identität ausgesprochenen eigentümlichen Wesen der Objektivierung; dieses *Plus* aber, das er dem korrelaten psychologischen Satze gegenüber enthält, kann auch der Psychologist nicht auf eine psychologische Quelle zurückführen wollen. Und leicht ist einzusehen, daß ähnliche Verhältnisse wie in dem zuletzt besprochenen Falle sich auch an allen anderen logischen Sätzen wiederholen, nur daß die Differenz gegen die korrelaten psychologischen Sätze in den verschiedenen Einzelfällen von sehr verschiedener Tragweite sein mag.

Wir haben hier von einer Korrelation logischer und psychologischer Sätze gesprochen. Der Psychologismus begnügt sich damit nicht, und statuiert vielmehr eine Derivation der ersteren von den letzteren. Denn ihm steht es fest, daß die logischen Beziehungen, die in jenen ausgesagt werden, nichts anderes sind als die psychologischen Beziehungen, von welchen diese handeln, nur übertragen von den subjektiven auf die „objektivierten" Gedanken: der „Sprachgebrauch" allein sollte es ja verhindern, die logischen Beziehungen geradezu von den subjektiven Denkvorgängen auszusagen. Dies alles haben wir bisher zugestanden; jetzt dagegen muß diese Ansicht selbst geprüft werden. Und da behaupten wir denn, daß diese Meinung durchaus auf einer Verwechslung von Aussagen auf Grund eines Erlebnisses mit Aussagen über dieses Erlebnis beruht, und daß in Wahrheit die logischen Beziehungen von den „korrelaten" psychologischen durchaus verschieden sind. Uns nämlich stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar. Die logischen Sätze sagen Beziehungen zwischen objektiven Gedanken (z. B. den Widerspruch zweier Sätze) aus auf Grund von Beziehungserlebnissen, oder, wie wir ja nach längst gewonnenen Ergebnissen (§ 27) bestimmter sagen können, auf Grund von Relationsgefühlen. Diese Beziehungserlebnisse (Relationsgefühle) können natürlich selbst wieder zum Gegenstande von Aussagen gemacht werden, und diese Aussagen werden psychologische

Sätze darstellen. Allein diese psychologischen Sätze sind nun ganz andere Sätze als die ursprünglich gegebenen logischen Sätze. Es sei z. B. gegeben der logische Satz: *die Sätze A und B widersprechen einander.* Dann kann der korrelate psychologische Satz nur lauten: *in jedem Menschen wird der Versuch, A und B zugleich für wahr zu halten, von einem Widerspruchserlebnis begleitet.* Und uns wenigstens scheint es, wie wir gleichfalls schon früher einmal (§ 27. 1) angedeutet haben, evident, daß diese beiden Sätze ganz verschiedene Sätze sind; nämlich ebenso evident, wie daß die in beiden Sätzen ausgesagten Beziehungen ganz verschiedene Beziehungen sind; und zwar verschiedene Beziehungen sowohl nach der Beziehungsart als auch nach den Beziehungsgliedern. Denn der logische Satz sagt eine Beziehung des Widersprechens aus von zwei Gliedern (den Sätzen A und B), der psychologische Satz aber eine Beziehung der Gleichzeitigkeit zwischen drei Gliedern (dem Widerspruchsgefühl, dem Fürwahrhaltenwollen des Satzes A und dem des Satzes B). Will man dieses Verhältnis sich noch mehr verdeutlichen, so mag es zweckmäßig sein, auf die seinerzeit (§ 27) von uns verwendete Symbolisierungsweise zurückzugreifen, der zufolge wir die Relationen mit r, die Relationsgefühle mit ρ bezeichneten. Abstrahieren wir nun auch völlig von der Verschiedenheit objektiver und subjektiver Gedanken, d. h. von dem Unterschiede, der zwischen den Sätzen A und B einerseits, dem Fürwahrhaltenwollen dieser Sätze andererseits doch unleugbar besteht, und unterscheiden nur die verschiedenen Relationen und Relationsgefühle als r_1, r_2 und ρ_1, ρ_2, so müssen wir doch die in dem logischen Satze ausgesagte Beziehung durch r_1 (A B), die in dem korrelaten psychologischen Satze ausgesagte dagegen durch r_2 (A B ρ_1) wiedergeben. Natürlich hilft es auch gar nichts, von den ausgesagten Relationen auf die diese Aussage fundierenden Relationsgefühle zurückzugehen; denn auch dann bliebe der psychische Komplex ρ_1 (A B) von dem anderen ρ_2 (A B ρ_1) charakteristisch und unaufheblich verschieden, da ja selbstverständlicherweise das Relationsgefühl, auf Grund dessen die Gleichzeitigkeit von A, B und ρ_1 ausgesagt wird, von jenem, das die Aussage: *A und B widersprechen einander,* fundiert, gänzlich unterschieden ist. Allein hiezu kommt nun noch, daß in Wahrheit ja doch auch die „objektivierten" Gedanken von den subjektiven Denkvorgängen getrennt werden müssen. Eigentlich müssen deshalb die beiden Relationen: r_1 (A_1 B_1) und r_2 (A_2 B_2 ρ_1), die beiden Relationsgefühle: ρ_1 (A_1 B_1) und ρ_2 (A_2 B_2 ρ_1) geschrieben werden. Wenn es sich indes hier um zwei Sätze handelt, die von ganz anderen Gliedern ganz andere Beziehungen aussagen, so ist es klar, daß keineswegs, wie der Psychologismus wollte, nur der „Sprachgebrauch" es verbietet, die (logischen) Beziehungen der einen Art von den Gliedern der (psychologischen) Beziehungen der anderen Art auszusagen; sondern dies ist einfach deshalb unzulässig, weil das jene Beziehungen fundierende Relationsgefühl (ρ_1) die Glieder dieser Beziehungen (A_2 B_2) überhaupt nie charakterisiert, sondern nur mit ihnen zusammen durch ein von ihm ganz verschiedenes Relationsgefühl (ρ_2) charakterisiert wird [1]). Sind jedoch so beide Sätze nach ihren Gegenständen und nach ihrem Inhalt voneinander verschieden, wie kann dann der Umstand, daß der eine von ihnen — nämlich jener über r_2 (A_2 B_2 ρ_1) — ein psychologischer Satz ist, die Behauptung begründen, daß auch dem anderen — nämlich dem über r_1 (A_1 B_1) — diese Eigenschaft zugesprochen werden müsse? Wir können uns aber diesen Sachverhalt auch noch auf eine andere und allgemeinere Art näher bringen. Wie nämlich schon öfter angedeutet wurde, ist das Verhältnis des logischen Satzes zu dem korrelaten psychologischen einfach dasjenige, das überhaupt zwischen Aussagen „auf Grund" eines Erlebnisses und Aussagen „über" dieses Erlebnis besteht. Und zwar haben wir ja dieses Verhältnis, insofern es sich dabei speziell um Gefühlserlebnisse handelt, an jener Stelle (§ 39. 3) schon flüchtig kennen gelernt, an der wir von den verschiedenen Arten der Charakterisierung handelten. Wir sahen da zunächst: ein Gefühl — mithin auch ein Relationsgefühl — kann Vorstellungen einmal so charakterisieren, daß es an ihnen, oder an den aus ihnen bestehenden Komplexen, eine Eigenschaft bestimmt, eine Aussage über sie ermöglicht; das ist die Aussage „auf Grund" des Gefühls, und in diesem Fall sprachen wir (abgesehen von den besonderen Fällen der Endopathie und Adjektion) von determinierender Charakterisierung. Die Charakterisierung kann indes auch so beschaffen sein, daß das Gefühl nur als solches zum Bewußtsein kommt, bloß eine Aussage über sich selbst veranlaßt; das ist die Aussage „über" das Gefühl, und hier sprachen wir von konkomitierender Charakterisierung. So wenig nun determinierende und konkomitierende Charakterisierung zusammenfallen, so wenig sind Aussagen auf Grund eines Gefühls und Aussagen über dieses Gefühl dasselbe. Das einzige, was man zwischen beiden anerkennen kann, ist eine gewisse Korrelation. Allein welcher Art ist diese? Kann man sie etwa näher dahin bestimmen, daß die Aussagen „auf Grund" von den Aussagen „über", somit die determinierende von der konkomitierenden Charakterisierung abgeleitet werden könnte? Da sahen wir denn weiter (§ 39. 5), daß der Sachverhalt demjenigen gerade entgegengesetzt ist, den die Bejahung dieser Frage in ihrem einzig verständlichen Sinne voraussetzen müßte. Logisch „ableitbar" nämlich sind Erlebnisse verschiedener Art und Aussagen disparaten Inhalts voneinander überhaupt nicht; genetisch „abgeleitet" dagegen kann nur die Konkomitanz aus der Determinierung, demnach auch nur die Aussage „über" aus der Aussage „auf Grund" werden. Denn psychogonische Spekulationen wollen wir uns ja versagen (§ 37. 3), und von genetischen Verhältnissen nur insoweit reden, als sie der Beobachtung zugänglich sind (§ 37. 6). In diesem Sinne aber, fanden wir, sei kein Zweifel, daß die objektivierende Funktion der Gefühle vor ihrer subjektivierenden stets vorhergehe; denn

[1]) Darüber, in welchem — nicht ganz strengen — Sinne überhaupt von der Charakterisierung Eines Gefühls durch ein anderes gesprochen werden kann, vgl. vorderhand § 39. 4.

nur die merkwürdige, schon öfter (§ 21. 9 und 17, § 35. 4) von uns erwähnte Erscheinung der Reflexion, oder doch zum mindesten eine mit dieser Erscheinung einigermaßen verwandte Art der Aufmerksamkeit, verwandle jene in diese. Daran, daß alle Aussagen „auf Grund" von Aussagen „über" abgeleitet wären, fehlt deshalb so viel, daß man vielmehr behaupten darf, jede Aussage „über" setze eine solche „auf Grund" voraus; denn nur, indem auf diese letztere reflektiert oder doch in ähnlicher Weise geachtet wird, kann der Anlaß zu jener ersteren geschaffen werden. Dies alles nun findet auf unseren Fall seine Anwendung. Daß logische Sätze „auf Grund" von Relationsgefühlen und psychologische Sätze „über" dieselben verschiedene Inhalte haben und nur in einem Verhältnis der Korrelation zueinander stehen, ist oben schon gezeigt worden. Allein auch diese Korrelation kann nun in keiner Weise als eine „Ableitung" oder „Entlehnung" der logischen Sätze aus der Psychologie gedeutet werden. Denn die Behauptung, daß die logischen Beziehungserlebnisse (z. B. das Widerspruchsgefühl) als solche, somit als Daten der Psychologie, früher ins Bewußtsein fielen denn als Grundlagen der logischen Verhältnisse (z. B. des Widerspruchs) — diese Behauptung würde aller Erfahrung ins Gesicht schlagen, mag man nun das „früher" auf die individuelle oder auf die generelle Entwickelung beziehen. Es ist ja z. B. bekannt, wie ungemein früh die Kinder gegen Widerspruch empfindlich werden: mit der Ungerechtigkeit zusammen (die übrigens wohl hauptsächlich gleichfalls als Widerspruch gegen die festgesetzte Norm, das gegebene Wort etc. verstanden wird) gehört er wohl zu den allerersten Abstraktionen des Kindesalters. Ein Knirps kann noch kaum ordentlich reden, und wirft schon mit Ausdrücken wie „Du hast doch gesagt" um sich, mit denen er wirkliche oder vermeintliche Widersprüche aufdeckt. Und verlangt man nach der phylogenetischen Parallele, so werfe man einen Blick in die Verse des PARMENIDES. Wollte man dagegen zu jenem Kind oder diesem Denker von Widerspruchsgefühlen reden, so würden sie ohne Zweifel verständnislos den Redenden anglotzen. Auch hier entstehen vielmehr offenbar die Aussagen „über" die logischen Relationsgefühle erst durch Reflexion auf diejenigen „auf Grund" solcher Gefühle, folglich die konkomitierende durch Reflexion auf die determinierende Charakterisierungsart. Allein jene Aussagen sind psychologische, diese logische Sätze. Wollte man daher durchaus darauf bestehen, das Korrelationsverhältnis zwischen diesen beiden Satzarten in ein Derivationsverhältnis umzusetzen, so könnte man höchstens sagen, daß die Psychologie diesen Teil ihrer Sätze der Logik „entlehne". Indes, noch Eines muß hier bemerkt werden. Das Verhältnis von Aussagen „über" und „auf Grund" beschränkt sich ja nicht auf solche Fälle, in denen es sich um ein Gefühlserlebnis handelt. Und vielleicht geben jene anderen Fälle, in denen an die Stelle des Gefühls eine Vorstellung tritt, ein noch stärkeres Argument für unsere Position ab. Man setze z. B., ein Forschungsreisender hätte im Innern Afrikas ein hohes, schneebedecktes Gebirge erblickt, und darauf in seinen Reisebericht geschrieben: in jener Gegend befinden sich Schneeberge. Dieser Satz ist eine Aussage „auf Grund" jenes Erlebnisses. Dagegen die Aussage „über" dieses Erlebnis würde etwa lauten: der Forschungsreisende X. Y. hat an einem bestimmten Tage die Wahrnehmung „Schneeberge" gehabt. Nun ist dieses ohne Zweifel ein psychologischer Satz. Allein wird irgend jemand deswegen sagen, jener erste sei gleichfalls ein psychologischer Satz? Vielmehr sind alle Menschen darüber einig, daß es ein geographischer Satz ist. Auch wird ihnen nicht zweifelhaft sein, daß dieser geographische Satz in zeitlicher Beziehung jenem korrelaten psychologischen Satze unter normalen Umständen vorhergegangen, und daß dieser durch Reflexion auf jenen zuerst entstanden sein wird. Nach den konsequenten Grundsätzen des Psychologismus dagegen müßte man vielmehr sagen, da jener sogenannte geographische Satz nur auf Grund eines Wahrnehmungserlebnisses ausgesagt werde, welches an sich ein psychologisches Datum und Gegenstand eines korrelaten psychologischen Satzes sei, so sei er von diesem letzteren „abgeleitet" und in Wahrheit der Psychologie „entlehnt", und da die Verhältnisse hinsichtlich aller „geographischen" Sätze prinzipiell ganz ebenso lägen, so sei in Wahrheit die sogenannte Geographie nichts anderes als ein „Teil" oder „Zweig" der Psychologie!

Damit sind wir zu dem dritten Punkte gelangt, den wir ausführen wollten. Auf alles bisher Ausgeführte nämlich könnte der Psychologismus etwa immer noch erwidern, wenn auch die logischen Sätze den korrelaten psychologischen zeitlich vorangehen und deshalb ihnen gegenüber das „für uns Frühere" (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) darstellen mögen, so seien doch diese letzteren, da sie „über" jene Erlebnisse handelten, „auf Grund" deren allein jene ersteren ausgesagt werden könnten, das „an sich Frühere" (πρότερον φύσει), und in diesem Sinne könne die psychologistische Deutung der Korrelation als Derivation aufrecht erhalten werden. Wir wollen nun auf diese Einwendung eine ganz allgemeine Antwort erteilen. Es ist nämlich doch gar nichts der Logik Eigentümliches, daß sowohl die Glieder als auch die Beziehungen des von ihr hergestellten Ordnungszusammenhangs „auf Grund" von Bewußtseinstatsachen ausgesagt werden, die auch zu Sätzen „über" sie selbst den Anlaß geben und so zu psychologischen Daten werden können. Vielmehr ist es ja ganz selbstverständlich, daß alle wissenschaftlichen Sätze ohne Ausnahme sowohl hinsichtlich der Tatsachen, welche ihre Subjekte, als auch hinsichtlich der Ordnungsbeziehungen, die ihre Prädikate ausmachen (§ 5. 4), korrelate Bewußtseinstatsachen voraussetzen, in denen wir jene Tatsachen und Ordnungsbeziehungen (rezeptiv oder reaktiv) „erfahren"; denn ohne solche Erfahrungen könnten wir von jenen Tatsachen nichts wissen und das Wesen dieser Beziehungen nicht verstehen. Diese Einsicht ist auch ganz unabhängig von der Antwort, die der Einzelne auf die Frage zu geben geneigt sein mag, wie sich diese Erfahrungen zu jenen Tatsachen und Beziehungen ontologisch verhalten mögen; denn

mögen diese letzteren an sich noch so objektiv und von ihrem Erfahrenwerden unabhängig sein: von uns können sie doch jedenfalls nur in Bewußtseinserlebnissen erfaßt werden — mögen sie nun diese erzeugen, von ihnen erzeugt werden oder mit ihnen überhaupt zusammenfallen. „Ueber" jedes solche Bewußtseinserlebnis sind nun natürlich wieder psychologische Sätze möglich, die somit zu jenen Sätzen anderer Wissenschaften, welche „auf Grund" derselben Bewußtseinserlebnisse ausgesagt werden, Korrelate darstellen. Sollte also dieses Verhältnis genügen, um den psychologischen Satz als den „an sich früheren", und jene anderen Sätze als „aus der Psychologie entlehnt" zu erweisen, dann müßte man diese Behauptung auf sämtliche wissenschaftliche Sätze überhaupt ausdehnen und schlechthin alle Wissenschaften als Teile oder Zweige der Psychologie betrachten. In der Tat lassen sich z. B. alle Argumente, die wir früher dem logischen Psychologisten in den Mund legen mußten, ganz ebensogut auch zum Erweis der These verwenden, daß die Physik ein Teil der Psychologie sei. Allerdings, müßte man dann sagen, seien die sogenannten physikalischen Beziehungen, z. B. das räumliche Nebeneinander, von den psychologischen verschieden, und dies möge allerdings dafür sprechen, daß beiden verschiedenartige Beziehungserlebnisse zu Grunde liegen. Dies ändere aber nichts daran, daß. doch beide subjektive Erlebnisse seien, wie denn z. B. jenes eigentümliche Erlebnis des Nebeneinander, das bei der gleichzeitigen Wahrnehmung gewisser „Gegenstände" auftrete, gewiß nicht weniger subjektiv sei als das Erlebnis des Nacheinander, das die Folge mehrerer Vorstellungen begleite, oder als jene Wahrnehmungen selbst. Wenn ferner die Physik physikalische Beziehungen auch zwischen solchen Wahrnehmungen anerkenne, die gar nicht in Einem Bewußtsein zusammentreffen, wenn sie z. B. von einer räumlichen Entfernung zwischen zwei Körpern spreche, die von verschiedenen Beobachtern wahrgenommen wurden, so erkläre sich dies einfach daraus, daß eben beide Wahrnehmungen schließlich in dem Bewußtsein des aussagenden Physikers zusammengetroffen seien. Denn jene Körper seien nur insoferne „nebeneinander", als der Physiker jene beide Wahrnehmungen wiederholt oder doch reproduziert, somit jedenfalls beide Körper als nebeneinander befindlich vorgestellt, ein Erlebnis des Nebeneinander in Bezug auf sie gehabt habe. Ebenso leuchte ein, mit welchem Recht man jeden dieser Körper auch dann als eine identische Einheit auffasse, wenn er von mehreren Individuen wahrgenommen worden sei. Da nämlich gar nicht die isolierten Wahrnehmungen in jenen Individuen „nebeneinander" seien, sondern erst die entsprechenden Vorstellungen des Physikers, so käme die Zahl jener Wahrnehmungen gar nicht in Betracht; denn in dem Bewußtsein des Physikers, in welchem allein das Erlebnis des Nebeneinander stattfinde, sei jede von jenen Vorstellungen nur einmal vertreten. Im übrigen sei es freilich richtig, daß wir die Gewohnheit hätten, unsere Wahrnehmungen nach ihrem physikalischen Gehalt zu objektivieren, d. h. sie, insofern sie durch „physikalische" Beziehungserlebnisse verknüpft

sind, so zu betrachten, als ob sie etwas von ihrem Wahrgenommenwerden Unabhängiges wären; und dies geschehe in der Tat ohne Schaden, da ja für das Urteil des Physikers über jene physikalischen Beziehungen allein seine Beziehungserlebnisse bei der Wiederholung resp. Reproduktion der fremden und eigenen früheren Wahrnehmungen in Betracht kämen, und gar nicht die Frage, zu welchen Zeitpunkten und von welchen Individuen jene Gegenstände etwa sonst noch wahrgenommen wurden. Nur auf diese Gewohnheit der Objektivierung aber stütze sich der Sprachgebrauch, wenn er es verbiete, die physikalischen Beziehungen (z. B. das Nebeneinander) von den subjektiven Wahrnehmungsvorgängen selbst auszusagen, ihre Anwendbarkeit vielmehr auf deren Objektivierungen (die sogenannten Wahrnehmungsgegenstände) einschränke. Dadurch dürfe man sich indes darüber nicht täuschen lassen, daß alle jene Aussagen physikalischer Beziehungen von objektivierten Wahrnehmungen doch nur einen Sinn haben, insofern mit den entsprechenden subjektiven Wahrnehmungserlebnissen die korrelaten Beziehungserlebnisse in der Tat verknüpft seien. Die Aussage z. B., zwei Körper seien nebeneinander, habe allein die Bedeutung, daß bei der gleichzeitigen Wahrnehmung oder doch Vorstellung derselben ein Erlebnis des Nebeneinander vorkomme, während, wenn es solche Erlebnisse überhaupt nicht gäbe, jene Aussage vollkommen sinnlos und unverständlich wäre. Hieraus gehe jedoch hervor, daß alles, was die Physik formell über physikalische Beziehungen objektiver Wahrnehmungsgegenstände aussage, materiell doch auf den Lehren der Psychologie beruhe, nämlich auf ihren Sätzen über jene Beziehungserlebnisse, welche die jenen „objektiven Wahrnehmungsgegenständen" entsprechenden subjektiven Wahrnehmungsvorgänge miteinander verknüpfen. Damit aber sei dargetan, daß die Physik hinsichtlich ihres ganzen Inhalts wirklich ein Zweig der Psychologie sei.

Es zeigt sich somit, daß das Prinzip des logischen Psychologismus zu einer Konsequenz führt, die den axiomatischen Voraussetzungen jeder Wissenschaftslehre widerspricht. Dann muß jedoch auch jede Wissenschaftslehre, welche an diesen Voraussetzungen, nämlich an der Unterscheidung mehrerer Wissenschaften, festhalten will, den logischen Psychologismus unbedingt und endgültig ablehnen.

4) Den Psychologismus findet man z. B. bei J. St. Mill vertreten, bei dem es unter anderem heißt [1]): Die Logik „ist nicht eine von der Psychologie unterschiedene und ihr beigeordnete Wissenschaft. Soweit sie überhaupt eine Wissenschaft [und nicht vielmehr eine Kunstlehre] ist, ist sie ein Teil oder Zweig der Psychologie, von der sie sich einerseits wie der Teil vom Ganzen, andererseits wie eine Kunstlehre von einer Wissenschaft unterscheidet. Ihre theoretischen Grundlagen sind durchaus der Psychologie entlehnt." Ebenso nennt neuerdings Lipps [2]) die Logik eine „Sonderdisziplin der Psychologie"; denn „die Logik ist eine psychologische Disziplin, so

[1]) Exam. S. 445. [2]) Logik S. 1 f.

gewiß das Erkennen nur in der Psyche vorkommt, und das Denken, das sich in ihm vollendet, ein psychisches Geschehen ist“ [1]). Andererseits findet man die Ansicht, die ich für richtig halte, schon bei HERBART klar und scharf formuliert. Da heißt es [2]): Man muß „eine Sonderung machen zwischen Begriffen in logischer und in psychologischer Bedeutung. Jedes Gedachte, bloß seiner Qualität nach betrachtet, ist im logischen Sinne ein Begriff [resp. Satz, Beweis etc., müßte man hinzusetzen]. Dabei . . . . kommt nichts an auf das denkende Subjekt, einem solchen kann man nur im psychologischen Sinne Begriffe zueignen, während außerdem der Begriff des Menschen, des Triangels u. s. w. niemandem eigentümlich gehört. Ueberhaupt ist in logischer Bedeutung jeder Begriff nur einmal vorhanden; welches nicht sein könnte, wenn die Anzahl der Begriffe zunähme mit der Anzahl der dieselben vorstellenden Subjekte, oder gar mit der Anzahl der verschiedenen Akte des Denkens, wodurch, psychologisch betrachtet, ein Begriff erzeugt und hervorgerufen wird . . . . Die Begriffe sind etwas völlig Unzeitliches; welches von ihnen in allen ihren logischen Verhältnissen wahr ist, daher auch die aus ihnen gebildeten wissenschaftlichen Sätze und Schlüsse für die Alten so wie für uns — und am Himmel wie auf Erden — wahr sind und bleiben. Aber die Begriffe in diesem Sinne, in welchem sie ein gemeinschaftliches Wissen für alle Menschen und Zeiten darbieten, sind gar nichts Psychologisches . . . . In psychologischer Hinsicht ist ein Begriff diejenige Vorstellung [?], welche den Begriff in logischer Bedeutung zu ihrem Vorgestellten hat; oder, durch welche der letztere (das Vorzustellende) wirklich vorgestellt wird. So genommen, hat nun allerdings Jeder seine Begriffe für sich; ARCHIMEDES untersuchte seinen eigenen Begriff vom Kreise, und NEWTON gleichfalls den seinigen, es waren dies zwei Begriffe im psychologischen Sinne, wiewohl in logischer Hinsicht nur ein einziger für alle Mathematiker“. Und ebenso an einer anderen Stelle [3]): „In der Logik ist es notwendig, alles Psychologische zu ignorieren, weil hier lediglich diejenigen Formen der möglichen Verknüpfung des Gedachten sollen nachgewiesen werden, welche das Gedachte selbst nach seiner Beschaffenheit

[1]) Weniger bedenklich ist es an und für sich, wenn STÖHR (Log. S. I u. V) erklärt, die Logik lasse sich auch als „beschreibend psychologische Lehre vom Denken auffassen“, und in einer solchen „psychologisierenden Darstellung“ werde dann „die sogenannte Logik . . . eigentlich zu einem ausgewählten Teile der introspektiven Psychologie“. Es fragt sich dann nur, ob es zweckmäßig ist, „auch“ die Psychologie des Denkens *Logik* zu nennen? Wohl ebensowenig, als es zweckmäßig wäre, „auch“ die Psychologie des Rechnens *Arithmetik* zu nennen. Doch zeigt gerade die zum großen Teil sehr scharfsinnige Durchführung des „psychologisierenden Standpunktes“ bei STÖHR, daß jene Benennung nicht nur unzweckmäßig, sondern auch geradezu gefährlich ist. Denn dem genannten Forscher werden in seiner „psychologisierenden Darstellung“ sehr viele logische Möglichkeiten zu psychologischen Wirklichkeiten. Weil z. B. ein Satz im Plural logisch als die „Kontraktion“ vieler Sätze im Singular aufgefaßt werden kann, hält er auch psychologisch jeden Pluralsatz für ein „Bündel“ von Singularsätzen (S. 79), das heißt, statt die Logik zu „psychologisieren“, „logisiert“ er schließlich die Psychologie. [2]) Psych. als Wiss. § 120 (WW. VI, S. 160 f.). [3]) Lehrb. zur Einleitg. i. d. Phil. § 34 f. (WW. I, S. 77 f.).

zuläßt. Die erste Folge aus diesen Erklärungen ist der Satz, daß nicht zwei Begriffe vollkommen gleich sein können, sondern jeder gleichsam [?] nur in einem einzigen Exemplare vorhanden ist. Denn zwei gleiche Begriffe würden sich in Hinsicht dessen, was durch sie gedacht wird, nicht unterscheiden; sie würden sich also als Begriffe überhaupt nicht unterscheiden. Dagegen kann das Denken eines und desselben Begriffes vielmal wiederholt, bei sehr verschiedenen Gelegenheiten erzeugt und hervorgerufen, von unzähligen Vernunftwesen vorgenommen werden, ohne daß der Begriff hierdurch vervielfältigt würde.“ Dabei ist sehr bemerkenswert, daß HERBART der Gedanke durchaus fern liegt, die objektiven Gedanken als für sich bestehende Wesenheiten aufzufassen. Denn unmittelbar nach den zuletzt angeführten Worten warnt er ebenso nachdrücklich davor, die „Begriffe“ als „reale Gegenstände“, wie davor, sie als „wirkliche Akte des Denkens“ zu betrachten. Wie er sich vielmehr ihr Verhältnis zu diesen letzteren denkt, haben wir oben schon gehört; doch mag die Stelle [1]) in ausführlicherer Fassung noch einmal hier stehen: „Unsere sämtlichen Gedanken lassen sich von zwei Seiten betrachten, teils als Tätigkeiten unseres Geistes, teils in Hinsicht dessen, was durch sie gedacht wird. In letzterer Beziehung heißen sie Begriffe, welches Wort, indem es das Begriffene bezeichnet, zu abstrahieren gebietet von der Art und Weise, wie wir den Gedanken empfangen, produzieren oder reproduzieren mögen.“ Wenn also HERBART auch vielleicht nicht völlig von jeder ontologischen Ausdeutung des Tatbestandes absieht, so hat er doch jedenfalls das relativ beste Teil erwählt, indem er vor der besonderen ontologischen Untersuchung nur für jene harmloseste Interpretation sich einsetzt, die wir als die „Zweiseitentheorie“ bezeichnen können. Aehnliches ist von den Ausführungen HAMILTONS [2]) zu rühmen, wenn man sich damit abfindet, daß er, was wir als *Gedanken* bezeichnen, im Gegensatze zu den (äußeren) Gegenständen dieses Gedankens in wenig glücklicher Terminologie die *Form des Denkens* nennt. Dies vorausgesetzt, sind seine Darlegungen fast durchaus zu billigen: „Die Form des Denkens kann von zwei Seiten, oder in doppelter Hinsicht betrachtet werden. Sie hat eine Beziehung . . . zu ihrem Subjekt und zu ihrem Objekt, und kann daher entweder in der einen oder in der anderen dieser Beziehungen ins Auge gefaßt werden. Insofern die Form des Denkens in Beziehung zu dem denkenden Geiste betrachtet wird . . ., wird sie als eine Handlung, Tätigkeit oder Kraftäußerung (*an act or operation or energy*) betrachtet, und in dieser Beziehung gehört sie in die phänomenale Psychologie. Sofern sie dagegen in Beziehung zu demjenigen betrachtet wird, woran gedacht wird (*what thought is about*), wird sie als Erzeugnis einer solchen Tätigkeit betrachtet, und in dieser Beziehung gehört sie in die Logik. Somit handelt die phänomenale Psychologie von Gedanken (*thought proper*) als Begreifen, Urteilen und Schließen; die Logik . . . handelt von Gedanken als Begriffen, Urteilen und Schlüssen.“ In demselben Sinne endlich sagt

[1]) Lehrb. z. Einltg. in d. Phil. § 34 f. (WW. I, S. 77 f.). [2]) Lectures III, S. 73 f.

neuerdings COHEN [1]) — und hier beachte man auch die Deutung des *principium identitatis* —: „A ist A, und bleibt A, so oft es auch gedacht wird. So oft es gedacht wird, so oft wird es vielmehr vorgestellt, gedacht wird es nur als die eine Identität. Seine Wiederholungen sind psychische Vorgänge; sein logischer Inhalt verharrt in Identität."

In den letzten Jahren hat, angeregt namentlich durch den ersten Band von HUSSERLS „Logischen Untersuchungen" eine große Diskussion über das Verhältnis von Logik und Psychologie stattgefunden, die jedoch meines Erachtens wenig Brauchbares zu Tage gefördert hat. Auf der Einen Seite ist der psychologistische Standpunkt ohne Not dadurch kompromittiert worden, daß die Versuche, jene psychologischen Gesetze zu formulieren, welche den logischen Sätzen korrelat sind, größtenteils höchst unglücklich ausgefallen sind, wovon uns noch gelegentlich Beispiele vorkommen werden. Auf der anderen Seite haben die Antipsychologisten, hierdurch verleitet, es unternommen, jene Korrelation selbst in Zweifel zu ziehen, während es doch selbstverständlich sein sollte, daß „über" jene Bewußtseinstatsachen, „auf Grund" deren die logischen Sätze ausgesagt werden, ebensowohl wie über alle anderen, psychologische Sätze möglich sind. Man hat ferner auf dieser Seite die Frage nach dem Verhältnis von Logik und Psychologie verquickt mit der anderen nach der Allgemeinheit und Notwendigkeit (dem apriorischen oder empirischen Ursprung, der absoluten oder relativen Geltung) der logischen Sätze. Hierin war ja schon KANT vorangegangen, der die beiden so verschiedenen Fragen in dem Einen Ausspruche [2]) glaubte entscheiden zu können: Die reine Logik hat „keine empirische Prinzipien, mithin schöpft sie nicht (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrierte Doktrin, und Alles muß in ihr *a priori* gewiß sein." Und doch scheint es von vornherein klar, daß die Form der Objektivität den logischen Sätzen keine andere als eine gleichfalls formale Allgemeinheit und Notwendigkeit sichern, unmöglich dagegen über die materielle Tragweite unserer Erkenntnis etwas feststellen kann. Endlich hat man die antipsychologistische Unterscheidung von objektiven und subjektiven Gedanken und die aus ihr fließende Trennung von Logik und Psychologie identifiziert mit dem Bekenntnis zu einer solchen ontologisch-metaphysischen Ausdeutung dieses Verhältnisses, welche — mehr oder weniger klar und bestimmt — dem Gedachten ein vom Denken unabhängiges Sein zuschreibt, mag man es auch vielleicht vorziehen, dieses Sein statt als ein „reales", vielmehr als ein „ideales" zu bezeichnen: welches alles nicht anders ist, als ob man die Unabhängigkeit der Physik von der Psychologie mit der Wahrheit des transcendenten Realismus wollte stehen und fallen lassen. Diese Bedenken richten sich auch gegen HUSSERL selbst, in dessen Ausführungen man, wie vor allem den zweiten [3]) so doch auch den ersten [4]) und dritten [5]) der

[1]) Log. S. 79 f. [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 58). [3]) Log. Unterss. I, S. 60 ff., 70 u. 123 ff. [4]) Ibid. S. 81 ff. [5]) Ibid. S. 170 ff.

erwähnten Fehler nicht verkennen kann. Trotzdem sei bereitwillig anerkannt, daß dieser Autor, wie er auch den Verfasser des vorliegenden Buches vielfach angeregt hat, so auch sachlich doch schließlich zu jener wichtigen Einsicht gelangt ist, die wir hier in seiner Formulierung folgen lassen, und die wir uns nicht nur vollinhaltlich aneignen können, sondern die wir auch an einer späteren Stelle unserer Untersuchungen in erweiterter Gestalt als eine für die Weltanschauungslehre grundlegende erkennen werden [1]): „Es ist in aller Erkenntnis und speziell in aller Wissenschaft der fundamentale Unterschied zwischen dreierlei Zusammenhängen zu beachten: a) der Zusammenhang der Erkenntniserlebnisse, in welchen sich die Wissenschaft subjektiv realisiert, also der psychologische Zusammenhang der Vorstellungen, Urteile, Einsichten, Vermutungen, Fragen u. s. w., in denen sich das Forschen vollzieht, oder in welchen die längst entdeckte Theorie einsichtig durchdacht wird. b) Der Zusammenhang der in der Wissenschaft erforschten und theoretisch erkannten Sachen, die als solche das Gebiet dieser Wissenschaft ausmachen. c) Der logische Zusammenhang, d. h. der spezifische Zusammenhang der theoretischen Ideen, welcher die Einheit der Wahrheiten einer wissenschaftlichen Disziplin, spezieller einer wissenschaftlichen Theorie, eines Beweises oder Schlusses konstituiert; bezw. auch die Einheit der Begriffe im wahren Satze, der einfachen Wahrheiten in Wahrheitszusammenhängen u. dgl. Im Falle der Physik z. B. unterscheiden wir den Zusammenhang der psychischen Erlebnisse des physikalisch Denkenden von der physischen Natur, die von ihm erkannt wird, und beide wieder von dem idealen Zusammenhang der Wahrheiten in der physikalischen Theorie, also in der Einheit der analytischen Mechanik, der theoretischen Optik u. dgl."

5) Es gibt endlich noch einen Weg, auf dem man versucht hat, zu einem Unterscheidungsmerkmal zu gelangen, das die Logik von der Psychologie absondern könnte: jene sollte sich zu dieser verhalten wie eine normative zu der entsprechenden theoretischen Disziplin, und speziell wie eine Kunstlehre zur korrelaten Wissenschaft. Diese Ansicht ist uns ja schon oben bei J. ST. MILL begegnet. Sie teilt z. B. auch SIGWART, wenn er [2]) „die logische Betrachtung im Unterschied von der psychologischen .. einzig und allein auf dem Bewußtsein des Zweckes" der Wahrheitserkenntnis „ruhen" läßt. Und ebenso sagt auch WUNDT [3]): „Während die Psychologie uns lehrt, wie sich der Verlauf unserer Gedanken wirklich vollzieht, will die Logik feststellen, wie sich derselbe vollziehen soll, damit er zu richtigen Erkenntnissen führe . . . Hiernach ist sie eine normative Wissenschaft, ähnlich der Ethik." Im übrigen ist diese Lehre ihrem Grundgedanken nach nicht neu. Denn schon WILHELM V. OCCAM sagt [4]): „Logik, Rhetorik und Grammatik sind in Wahrheit praktische, und nicht theoretische Wissenschaften (*notitiae practicae et non speculativae*), weil sie dem Verstande für

[1]) Log. Unterss. I, S. 178 f. [2]) Log. I, S. 157 Anm.; vgl. ibid. S. 9. [3]) Log. I, S. 1. [4]) Prantl III, S. 331, Anm. 741.

jene seiner Tätigkeiten Anweisungen geben, welche durch Vermittlung des Willens in seiner Macht sind"; ja schon vor ihm hatte GRATIADEI VON ASCOLI [1]) die Logik zu den „praktischen Wissenschaften" (*scientiae practicae*) gerechnet, und sie näher der „Kunstlehre des Vernunftgebrauches" (*ars rationalis*) untergeordnet. Auch fehlt es dieser Meinung nicht an einigen Stützen. Zunächst werden wir gleich darauf zurückkommen müssen, daß es in der Tat logische Sätze geben kann — sie gehören der sogenannten Methodenlehre an —, welche wirklich nur technische Regeln zur Erreichung eines gegebenen Zweckes (hier der Erkenntnis der Wahrheit) enthalten, und daher dem entsprechen, was man von den Sätzen einer Kunstlehre erwartet. Sodann läßt sich nicht verkennen, daß, wie gleichfalls bald näher auszuführen sein wird, zwischen gewissen logischen und gewissen moralischen, ästhetischen etc. Begriffen (z. B. Wahr und Falsch, Gut und Schlecht, Schön und Häßlich) in der Tat insofern eine Verwandtschaft besteht, als dieselben gemeinsam dem höheren Begriff des Wertes sich unterordnen lassen. Und endlich ist nicht zu leugnen, daß das subjektive Denken in vielen Fällen nach objektiven Eigenschaften und Verhältnissen des Gedachten — also die psychologische Funktion nach logischen Sätzen — sich richtet, und daß dadurch diese für jenes den Charakter einer Norm gewinnen können. Trotz alledem scheint mir aber nicht nur der Versuch, diesen normativen Charakter für das Logik und Psychologie unterscheidende Merkmal auszugeben, sondern schon die allgemeine Behauptung völlig verfehlt, die Logik als Ganzes sei an und für sich eine normative Wissenschaft und insbesondere eine Kunstlehre.

Was den ersten der angeführten Gründe betrifft, so ist leicht einzusehen, daß keineswegs alle logischen Sätze sich als technische Regeln einer Kunstlehre des Denkens auffassen lassen. Der Satz z. B., daß zwei beliebige Sätze M und N einander widersprechen, wenn M die Form „A ist B" und N die Form „A ist nicht B" hat, oder der andere, daß M aus N folge, wenn M die Form „Alle A sind B" und N die Form „Einige B sind A" hat, enthalten weder eine technische Regel noch überhaupt etwas Normatives, keine Anweisung und keine Vorschrift, sondern sie sagen einfach einen Sachverhalt aus, nämlich das Bestehen einer Widerspruchs- resp. Bedingtheitsrelation zwischen gewissen Arten objektiver Gedanken. Freilich gibt es nun Sätze, die formell ebenso theoretisch aussehen, und materiell doch praktisch sind, z. B. der Satz der normativen Moralphilosophie: „jeder Mensch schuldet seinen Wohltätern Dank". Allein warum liegt hier in Wahrheit ein normativer Satz vor? Weil die ausgesagte Relation (das „Schulden") ihrem Begriffe nach ein „Sollen" einschließt. Kann man nun etwas Aehnliches auch von jenen logischen Sätzen behaupten? Sie sagen aus, daß, wenn ein gewisses M wahr ist, auch ein gewisses N wahr ist, resp. daß, wenn ein solches M wahr ist, ein solches N nicht wahr ist und umgekehrt — und unterscheiden sich daher grundsätzlich gar nicht von den geometrischen Sätzen, daß, wenn

1) PRANTL III, S. 313, Anm. 667.

in zwei Dreiecken je eine Seite und beide ihr anliegende Winkel gleich sind, auch die beiden übrigen Seiten und der dritte Winkel jener Dreiecke gleich sind, oder daß, wenn ein Dreieck gleichseitig ist, es nicht rechtwinklig sein kann.

Ebensowenig begründet der zweite der genannten Umstände einen normativen oder gar technischen Charakter der Logik. Wertbegriffe nämlich können in wissenschaftlichen Sätzen offenbar in einer doppelten Funktion sich finden: als Prädikate und als Subjekte. Im zweiten dieser Fälle aber, wenn also nicht von etwas ein Wert, sondern wenn etwas von einem Wert ausgesagt wird, kommt ein normativer Charakter eines solchen Satzes offenbar von vornherein gar nicht in Frage, weil hier nicht eine vorschreibende, sondern eine rein beschreibende Beschäftigung mit Werten vorliegt. So jedoch verhält sich die Logik jedenfalls zu ihrem zentralen Wertbegriffe, dem der Wahrheit, durchaus. Die normative Ethik nämlich ist eben darum normativ, weil sie wirklich von einzelnen Handlungen, Gesinnungen oder doch Zwecken aussagt, daß sie gut seien. Der Logik dagegen fällt (davon abgesehen, daß sie wie alle anderen Wissenschaften die Wahrheit ihrer eigenen Sätze behauptet) gar nicht ein, einzelne Sätze für wahr zu erklären, ja sie setzt nicht einmal voraus, daß es wahre Sätze überhaupt gebe, sondern sie lehrt nur, daß, wenn es solche gibt, ihnen auch gewisse Eigenschaften und Beziehungen (der Unverträglichkeit, Bedingtheit usw.) zukommen. Sie verhält sich somit zum Wahrheitswert ganz ebenso deskriptiv, wie sich die theoretische Nationalökonomie zum Geldwert verhält, wenn sie etwa den Satz aufstellt: „Steigt ein Produkt im Werte, so steigt auch der Wert der zu seiner Herstellung verwendeten Rohprodukte" — wegen welches Satzes gewiß niemand die theoretische Nationalökonomie für eine Kunstlehre oder überhaupt für eine normative Wissenschaft erklären wird. Nun scheint es freilich gleich mit dem korrelaten Begriffe der Falschheit — und so auch mit einigen anderen Begriffen, z. B. dem der Gültigkeit eines Schlusses — sich etwas anders zu verhalten. Denn es kommt wohl vor, daß die Logik auch einen bestimmten einzelnen Satz für widerspruchsvoll, und deshalb, da ihr jeder widerspruchsvolle Satz als falsch gilt, auch für falsch erklärt; und wenigstens in solchen logischen Sätzen scheinen demnach doch Wertbegriffe als Prädikate zu fungieren. Allein wird denn die theoretische Nationalökonomie dadurch zu einer normativen Wissenschaft, daß sie in einem konkreten einzelnen Falle auf Grund der Wertsteigerung eines Produkts auch eine Wertsteigerung der zugehörigen Rohprodukte voraussagt? Sicherlich nicht, und es leuchtet auch ein, warum nicht: weil sie nämlich durch diese Voraussage lediglich von jenem allgemeinen Satze die Anwendung auf einen einzelnen Fall macht, und weil die einzig neue Tätigkeit, die sie hierbei vollzieht, d. i. die Feststellung, daß die Bedingungen seiner Anwendbarkeit vorliegen (daß z. B. das Produkt in der Tat eine Wertsteigerung erfahren hat), alles eher als einen normativen Charakter hat. Ebenso indes liegt die Sache auch in den oben gekennzeichneten Fällen. Daß ein einzelner

Satz widerspruchsvoll (ein einzelner Schluß gültig) sei, sagt die Logik nur aus, weil sie die allgemeinen Bedingungen solchen Widerspruchs (solcher Gültigkeit) an ihm verwirklicht findet; daß jedoch dies der Fall sei (daß z. B. der fragliche Schluß einer zulässigen Schlußfigur entspreche) — dieser Feststellung kann, eben als einer Feststellung, niemand einen normativen Charakter beilegen. Und so zeigt sich, daß ein solcher Charakter den logischen Sätzen auch in solchen Fällen nicht zukommt, in denen diese Sätze Wertbegriffe als Prädikate enthalten.

Was nun endlich den dritten Punkt betrifft, so sollte es eigentlich von vorneherein klar sein, daß es ein den logischen Sätzen zufälliger Umstand ist, wenn das Denken sich nach ihnen richtet; denn nicht das macht einen Satz zu einem technischen, daß sich jemand seiner Kenntnis zur Erreichung gewisser Zwecke bedient, sondern vielmehr das, daß er von der Erreichbarkeit solcher Zwecke handelt. So ist z. B. der Satz, daß man einem Kurzsichtigen Konkavgläser verschreiben müsse, damit er normal sehe, ein technischer Satz einer Kunstlehre, nämlich der Augenheilkunde. Der Satz dagegen, daß ein Konkavglas eine Dispersion der von Einem Punkte aus einfallenden Lichtstrahlen bewirkt, ist kein technischer Satz, sondern gehört in eine theoretische Disziplin, nämlich in die Optik — obwohl man sich seiner zur Erreichung jenes Zweckes bedienen kann. Ebenso nun wird ein Mensch, welcher die Wahrheit erkennen will, und der außerdem einen Satz M für wahr hält, natürlich nicht den Satz N für falsch halten, wenn ihm der logische Satz bekannt ist: *Wenn M wahr ist, ist auch N wahr*; aber dadurch wird dieser letztgenannte Satz nicht zu einem technischen, und die Logik nicht zu einer Kunstlehre. Ein anderes Beispiel wird dies vielleicht noch klarer machen. Ganz so nämlich wie die Logik zum Denken, verhält sich die Arithmetik zum Rechnen. Der Satz $3 + 5 = 8$ etwa, und der andere $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, sind theoretische Sätze, d. h. sie enthalten nicht eine Vorschrift oder Anweisung, sondern sie sagen ein Verhältnis zwischen Zahlen aus. Wer indes richtig rechnen will und diese Sätze kennt, wird sich natürlich ihrer bedienen und nicht $3 + 5 = 9$ oder $(a + b)^2 = a^2 + b^2$ setzen. Wird nun irgendwer deshalb die Arithmetik eine Kunstlehre des Rechnens nennen, und darum, weil „die Psychologie aussage, wie wirklich gerechnet wird, die Arithmetik aber, wie gerechnet werden soll", diese letztere für eine normative Wissenschaft ausgeben [1])?

Allerdings zeigt nun diese Parallele auch noch ein anderes. Denn es gibt ja wirklich auch eine Kunstlehre des Rechnens. Dahin gehören z. B. die Sätze über die Art und Weise des Dividierens oder Wurzelziehens oder

[1]) Wenn man freilich bei SIGWART (Log. I, S. 16 f., vgl. S. 22) liest, da „diejenige Tätigkeit, in welcher unser absichtliches Denken seinen Zweck erreicht, das Urteilen ist: so ist notwendig der erste Schritt, daß die Funktion, um deren richtigen Vollzug es sich handelt, in ihrer Natur richtig verstanden" werde, und „es lassen sich erst dann Regeln geben, sie richtig zu vollziehen, wenn erkannt ist, worin sie besteht"; so fragt man sich, ob dieser Autor nicht auch die Arithmetik, statt mit dem Einmaleins, vielmehr mit der Psychologie des Rechnens beginnen lassen müßte.

über die Methoden zur Auflösung einer quadratischen oder diophantischen Gleichung: diese Sätze sagen wirklich nichts über die Relationen von Zahlen aus, sondern geben Anweisungen über die zur Erreichung gewisser Zwecke tauglichen Mittel. So könnte es denn auch eine Kunstlehre des Denkens geben; und zu ihr wird man wirklich solche Sätze zählen dürfen, welche etwa dazu anleiten, einen Gedankengang in eine logische Form zu bringen, oder möglichst einfache Hypothesen aufzustellen. In ungefähr diesem Sinn haben denn auch seit AL FARABI [1]) viele arabische und christliche Scholastiker von der „lehrenden Logik" (*logica docens*) eine „anwendende Logik" (*logica utens*) unterschieden, hat RAIMUNDUS LULLUS [2]) die Logik sowohl eine Wissenschaft als eine Kunst genannt, und KANT [3]) die „allgemeine Logik" in eine „reine" und eine „angewandte" eingeteilt. Zweierlei ist jedoch hierbei im Auge zu behalten. Wenn nämlich, wie HUSSERL [4]) richtig bemerkt, „jede normative . . . Disziplin Eine oder mehrere theoretische Disziplinen als Fundamente voraussetzt", dann kann als solches Fundament, wie der genannte Forscher ja gleichfalls andeutet, für die Logik „als Kunstlehre" nur die Logik „als Theorie", niemals dagegen, wie J. ST. MILL wollte, die Psychologie des Denkens in Betracht kommen — ebenso wie als Fundament jener „technischen Arithmetik" nur die „theoretische Arithmetik", und nicht etwa die Psychologie des Rechnens angesehen werden kann. Was aber sodann das Verhältnis dieser „normativen Logik" zu ihrem theoretischen „Fundament" betrifft, so hat es keinen Sinn, jedem theoretischen Satze nun auch einen korrelaten technischen an die Seite zu stellen, also etwa dem Satze: „Wenn M wahr ist, ist auch N wahr" den anderen: „Wenn du M für wahr hältst, so sollst du auch N für wahr halten" — ebensowenig, wie es einen Sinn hätte, neben dem theoretischen Satze $3 + 5 = 8$ noch einen technischen anzuerkennen von der Form: „Wenn du 3 und 5 addieren willst, so sollst du sie gleich 8 setzen." Sondern nur mit jenen Anwendungen der theoretischen Logik, über die in dieser selbst noch nichts vorkommt, dürfte die technische sich beschäftigen. Der eigentlichen theoretischen Logik dagegen könnte in der technischen höchstens der Eine Satz entsprechen: „Du sollst in deinem Denken dem Gedachten keine anderen Eigenschaften und Verhältnisse beilegen, als ihm wirklich zukommen", d. h. kurz: „Du sollst richtig denken" — gerade wie auch der ganzen theoretischen Arithmetik nur der Eine technische Satz korrelat sein könnte: „Du sollst in deinem Rechnen den Zahlen keine anderen Eigenschaften und Verhältnisse beilegen, als ihnen wirklich zukommen", oder kurz: „Du sollst richtig rechnen". Ich erwähne dies, weil es beweist, daß auch die Auskunft unhaltbar wäre, jeder logische Satz habe doch mindestens neben seiner theoretischen auch eine normativ-technische Form, und diese Form sei deshalb wenigstens in einem solchen Sinne der ganzen Logik wesentlich. Vielmehr sehen wir: die einzelnen Sätze der theoretischen Logik haben in

[1]) PRANTL II, S. 303, Anm. 15. [2]) PRANTL III, S. 150, Anm. 34. [3]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 57 f.). [4]) Log. Unterss. I, S. 47.

gar keinem Sinne einen normativ-technischen Charakter; um so weniger aber kann — und hierauf kam es uns ja an dieser Stelle allein an — dieser Charakter dazu verwendet werden, um die logische Bearbeitung der „Gedanken" von der psychologischen zu unterscheiden und beide Wissenschaften gegeneinander abzugrenzen.

6) Einer eigenartigen Verquickung der beiden im Vorstehenden abgelehnten Auffassungen der Logik, der psychologistischen und der normativen, hat jüngst MEINONG das Wort geredet. Dieser Forscher ist nämlich der Ansicht [1]), die Begriffsinhalte und Sätze sowie deren Verhältnisse und Zusammenhänge seien allerdings nichts Psychisches, sondern etwas rein Objektives, allein mit ihnen habe es auch gar nicht die Logik zu tun, vielmehr eine von ihm neu entdeckte Wissenschaft, die „Gegenstandstheorie". Die Logik dagegen befasse sich mit den Begriffen, Urteilen und Schlüssen, d. h. mit jenen psychischen Erlebnissen, welche diese Begriffsinhalte, Sätze und Satzzusammenhänge erfassen, nur nicht mit diesen psychischen Erlebnissen als solchen — wie die Psychologie —, vielmehr mit ihnen als den Mitteln zur Erzielung von Erkenntnissen, und zwar dies wiederum nicht theoretisch — wie die Erkenntnistheorie —, sondern praktisch und normativ [2]). Indem somit MEINONG für seine „Gegenstandstheorie" in möglichst hohem Grade Antipsychologist sein will, wird er für die Logik gerade zum extremen Psychologisten, da er aus dieser Wissenschaft alles Nicht-Psychologische ausscheidet und sie streng auf die Beschäftigung mit subjektiven Denkerlebnissen beschränkt. Nun liegen mir dieser Position gegenüber alle terminologischen Querelen vollkommen ferne: wenn MEINONG die „Logik" abschaffen und sie fortan als einen Zweig der „Gegenstandstheorie" betreiben wollte, so würde ich dieses Vorgehen zwar einigermaßen lächerlich finden, jedoch weiter kein Wort darüber verlieren. Was ich dagegen auf das entschiedenste bestreiten muß, ist, daß es eine Wissenschaft wie die, welche MEINONG als „Logik" bezeichnet, überhaupt gebe. Ich bestreite dies aber deshalb, weil ich davon überzeugt bin, daß die Logik eine ganz unpsychologische Wissenschaft ist, und daß deshalb von ihr, wenn man alles Nichtpsychologische aus ihr ausgeschieden hat, schlechterdings nichts mehr übrig bleibt. Was sollte uns denn auch eine solche „praktische Lehre von den Denkerlebnissen als Erkenntnismitteln" lehren? Sie könnte nur immer wieder in den Ruf ausbrechen: „Denke so, wie es die Denkobjekte verlangen!", d. h.: „Denke richtig!" Diese Position indes glauben wir schon genommen zu haben, ja auch MEINONG hat sich — das ist die Pointe der Sache — sowohl *implicite* als *explicite* gegen sie erklärt. *Implicite*, denn auf dem ganz analogen Gebiete der Arithmetik fällt es ihm gar nicht ein, so vorzugehen. Konsequenterweise müßte er ja hier sagen: „die Zahlen und ihre Verhältnisse gehören in die Gegenstandstheorie — und nicht in die Arithmetik; diese ist vielmehr die praktische Lehre von den Rechnungserlebnissen als Mitteln zur Gewinnung von Rechnungsergebnissen." Statt

[1]) Gegenstandstheorie S. 124 ff. [2]) Ibid. S. 116.

dessen sagt er, und von seinem Standpunkte aus mit Recht: die Arithmetik ist ein Zweig der Gegenstandstheorie. Dann begreife ich jedoch nicht, warum er nicht auch die Logik einfach als einen Zweig der Gegenstandstheorie will gelten lassen. Allein auch *explicite* hat sich MEINONG gegen jene Wissenschaft vom „Denke richtig!" ausgesprochen. Wo er nämlich den Versuch bespricht, die Sätze der „Gegenstandstheorie" in normative „Denkgesetze" umzudeuten [1]), bemerkt er, „statt zu sagen, wer bei der Wahrheit bleiben wolle, der solle von jedem Gegenstande A denken, daß er stets er selbst und kein anderer . . . sei . ., — statt dessen ist es viel einfacher . . ., zu sagen: ‚daß A stets A, daß es nicht Non-A sei u. s. f., das ist wahr', oder auch: ‚das ist', ‚das ist Tatsache' oder dgl." Was indes der „Gegenstandstheorie" recht ist, das wird wohl auch der Logik billig sein: auch sie wird ihren „praktischen" Charakter nicht behaupten können, sich vielmehr als die Lehre von den Zusammenhängen der Denkobjekte bezeichnen lassen müssen, d. h. sie ist genau das, was MEINONG den von der Logik „vorausgesetzten" Zweig der „Gegenstandstheorie" nennt. Will man demnach nicht etwa die Logik überhaupt aus der Liste der Wissenschaften streichen, so bleiben nur zwei Auswege übrig: man wird entweder die Logik als einen Zweig der Gegenstandstheorie auffassen müssen — oder aber sie aus der Gegenstandstheorie gänzlich ausscheiden, d. h. anerkennen, daß die objektiven Gedanken auch bisher nicht wissenschaftlich „heimatlos" waren, und daß es deshalb, um sie zu bearbeiten, einer neuen Wissenschaft gar nicht bedarf.

MEINONG dürfte sich für die erste dieser Alternativen entscheiden, da er gerade aus der „Heimatlosigkeit" gewisser Gegenstandsklassen auf ein Bedürfnis nach seiner neuen Wissenschaft schließt. Man wird mir gestatten, hier kurz darzulegen, weshalb ich für die zweite Alternative optiere, und bei dieser Gelegenheit zu der „Gegenstandstheorie" überhaupt Stellung zu nehmen.

Ich habe in § 4 zu zeigen versucht, daß sich die verschiedenen Wissenschaften nicht durch ihre Gegenstände voneinander unterscheiden, sondern durch die sie beherrschenden Interessen und die von diesen Interessen gestellten Aufgaben. Von diesem Standpunkte aus halte ich es prinzipiell für verfehlt, das Bedürfnis nach einer neuen Wissenschaft begründen zu wollen durch die Aufzeigung „heimatloser" Gegenstände; vielmehr dürfte sich eine solche Begründung nur auf „heimatlose" Aufgaben, d. i. Probleme, berufen. Denn weder würde eine neue Wissenschaft entstehen, wenn bisher „heimatlose" Gegenstände in die Sphäre einer schon bestehenden Wissenschaft einbezogen würden, noch ist es notwendig, daß eine neue Wissenschaft bis dahin „heimatlose" Gegenstände bearbeite; denn auch längst in einer oder mehreren Wissenschaften heimatsberechtigte Objekte können zu Gegenständen neuer Fragestellungen werden. Von den drei Gegenstandsklassen nun, auf die MEINONG als auf bisher „heimatlose" hin-

[1]) Gegenstandstheorie S. 147.

weist [1]), finde ich jedenfalls in Bezug auf zwei nicht, daß er irgendwelche neue Fragen aufgeworfen hätte. Denn die Aufgabe, die zwischen „Objektiven", d. h. Sätzen oder Satzinhalten [2]), bestehenden Beziehungen festzustellen, ist so wenig neu, daß sie eben seit jeher eine Hauptaufgabe der Logik gebildet hat. Was aber die von MEINONG und seinen Nachfolgern mit so viel Liebe behandelten „unmöglichen Gegenstände" betrifft, also etwa das „runde Viereck" oder das „hölzerne Eisen", so sehe ich nicht, daß sie durch die „gegenstandstheoretische" Methode zu Objekten neuer Erkenntnisse geworden wären. Deswegen leugne ich nicht, daß das „hölzerne Eisen" ein „Gegenstand" sei; ich gehe sogar weiter, und behaupte, daß es ein Körper ist — 1) weil es hölzern, und 2) weil es Eisen ist —, freilich ein Körper, der nicht existiert und nicht existieren kann. Allein reichen nun die anerkannten Wissenschaften wirklich nicht aus, um die Fragen zu beantworten, die in Bezug auf diesen Körper vernünftigerweise gestellt werden können? Wie mir scheint, wohl! Wird nämlich gefragt, ob hölzernes Eisen tatsächlich vorkomme, so wird die verneinende Antwort auf diese Frage ebenso in die Mineralogie gehören, wie die bejahende Antwort auf die Frage, ob „eisernes Eisen" wirklich existiert? Wird weiter gefragt, ob der Begriff des hölzernen Eisens ein widerspruchsloser sei, so ist die verneinende Antwort auf diese Frage unzweifelhaft Sache der Logik. Wird endlich noch gefragt, ob hölzernes Eisen, wenn es auch tatsächlich nicht existiert, nicht doch wenigstens existieren *könnte*, d. h. ob die Nichtexistenz dieses Körpers aus der widerspruchsvollen Natur seines Begriffes *mit Notwendigkeit* folgt oder nicht, so obliegt die bejahende Beantwortung dieser Frage, die den Rahmen der Logik wie der Physik überschreitet und das Verhältnis beider Wissenschaften berührt, der allgemeinsten philosophischen Disziplin, d. i. der Erkenntnistheorie, Metaphysik oder Weltanschauungslehre. Etwas anderes, als was in diesen und analogen Erkenntnissen festgestellt wird, wird sich jedoch, glaub' ich, vom hölzernen Eisen auch auf Grund „gegenstandstheoretischer" Betrachtungen nicht aussagen lassen. Nur was die dritte Klasse „heimatloser" Gegenstände, die „Empfindungsgegenstände" oder, wie ich lieber sagen möchte, die Empfindungsqualitäten betrifft, hat MEINONG wenigstens versucht, auch auf bisher noch nicht bearbeitete *Fragen* hinzuweisen. Er nennt als solche [1]) die Fragen, ob die Reihe der Farben und Töne *an sich* begrenzt oder unbegrenzt sei, und ob sie ein Kontinuum darstellen oder nicht? Und er meint, diese Fragen gehörten weder in die Physik, da ja diese die „Realität" der sekundären Qualitäten gar nicht anerkenne, noch auch in die Psychologie, da es ja zweifellos sei, daß die Reihe der von uns *wirklich empfundenen* Farben und Töne weder unbegrenzt noch kontinuierlich ist, während jene Fragen sich gerade darauf richteten, ob in den Farben und Tönen *selbst* — unabhängig also von unseren Empfindungsfähigkeiten — ein Moment liege, das ihre Reihe zu einer begrenzten oder diskreten mache. Gesetzt nun, dies alles sei richtig — und

[1]) Gegenstandstheorie § 2—4. [2]) Ibid. S. 124. [3]) Ibid. S. 10.

es würde uns viel zu weit führen, wollten wir hier auf das Meritum dieser Fragestellung eingehen — so hätte doch damit MEINONG bestenfalls das Bedürfnis nach einer sehr speziellen Wissenschaft nachgewiesen, nämlich nach einer nicht-psychologischen Systematik der Empfindungsqualitäten, und ich vermag schlechterdings nicht einzusehen, warum diese Systematik der qualitativen Mannigfaltigkeiten nicht gerade so gut wie etwa die altbekannte Systematik der räumlichen Mannigfaltigkeiten — nämlich die Geometrie — eine selbständige Wissenschaft sollte darstellen können, vielmehr als ein Zweig der allgemeinen „Gegenstandstheorie" begriffen werden müßte. Denn wollte man sagen, die Empfindungsqualitäten seien eben *auch* „Gegenstände" und *darum* sei ihre Systematik ein Teil der „Gegenstandstheorie", so würde diese Behauptung das Wort treffen: Qui trop embrasse, mal étreint. „Gegenstand" in diesem allgemeinsten Sinne ist ja *alles*; Gegenstandstheorie in diesem Sinne wäre daher auch jede Wissenschaft von etwas, d. h. jede Wissenschaft überhaupt; „Gegenstandstheorie" wäre dann synonym mit „Wissenschaft" — und gewiß ist jede spezielle Wissenschaft ein Zweig *der* Wissenschaft" im allgemeinen; allein in diesem Sinne brauchte die „Gegenstandstheorie" offenbar nicht von MEINONG entdeckt zu werden. Lassen wir jedoch diese Auskunft aus dem Spiele, dann werden wir sagen dürfen: die wissenschaftliche Bearbeitung „heimatloser" Gegenstände richtet sich geradeso wie die aller anderen Gegenstände nach den Fragen, die in Bezug auf jene Gegenstände aufgeworfen werden können. Sofern die Aufwerfung dieser Fragen zu den Aufgaben schon bestehender Wissenschaften gehört, sind diese Wissenschaften auch für die Bearbeitung jener bisher „heimatlosen" Gegenstände zuständig. Sofern sich dagegen zeigen läßt, daß irgendwelche Gegenstände — mögen sie nun bisher heimatlos gewesen sein oder nicht — zur Aufwerfung von Fragen Anlaß geben, die nicht zu den Problemen einer schon bestehenden Wissenschaft gehören, ist damit das Bedürfnis nach einer neuen *Spezialwissenschaft* dargetan. Das Postulat einer allgemeinen „Gegenstandstheorie" kann demnach auf diesem Wege in keinem Falle begründet werden.

Mit alledem will ich indes keineswegs in Abrede stellen, daß es zweckmäßig sein mag, alle Gegenstände *als solche*, auch wenn sich schon viele Spezialdisziplinen mit ihnen beschäftigen, *außerdem* auch noch in einer allgemeinsten Wissenschaft zu behandeln, vorausgesetzt natürlich, daß es Fragen gibt, die sich auf die Gesamtheit aller Gegenstände gleichmäßig beziehen. Ich kann dies um so weniger leugnen, als ja die *Weltanschauungslehre*, der die vorliegenden Untersuchungen dienen sollen, selbst eine solche allgemeinste Wissenschaft darstellt, und zwar eine Wissenschaft, die mir (nach § 7) durch das Interesse an der Ausgleichung jener Widersprüche orientiert scheint, welche sich aus der getrennten Arbeit der Einzelwissenschaften ergeben. Allein auch wer diese Ansicht über die Abzweckung und Abgrenzung der allgemeinsten Wissenschaft nicht teilt, kennt doch eine solche Wissenschaft, etwa unter den Namen Allgemeine theoretische

Philosophie, Metaphysik, Ontologie, Erkenntnistheorie u. dgl. MEINONG hat dies selbst empfunden [1]); allein er glaubt, daß seine „Gegenstandstheorie" doch auch all diesen altehrwürdigen Disziplinen gegenüber ein Novum darstelle: unablässig versichert er, daß es sich bei der „Gegenstandstheorie" um eine neue Sache handle. Nun eignet sich ja wohl das Maß der subjektiven Originalität eines Forschers, als eine rein persönliche Angelegenheit, kaum zur öffentlichen Auseinandersetzung. Ein sehr ernstes sachliches Interesse dagegen heftet sich an die Frage, ob die „Gegenstandstheorie" etwas anderes ist als dasjenige, was wir Alle unter den Namen „Metaphysik", „Erkenntnistheorie" usw. seit langem kennen und beurteilen. Diese Frage sei daher hier noch kurz erörtert.

MEINONG gibt drei Merkmale an, welche die „Gegenstandstheorie" von der „Metaphysik" unterscheiden sollen, drei Merkmale freilich, die miteinander enge zusammenhängen. Erstlich: die Gegenstandstheorie sei die allgemeinste Wissenschaft von allen Gegenständen überhaupt, die Metaphysik dagegen bloß die allgemeinste Wissenschaft von allen wirklichen Gegenständen, wobei unter „wirklichen" Gegenständen sowohl physische wie psychische verstanden werden; sollte übrigens diese Abgrenzung auf die bisherige Metaphysik nicht zutreffen, so sei sie doch für die Zukunft beider Wissenschaften als die empfehlenswerteste anzusehen [2]). Zweitens: die Erkenntnisweise der Gegenstandstheorie sei „daseinsfrei", die der Metaphysik dagegen nicht, da es eben wohl bei dieser, nicht aber bei jener auf das wirkliche Dasein der erkannten Objekte ankomme [3]). Endlich drittens: die Erkenntnisse der Gegenstandstheorie seien apriorisch, die der Metaphysik aposteriorisch oder empirisch, da wirkliches Dasein nur durch Erfahrung bezeugt werde, Erfahrung jedoch auch nichts anderes als wirkliches Dasein bezeuge [4]). Wollte man nun einigermaßen an der Oberfläche bleiben, so könnte man schon gegen den Ausgangspunkt dieses Gedankenganges erinnern, daß doch etwa PLATONS Ideen oder SCHELLINGS Absolutes gewiß weder physisch noch psychisch sind, daß trotzdem diese „Gegenstände" seit jeher als Objekte metaphysischer Untersuchung gegolten haben, und daß es als reine Willkür erschiene, diesen Sprachgebrauch plötzlich zu ändern. Es dürfte indes nicht schwer sein, etwas tiefer gegen den Kern des MEINONGschen Gedankens hin vorzudringen.

Die angeführten drei Merkmale der „Gegenstandstheorie" könnten nämlich doch nur dann für die Verschiedenheit dieser Wissenschaft von den anerkannten Disziplinen der theoretischen Philosophie sprechen, wenn bisher keine dieser Disziplinen sich die Aufgabe gestellt hätte, apriorische, daseinsfreie, von wirklichen und unwirklichen Gegenständen in gleicher Weise gültige Erkenntnisse zu gewinnen. Allein hievon ist offenbar das Gegenteil richtig. KANTS Transcendentalphilosophie z. B. hat ja gar kein anderes Ziel, als ein „Organon" aller jener Sätze zusammenzustellen, welche

[1]) Gegenstandstheorie S. 23. [2]) Grazer Unterss. S. 37 f. [3]) Gegenstandstheorie S. 31, 138. [4]) Grazer Unterss. S. 40 f., Gegenstandstheorie S. 33.

a priori als für alle Gegenstände möglicher Erfahrung gültig erkannt werden. Sie ist also jedenfalls eine apriorische Wissenschaft. Da nun überdies zu den Gegenständen möglicher Erfahrung auch nicht-wirkliche, vielmehr eben bloß mögliche Gegenstände gehören, so beziehen sich ihre Erkenntnisse auch nicht bloß auf Wirkliches und sind somit notwendig auch daseinsfrei [1]). Und in der Tat: die „Antizipation der Wahrnehmung" etwa, d. h. der Satz: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe, d. i. einen Grad", bezieht sich im Sinne KANTS ebensowohl auf unwirkliche Empfindungen und Qualitäten wie auf wirkliche, z. B. ebenso auf die unwirkliche Farbe Ultraviolett wie auf die wirkliche Farbe Violett; er drückt somit auch eine daseinsfreie, apriorische Erkenntnis aus. Aus Sätzen von dieser Art besteht indes — wenigstens der Idee nach — die ganze Transcendentalphilosophie. Trotzdem nennt KANT diesen Zweig der Philosophie *Metaphysik*, ja er findet gerade das „Eigentümliche" der Metaphysik in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori* [2]). Die „Metaphysik" im Sinne KANTS leistet mithin methodologisch genau das, was MEINONG von der „Gegenstandstheorie" verlangt; und an dieser letzteren Wissenschaft scheint daher wirklich nur der Name „neu" zu sein.

Allein man kann einwenden, die Apriorität bei KANT sei etwas von der Apriorität bei MEINONG völlig Verschiedenes. Denn die apriorischen Erkenntnisse KANTS gründeten sich auf allgemeine Bedingungen der Erfahrung, erfaßten daher auch die Gegenstände nur, sofern ihr Wesen durch die Natur unseres Erkenntnisvermögens mitbestimmt sei, infolgedessen auch nur, sofern sie eben Gegenstände möglicher Erfahrung seien, diese Erkenntnisse seien daher in gewissem Sinne doch der empirischen Wirklichkeit zugewandt und beanspruchten für die „Dinge an sich selbst" keinerlei Geltung. Die apriorischen Erkenntnisse MEINONGS dagegen gründeten sich auf allgemeine Bedingungen des gegenständlichen Seins, erfaßten daher die Gegenstände auch, sofern ihr Wesen von der Natur unseres Erkenntnisvermögens unabhängig sei, infolgedessen auch ohne Rücksicht auf ihre Erfahrbarkeit, diese Erkenntnisse seien somit auch von jeder Rücksicht auf die empirische Wirklichkeit vollkommen frei und gälten für „Dinge an sich" ebenso wie für Erscheinungen [3]). Ist also vielleicht dies das Neue, das die Gegenstands-

[1]) Man sage nicht, die Transcendentalphilosophie unterscheide sich eben von der Gegenstandstheorie durch die Ausschließung der „unmöglichen Gegenstände". Denn auch MEINONG kann doch über diese nur Aussagen machen, sofern er eine gewisse Analogie der unmöglichen mit den möglichen Gegenständen voraussetzt. Wollte man über diese Grenze hinausgehen und etwa auch „Gegenstände, von welchen kein Satz gilt, der von möglichen Gegenständen gilt" zu dem Anwendungsgebiete der Gegenstandstheorie zählen, so könnte es überhaupt keine Erkenntnisse geben, die sich auf alle Gegenstände beziehen. Respektiert man dagegen diese Grenze, dann gelten auch die Sätze der Transcendentalphilosophie für unmögliche Gegenstände. Das „blaue Gelb" z. B. müßte nach KANT ebenso eine „intensive Größe" haben wie das „gelbe Gelb". [2]) Prolegomena § 4 (WW. III, S. 25). [3]) Vielleicht dürfte man hinzufügen, die Transcendentalphilosophie bestehe aus „synthetischen Urteilen" und gehe demnach auf eine „Erweiterung" unseres Wissens

theorie der bisherigen Metaphysik und insbesondere der Transcendentalphilosophie gegenüber auszeichnet, daß ihre Sätze *a priori* und „daseinsfrei" nicht bloß für Gegenstände möglicher Erfahrung, sondern daß sie für alle Gegenstände an sich selbst gelten? Doch man braucht diese Frage nur zu formulieren, um zu erkennen: diese Eigentümlichkeit macht die Gegenstandstheorie der bisherigen Metaphysik und speziell der Transcendentalphilosophie gegenüber so wenig zu etwas Neuem, daß sie ja gerade mit dem charakteristischen Merkmal der alten Metaphysik zusammenfällt, die KANT durch die Transcendentalphilosophie überwinden wollte. Schon für LEIBNIZ war ja die Metaphysik ein System von Vernunftwahrheiten (*vérités de raison*), das notwendige, apriorische Erkenntnisse über alle beliebigen Gegenstände vermitteln sollte; und ein solches System hat denn auch CHR. WOLFF in seiner „Ontologie" ins einzelne auszuführen unternommen.

Hiermit aber dürfte nun wirklich der „philosophiegeschichtliche Ort" der „neuen" Wissenschaft bestimmt sein. Denn MEINONGS Gegenstandstheorie stimmt mit WOLLFS Ontologie nicht nur in der allgemeinsten Fassung der Aufgabe überein, sondern auch in vielen der wichtigsten einzelnen Grund-Sätze. Solche Grund-Sätze der „Gegenstandstheorie" sind z. B. diese: Jedes Etwas ist ein Gegenstand [1]); Gegenstände sind daher nicht bloß Subjekte, sondern auch Eigenschaften und Relationen, denn auch die letzteren sind etwas an anderen Gegenständen und werden durch die Erkenntnis nur erfaßt (vorgestellt); an jedem Gegenstande ist zu unterscheiden sein Sein (Dasein oder Bestehen), und sein Sosein; das Sosein nun ist dem Gegenstande wesentlich, das Sein dagegen nicht; das Sosein ist unabhängig vom Sein, denn der Gegenstand bleibt nach Art und Merkmalen derselbe, ob er nun ist oder nicht ist; dagegen ist das Sein nicht unabhängig vom Sosein, denn nur ein Etwas von bestimmter Art und bestimmten Merkmalen kann sein [2]); je nachdem das Sosein eines Gegenstandes sein Sein einschließt, zuläßt oder ausschließt, ist der Gegenstand ein notwendiger, möglicher oder unmöglicher [3]). — Dies alles nun ist auch in WOLFFS Ontologie zu lesen. Denn da heißt es: *Aliquid* (ein „Gegenstand") *est, cui notio aliqua respondet* (§ 59). *Ens* (also ein „möglicher Gegenstand") *dicitur, quod existere potest* (§ 134). *Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum, seu, quod perinde est, existendi possibilitatem* (ibid.). *Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur*

aus, die Gegenstandstheorie dagegen bestehe aus „analytischen Urteilen" und sei deshalb — nach dem eigenen Zugeständnis ihres Entdeckers (Gegenstandstheorie S. 102) — „die Lehre von dem, was sich von selbst versteht". Denn obwohl MEINONG an einigen Stellen (Gegenstandstheorie S. 58, 100) das Gebiet der apriorischen Erkenntnisse weiter ausdehnen möchte als das der analytischen Urteile, so entlehnt er doch seine Beispiele für solche nicht-analytische Apriorität lediglich der Geometrie, und keineswegs der allgemeinen Gegenstandstheorie. [1]) MALLY, Grazer Unterss. S. 126. [2]) MEINONG, Grazer Unterss. S. 13; MALLY, Ibid. S. 127. [3]) AMESEDER, Grazer Unterss S. 82. Für die „notwendigen Gegenstände" dürfte allerdings MEINONG nicht mitverantwortlich sein (vgl. Gegenstandstheorie S. 17).

atque essentiam entis constituunt (also das „Sosein" der möglichen Gegenstände, freilich nur seinen Grundbestimmungen nach; § 143). *Essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest* (§ 144; also die Abhängigkeit des Seins vom Sosein, wie in § 134 die Unabhängigkeit des Soseins vom Sein). *Existentiam definio per complementum possibilitatis* (§ 174; d. h. das Sein ist etwas, das zum Sosein eines möglichen Gegenstandes hinzutreten, oder auch nicht hinzutreten kann). Ein Gegenstand heißt notwendig, *si existentiae ratio sufficiens in essentia eius continetur* (§ 308). *Subjectum perdurabile et modificabile dicitur Substantia. Ens autem, quod modificabile non est, Accidens appellatur* (§ 768; also ist auch eine Eigenschaft ein *ens*, d. h. ein „möglicher Gegenstand"). *Relationes enim sunt praedicata rerum, quae ipsis conveniunt, non propter operationem intellectus, sed propter fundamentum in re ipsa. Intellectus autem operationi debetur, ut praedicata ista agnoscantur* (§ 865) [1]). Die inhaltlichen Uebereinstimmungen zwischen MEINONGS „Gegenstandstheorie" und WOLFFS „Ontologie" sind demnach unbestreitbar. Wo indes sogar die Uebereinstimmung der Ergebnisse so weit geht, da kann doch offenbar eine Verschiedenheit der Probleme, und d. h. der Wissenschaften, erst recht nicht vorhanden sein. Die „Gegenstandstheorie" ist somit in der Tat nichts anderes als eine wieder aufgelebte und modifizierte Ontologie.

Natürlich berührt diese Feststellung die Richtigkeit der Lehren WOLFFS wie MEINONGS nicht im geringsten. Allein diese stand ja auch hier gar nicht in Frage. Vielmehr lautete die Frage, auf die wir episodisch eingehen zu sollen glaubten: Ist die „Gegenstandstheorie" etwas anderes, als was bisher unter dem Namen „Metaphysik" bekannt war? Meine verneinende Antwort auf diese Frage aber dürfte im Vorstehenden ausreichend begründet worden sein.

§ 44

Indem aber die Gedanken von Logik und Psychologie in anderen Zusammenhängen und durch andere Begriffe nachgebildet werden (§ 4), entstehen Widersprüche (Probleme), deren Ausgleichung (nach § 7) im allgemeinen der Weltanschauungslehre, und im besonderen als deren eigentümliche Aufgabe der Noologie obliegt. Die Noologie hat daher an logischen und psychologischen Einzelfragen als solchen kein Interesse, hat vielmehr auf diese Einzelfragen nur so weit einzugehen, als nötig ist, um an den miteinander unvereinbaren Grundbegriffen beider Wissenschaften die (nach § 8) spezifisch kosmotheoretische Leistung der Begriffsumbildung und Widerspruchsausgleichung zu vollziehen.

[1]) Vergl. auch die sehr klaren Ausführungen über *res* als das *ens* von bestimmter *essentia*, ohne Rücksicht auf die *existentia*, das im Hinblick auf jene in sein *genus* und seine *species* eingereiht wird (§ 243—247). Ganz ebenso würde wohl auch MEINONG die Klassifikation eines „Gegenstandes" bloß nach der Art seines „Soseins" und ohne Rücksicht auf sein „Sein" erfolgen lassen.

ERLÄUTERUNG

1) Daß auf die angegebene Weise wirklich Widersprüche entstehen, bedarf kaum noch einer besonderen Nachweisung: es folgt notwendig, sobald zugestanden wird, daß die Gedanken in der Logik als objektiv, in der Psychologie als subjektiv gedacht werden müssen. Auch sind uns ja in unserer Kritik des logischen Psychologismus solche Widersprüche schon häufig genug begegnet. Nur das Eine könnte eingewendet werden, daß es hier überhaupt an der Identität der gedanklich nachgebildeten Tatsachen und damit auch an der Hauptvoraussetzung eines derartigen Widerspruches fehle. Man könnte nämlich sagen, objektive und subjektive Gedanken seien voneinander so deutlich unterschieden, daß es als eine bloße sprachliche Mehrdeutigkeit erscheine, wenn das Eine Wort *Gedanken* beides bezeichne; daraus jedoch, daß in zwei Wissenschaften Verschiedenes durch verschiedene Begriffe gedacht werde, könne unmöglich ein Widerspruch entspringen. Indes, dies hieße doch die enge Zusammengehörigkeit objektiver und subjektiver Gedanken gewaltig unterschätzen. So notwendig es für die Logik und für die Psychologie ist, beide sorgfältig zu unterscheiden: in der Erfahrung gibt es doch sowenig ein Gedachtes ohne Denken wie ein Denken ohne Gedachtes, und die vorwissenschaftliche Begriffsbildung der *Praxis* faßt deshalb mit Recht beides unter den Einen Begriff des *Gedankens* zusammen. Denken und Gedachtes bilden für diesen Standpunkt Einen Komplex, dessen analytische Zerlegung in seine Bestandteile vorerst durch kein Interesse gefordert wird. Ereignet es sich aber nun im weiteren Verlaufe der Entwicklung, daß dieser Eine Komplex von der Logik als objektiver, von der Psychologie als subjektiver Gedanke begriffen wird, so entsteht auf solche Weise ohne Zweifel ein echter Widerspruch ganz von der Art, die wir zu Beginn unserer methodologischen Untersuchungen (§ 7) nach ihren allgemeinen Entstehungsgründen und ihrem charakteristischen Wesen kennen lernten.

2) Damit ist zugleich gesagt, daß die Ausgleichung dieses Widerspruches zu den Aufgaben der Weltanschauungslehre gehört, und es wird nichts im Wege stehen, nun speziell die Noologie als denjenigen Teil der Kosmotheorie zu erklären, der sich mit diesem Widerspruche und den aus ihm sich entfaltenden Problemen beschäftigt. Aus dieser ihrer eigentümlichen Aufgabe ergibt sich indes für die Noologie überhaupt, und insbesondere für ihre dialektische Entwicklung (§§ 34—35) ein charakteristisches Merkmal, das sie den

anderen Teilen der Weltanschauungslehre gegenüber auszeichnet, namentlich auch gegenüber jenen kosmotheoretischen Erörterungen, die sich auf die von uns im I. Bande behandelten Vorbegriffe beziehen. Dort nämlich war es vor allem der Gegensatz der Physik, oder allgemeiner der Naturwissenschaft, zur Psychologie, von dem die dialektische Entwicklung der Probleme ihren Ausgang nahm. Wie gleich in der Entwicklung des Substanzbegriffes die Psychologie sich als der für die ideologische Fassung dieses Begriffes eigentlich bestimmende Faktor erwies, so stand seine metaphysische Fassung unter dem Einflusse der Naturwissenschaft (§ 12. 2), und aus diesem Gegensatze gingen alle weiteren Phasen jenes dialektischen Prozesses hervor. Derselbe Vorgang wiederholte sich auch an allen folgenden Problemen, so daß wir ihn schließlich (in § 34. 3) als einen allgemeinen und typischen registrieren konnten. In der Noologie dagegen verhält sich die Sache anders. Denn hier ist es nicht die Physik, oder überhaupt die Naturwissenschaft, die sich der Psychologie entgegensetzt, sondern die Logik, oder allgemeiner die Vernunftwissenschaft. Und in diesem Sinne konnten wir es für die eigentümliche Aufgabe der Noologie erklären, jene Widersprüche auszugleichen, die sich aus der sachgemäßen Bearbeitung der Gedanken in der Logik einerseits, in der Psychologie andererseits ergeben.

Ist nun aber auf solche Weise die Aufgabe der Noologie und ihre Stellung zu Psychologie und Logik grundsätzlich bestimmt, so ergibt sich daraus weiter auch das Verhältnis, in das sie zu den „Gedanken" als den gemeinsamen Gegenständen dieser beiden Wissenschaften tritt. Das Allgemeine über dieses Verhältnis nun wurde im Texte dieses Paragraphen ausgesprochen, wie es sich aus allem Bisherigen von selbst ergibt: nicht auf psychologische oder logische Einzelfragen um ihrer selbst willen darf es der Noologie ankommen, sondern nur auf jene Grundgedanken der beiden Disziplinen, in denen die Widersprüche ihren Sitz haben, und die zu harmonisieren deshalb ihre eigentümliche Aufgabe ist. Im besondern dagegen weist dieses Verhältnis nach seinen zwei Seiten einige Verschiedenheiten auf, und diese fordern hier noch eine kurze Erläuterung.

3) Von der psychologischen Bearbeitung der Gedanken zunächst scheint sich die noologische vorerst dadurch zu unterscheiden, daß sie alles beiseite lassen kann, was sich auf den zeitlichen Verlauf der intellektuellen Vorgänge, also auf die Gesetze des Denkens im eigentlichen Sinne bezieht, mag es sich nun hierbei um Gesetze der intellektuellen Entwicklung oder um Gesetze des entwickelten in-

tellektuellen Lebens handeln. Denn diese Gesetze, auch wenn sie in nennenswerter Zahl bekannt sein sollten, könnten doch immer nur die Bedingungen angeben, unter denen gewisse Gedanken in einzelnen Individuen zu bestimmten Zeitpunkten auftreten. Dies aber ist der Logik, als deren Sätze ja von aller solchen Beziehung auf Zeit und Individualität frei sind, von vornherein gleichgültig, und es kann deshalb in dieser Rücksicht ein Widerspruch zwischen beiden Wissenschaften überhaupt nicht entstehen. Betrachten wir, um uns dies völlig klar zu machen, z. B. jenen typischen Zug des intellektuellen Lebens, der einem echten „Gesetze" des Denkens noch am nächsten kommt, und den man nach AVENARIUS [1]) vielleicht so formulieren könnte, daß jedes Denken von einer Problematisation zu einer Deproblematisation sich bewegt, somit Antworten auf Fragen, Lösungen zu Problemen entweder findet oder doch sucht. Dann sieht man sofort, daß das in dieser Formulierung enthaltene zeitliche Moment für die Logik gänzlich irrelevant ist. Sie nämlich sieht allein darauf, ob eine (objektive) Antwort zu einer (objektiven) Frage paßt oder nicht, ob eine gegebene Antwort wirklich das beantwortet, wonach die gegebene Frage fragt, eine gegebene Frage wirklich nach dem fragt, was die gegebene Antwort beantwortet [2]) — sei es, daß sie das Vorhandensein dieses (objektiven) Korrelationsverhältnisses in einem einzelnen Fall bejaht oder verneint, sei es, daß sie allgemeine Bedingungen seines Vorhandenseins aussagt. Für dieses logisch allein relevante Korrelationsverhältnis nun ist es offenbar völlig gleichgültig, ob die menschlichen Individuen zuerst die Frage und dann die Antwort, oder zuerst die Antwort und dann die Frage (subjektiv) zu denken pflegen. Und selbst dann, wenn der menschliche Geist im Sinne der zweiten Alternative eingerichtet wäre, wenn er demnach nicht zu gegebenen Fragen zugehörige Antworten, sondern zu gegebenen Antworten zugehörige Fragen suchte, so würde dadurch an der Geltung der dieses Zugehörigkeitsverhältnis selbst betreffenden logischen Sätze nicht das mindeste geändert. Aus diesem Beispiele ersehen wir indes zugleich, mit welcher Gruppe psychologischer Untersuchungen es die Noologie positiv zu tun hat. Wenn nämlich die zeitliche Folge von Frage und Antwort im menschlichen Denken in der Logik kein Gegenstück findet, so gilt doch nicht dasselbe hinsichtlich des Denkens von Fragen und Antworten überhaupt, und hinsichtlich jenes Denkvorgangs insbesondere, in welchem wir die Zugehörigkeit einer Antwort zu einer

[1]) Kr. d. r. Erf. II, S. 22ff. [2]) Nur dies, nicht die materielle Richtigkeit der Antwort, hat natürlich für die Logik Interesse.

Frage erkennen. Die Feststellung nun, daß es so etwas wie Fragen und Antworten im menschlichen Denken überhaupt gebe, ist gewiß eine legitime Leistung psychologischer Arbeit, und trägt auch offenbar zur psychologischen Ordnung der Gedanken bei; nur fällt sie, da sie nicht auf typische Züge des Geschehens, sondern auf solche des Seins sich richtet, nicht unter jene Art des „Verstehens" (§ 5. 2), die wir *Erklären*, sondern unter diejenige, die wir *Begreifen* nannten. Und so wird man allgemein sagen dürfen, daß es die statische Betrachtung des denkenden Bewußtseins, die phänomenologische Beschreibung des intellektuellen seelischen Lebens, oder kurz die klassifikatorischen Untersuchungen der Psychologie des Denkens sind, mit denen es die Noologie zu tun hat; denn nur den einzelnen Arten des denkenden Bewußtseins — ohne Rücksicht auf die Zeitpunkte und Bedingungen ihrer konkreten Verwirklichung — entsprechen Verschiedenheiten der objektiven Gedanken. Es eliminiert eben nur die klassifikatorische Betrachtung der subjektiven Gedanken so weit deren zeitliche und individuelle Momente, um überhaupt mit Aussagen über die jedes zeitlichen und individuellen Charakters grundsätzlich entkleideten objektiven Gedanken in Widerspruch geraten zu können. Für die Noologie kommen deshalb psychologische Fragen nur insoweit in Betracht, als sie auf das Vorkommen gewisser Arten des intellektuellen Bewußtseins sich beziehen.

4) Aus dem bisher Gesagten läßt sich auch das eigentümliche Verhältnis der Noologie zur Logik entwickeln. Denn natürlich gehen nur jene logischen Gedanken die Noologie an, die einer kosmotheoretischen Umbildung bedürfen, weil sie mit psychologischen Gedanken in Streit geraten können. Nun kann ein solcher Streit nur daraus entspringen, daß ein und derselbe Gedanke in der Logik als objektiv, in der Psychologie als subjektiv aufgefaßt wird. Folglich können für die Noologie nur solche logische Fragen in Betracht kommen, die auch noologisch relevanten psychologischen Fragen korrelat sind — wobei unter Korrelation das Verhältnis zwischen der objektiven und der subjektiven Auffassung Eines Gedankens zu verstehen ist. Wie wir sahen, eignet indes eine solche noologische Relevanz bloß denjenigen psychologischen Fragen, die sich auf die Arten des denkenden Bewußtseins beziehen. Welche Elemente der Logik sind nun den Arten des denkenden Bewußtseins korrelat? Offenbar die logischen Begriffe. So entsprechen z. B. den psychologischen Erlebnisarten des subjektiven Folgerns, Urteilens und Begreifens die logischen Begriffe eines objektiven Schlusses, Satzes und

Begriffs, den psychologischen Erlebnisarten des subjektiven Fürwahr- und Fürfalschhaltens die logischen Begriffe einer objektiven Wahrheit und Falschheit. Dagegen fallen die logischen Sätze als solche ganz außerhalb dieser Sphäre möglicher Widersprüche mit der Psychologie. Denn alles, was sie von Objektivität enthalten, liegt in den Begriffen, aus denen sie aufgebaut sind, und die Verknüpfung dieser Begriffe zum Satze fügt ihnen kein neues Element von Objektivität hinzu. Wir können daher als Ergebnis dieser Untersuchung aussprechen, daß für die Noologie unmittelbar bloß jene logischen Fragen in Betracht kommen, die sich auf die einzelnen Begriffe dieser Wissenschaft beziehen. Nun wird man wohl schwerlich geneigt sein, diesem recht formalistisch aussehenden Ergebnis eine besondere Bedeutsamkeit beizumessen. Es bedarf deshalb der Hervorhebung, daß dasselbe für alle folgenden noologischen Untersuchungen von großer Wichtigkeit und von den wohltätigsten Folgen ist. Es entbindet uns nämlich mit Einem Schlage von der Verpflichtung, auf das Detail der logischen Regeln uns einzulassen. Von den verschiedenen Arten der Beweise z. B., etwa von den Figuren und *Modi* der Syllogistik, werden wir überhaupt nicht zu handeln brauchen. Denn sobald wir nur den Einen Begriff des objektiven „Satzes" und den Einen Begriff des objektiven „Folgens" zur Klärung gebracht haben, können wir sicher sein, daß alle in dieser Richtung möglichen Widersprüche zwischen Psychologie und Logik ausgeglichen sind. Ist demnach einmal das Verhältnis des objektiven „Folgens" zu dem subjektiven „Folgerungserlebnis", „auf Grund" dessen es ausgesagt wird, ins Reine gebracht, dann kann es ruhig der Logik selbst überlassen werden, mit diesem geklärten Begriffe weiter zu operieren und im einzelnen die Bedingungen seiner Anwendbarkeit festzustellen. Und ebenso auf allen andern Gebieten der Logik. Ueberall hat die Noologie nur die logischen Grundbegriffe selbst so weit zu reinigen, daß sie mit den korrelaten Begriffen der Psychologie verträglich werden; in die logische Handhabung dieser gereinigten Begriffe einzugreifen, muß ihr ebenso ferne liegen wie etwa einem anderen Teile der Weltanschauungslehre das Unternehmen, die einzelnen Sätze der Arithmetik auf ihre Gültigkeit hin zu untersuchen — ebenso fern freilich auch, wie es der Logik liegen sollte, diese Begriffe selbst kosmotheoretisch bearbeiten zu wollen, die sie vielmehr ganz in derselben Weise vorauszusetzen hat wie etwa die Arithmetik den Begriff der Zahl. Nicht darauf also darf es der Noologie ankommen, wovon die logischen Begriffe ausgesagt werden, sondern allein darauf, was in ihnen ausgesagt wird, was der Sinn, die Bedeutung einer

solchen Aussage ist. So wird sie sich z. B. auch zu dem logischen Zentralbegriffe der Wahrheit verhalten müssen. Unter welchen Bedingungen ein Satz wahr ist, dies zu untersuchen, bleibt der Logik überlassen; die Noologie fragt nur, was wir meinen, wenn wir einen Satz wahr nennen, was wir unter der Wahrheit eines Satzes verstehen. Wenn daher die anderen Einzelwissenschaften fragen: „Welche Sätze sind wahr?", und wenn die Logik fragt: „Wann ist ein Satz wahr?", so fragt die Noologie vielmehr: „Was heißt das: *ein Satz ist wahr?*"

§ 45

Neben und unbeschadet der Unterscheidung der Gedanken in objektive und subjektive kann man jeden Gedanken betrachten: einmal im Hinblick auf seine Bedeutung, also auf seinen Inhalt, sodann im Hinblick auf seine Richtigkeit oder Unrichtigkeit, also auf seinen Wert. Danach zerfällt die Noologie naturgemäß in zwei Abteilungen: in die Semasiologie, d. i. die Lehre von den Denkinhalten, und in die Alethologie, d. i. die Lehre von den Denkwerten.

ERLÄUTERUNG

1) Was ein Satz bedeutet, und ob er wahr ist, sind zwei verschiedene Fragen. Ebenso ist es ein anderes: sich über den Sinn eines Beweises Rechenschaft geben, und seine Stichhaltigkeit prüfen. Und in derselben Weise ist es auch nicht dasselbe: den Inhalt eines Begriffes sich klar machen, und ihn als in sich widersprechend oder widerspruchslos beurteilen. Nichts anderes als die scharfe Auffassung dieses Unterschiedes wird zum Verständnis des Prinzips erfordert, das wir der Einteilung der Noologie glauben zu Grunde legen zu sollen.

Dasjenige an einem Gedanken, worauf sich in den angeführten und allen ähnlichen Fällen die Fragen der einen Art richten, bezeichnen wir als die *Bedeutung* oder als den *Inhalt* dieses Gedankens. Allerdings lassen auch die Antworten auf die Fragen dieser Art sich noch in zwei Klassen unterscheiden, die wir als formal und material auseinanderhalten können. Wird nämlich gefragt, *was ein Gedanke bedeute,* welchen Inhalt er habe, so kann die Auskunft lauten: er sei ein Begriff, ein Satz, ein Beweis, eine Frage etc., und weiter: er sei ein einfacher oder zusammengesetzter Begriff, ein bejahender oder verneinender Satz, ein deduktiver oder induktiver Beweis usf. Dasjenige an dem Gedanken, was hier in Betracht gezogen wird,

könnte man die Form seiner Bedeutung, seines Inhaltes nennen. Die Antwort auf jene Frage kann indes auch besagen: der betrachtete Gedanke beziehe sich auf diese oder jene Tatsachen, das ist Gegenstände, Zustände, Vorgänge etc., er sei ein Begriff, der durch gewisse Merkmale konstituiert sei, ein Satz, der von einem bestimmten Subjekt ein bestimmtes Prädikat aussage, ein Beweis, der aus diesen oder jenen Voraussetzungen diese oder jene Schlußfolgerung ableite. Dasjenige an dem Gedanken nun, worauf in diesem Falle gesehen wird, könnte die Materie seiner Bedeutung, seines Inhaltes heißen. Auf diese Distinktion werden wir zurückkommen. Allein an dieser Stelle kommt sie für uns nicht in Betracht. Vielmehr weisen wir alle Fragen, welche einen Gedanken ohne Rücksicht auf seinen Denkwert zum Gegenstande haben, in gleicher Weise Einer einzigen, nämlich der semasiologischen Abteilung der Noologie zu.

Als Antworten auf die zweite Gruppe der eben angeführten Fragen kommen hauptsächlich solche von folgender Art in Betracht: dieser Gedanke ist ein wahrer oder falscher Satz; er ist ein widerspruchsvoller oder widerspruchsloser Begriff; er ist ein gültiger oder ungültiger Schluß. Alle diese Aussagen nun weisen neben spezifischen Verschiedenheiten auch eine charakteristische Gemeinsamkeit auf: die polare Gegensätzlichkeit der ausgesagten Prädikate, durch welche dieselben in positive und negative Werte gesondert werden. Denn die Behauptung, ein Satz sei falsch, ein Begriff widerspruchsvoll, ein Schluß ungültig, schließt eine Ablehnung und Verwerfung, die Behauptung, ein Satz sei wahr, ein Begriff widerspruchslos, ein Schluß gültig, schließt ein Annehmen und Anerkennen dieser Gedanken in sich. Dieses gemeinsame Moment kann jedoch durch die eben verwendeten Paare von Einzelprädikaten nicht einheitlich ausgedrückt werden; denn von einem Begriffe kann man nicht Gültigkeit, von einem Schlusse nicht Wahrheit aussagen, und ein Satz kann falsch und doch nicht widerspruchsvoll sein. Dagegen scheinen die Worte Richtig und Unrichtig, die ja die uns beschäftigende polare Gegensätzlichkeit gleichfalls ausdrücken, sich auf alle erwähnten Gedankenarten anwenden zu lassen, und wir erklären daher Fragen nach dem Denkwerte eines Gedankens am besten als solche nach seiner Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Innerhalb des Gebietes der richtigen und unrichtigen Gedanken aber nehmen die wahren und falschen Sätze offenbar eine hervorragende Sonderstellung ein, und so mag es als eine Benennung *a potiori* entschuldigt werden,

wenn wir jene Abteilung der Noologie, die sich mit den Denkwerten beschäftigt, nicht als *Lehre von der Richtigkeit*, sondern als *Lehre von der Wahrheit*, mithin nicht etwa als *Orthologie*, sondern vielmehr als Alethologie bezeichnen.

2) Hat man sich nun die Unterscheidung von Denkinhalten und Denkwerten klar gemacht, so besteht der nächste wichtige Schritt in der Einsicht, daß diese Unterscheidung sowohl auf objektive wie auf subjektive Gedanken Anwendung findet, daß sich somit diese beiden Einteilungsprinzipien durchkreuzen. Man kann nämlich sowohl am objektiven wie am subjektiven Gedanken den Denkinhalt und den Denkwert ins Auge fassen, oder anders ausgedrückt: es gibt objektive und subjektive Denkinhalte, jedoch auch objektive und subjektive Denkwerte. Als einen objektiven Denkinhalt betrachtet man z. B. einen Gedanken, wenn man ihn näher bestimmt als „den pythagoreischen Lehrsatz". Denn einerseits wird durch diese Bestimmung lediglich der logische Gehalt dieses Gedankens bezeichnet, und von allen zeitlichen und individuellen Umständen seines Gedachtwerdens abgesehen, andererseits wird durch sie lediglich seine Bedeutung angegeben: er wird (seiner semasiologischen Form nach) als ein Satz, und zwar (seiner semasiologischen Materie nach) näher als ein solcher Satz gekennzeichnet, welcher von den Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks ein bestimmtes Verhältnis aussagt; über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit (Wahrheit oder Falschheit) dieses Satzes wird hierdurch noch nicht das mindeste entschieden. Dagegen handelt es sich um einen subjektiven Denkinhalt, wenn ich einen Gedanken bestimme als das Bewußtsein von der Bedeutung der pythagoreischen Lehrsatzes, wie ich es etwa selbst während des Niederschreibens dieser Zeilen erlebe. Denn auf der einen Seite ist hier natürlich gleichfalls von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit jenes Satzes noch gar nicht die Rede, auf der andern bezeichne ich dadurch jenen Gedanken als das Denken eines bestimmten Individuums in einem bestimmten Augenblick. Spreche ich ferner etwa ausdrücklich von der „objektiven Wahrheit", oder auch bloß von der „Wahrheit", oder endlich noch unmißverständlicher von dem „Wahr-Sein" des pythagoreischen Lehrsatzes, so liegt hier offenbar ein objektiver Denkwert vor; denn damit will ich sagen, daß dieser Satz wahr sei (mithin einen positiven Denkwert besitze), gleichviel ob er überhaupt von irgend jemand, und erst recht, wann und von wem er als wahr erkannt werde. Rede ich endlich von meinem Bewußtsein von der Wahrheit dieses Satzes, also davon, daß ein bestimmtes Individuum in einem bestimmten Moment diesen Satz für

wahr hält, daß dieser Satz jenem Individuum zu einer gewissen Zeit als wahr erscheint, dann kann es sich allein um einen subjektiven Denkwert handeln.

Es war deshalb wichtig, die Anwendbarkeit der Unterscheidung von Denkinhalten und Denkwerten auf objektive und subjektive Gedanken außer Zweifel zu stellen, weil nur unter dieser Voraussetzung jene Unterscheidung einer Einteilung der Noologie zu Grunde gelegt werden kann. Denn da es (nach § 44) die diesem Zweige der Weltanschauungslehre eigentümliche Aufgabe ist, die logisch-objektive Bearbeitung der Gedanken mit ihrer psychologisch-subjektiven Behandlung in Einklang zu setzen, so könnte natürlich dort von Noologie überhaupt keine Rede sein, wo nicht beide Auffassungen eingebürgert sind. Ist umgekehrt das Ergebnis gesichert, daß alle aus dem Gegensatze logisch-objektiver und psychologisch-subjektiver Gedanken-Bearbeitung entspringenden Widersprüche sowohl an den Denkinhalten als auch an den Denkwerten hervortreten müssen, so steht damit wenigstens so viel fest, daß durch diese Unterscheidung zwei große und beide der Noologie zugehörige Gebiete gegeneinander abgegrenzt sind. Dann wird man jedoch, angesichts der Bedeutsamkeit dieses offenbar sehr tiefgreifenden Unterschiedes, von vornherein geneigt sein, die auf ihn gegründete Einteilung auch als die oberste in diesem Teile der Kosmotheorie gelten zu lassen — vorausgesetzt nur, daß sie sich auch als eine technisch brauchbare, d. h. vor allem als eine erschöpfende bewährt.

3) Gerade gegen diese Voraussetzung indes richtet sich nun ein schwerer Einwurf. Denn es scheint, als könnte man ohne Mühe Aussagen über Gedanken namhaft machen, die sich ersichtlich nicht auf ihren Inhalt und doch auch nicht auf ihren Wert beziehen. Der scheinbar beweiskräftigste Fall, der hier angeführt werden kann, ist wohl der, in dem von einem Begriffe ausgesagt wird, daß er einem andern Begriffe über- oder untergeordnet sei. Daß nämlich diese Aussage den Inhalt des über- oder untergeordneten Begriffes nicht tangiert, scheint klar: der Inhalt eines Begriffes besteht ja darin, daß er dieser oder jener bestimmte Begriff ist, und hieran wird durch das ausgesagte Verhältnis so wenig etwas geändert, daß ja sogar von Einem und demselben Begriff die verschiedensten Ueber- und Unterordnungsverhältnisse zu anderen Begriffen prädiziert werden können. Allein ebenso klar scheint auch, daß diese Aussage über den Wert des Begriffes nichts bestimmt, da doch sein äußeres Verhältnis zu anderen Begriffen etwas anderes ist als seine innere Richtigkeit oder

Unrichtigkeit [1]). Doch an diesem Beispiele scheint sich nicht nur unsere Einteilung der noologischen Begriffe in noëtische Inhaltsbegriffe und noëtische Wertbegriffe als unvollständig und darum unbrauchbar zu erweisen, sondern auch eine weit bessere Einteilung derselben scheint an ihm hervorzutreten: nämlich eine solche in Begriffe von noëtischen Subjekten einerseits, von noëtischen Prädikaten andererseits. Nach dieser Einteilung fielen die noëtischen Subjekte mit den von uns bisher so genannten Denkinhalten zusammen. Denn objektive Begriffe, Sätze, Beweise etc. fungieren in allen logischen Sätzen als Subjekte; als deren Prädikate dagegen finden wir zwar auch die Eigenschaften der Richtigkeit und Unrichtigkeit mit ihren Unterarten, demnach objektive Denkwerte, jedoch daneben noch Relationen, die sich hinsichtlich der Wertpolarität ganz indifferent verhalten, z. B. eben das Verhältnis begrifflicher Ueber- und Unterordnung. Und man brauchte nun diese zunächst logischen Begriffe nur durch Heranziehung ihrer psychologischen Korrelate zu ergänzen, um in der Unterscheidung noëtischer Subjekts- und Prädikatsbegriffe eine dem Anscheine nach vollständige Einteilung der noologischen Begriffe, damit aber auch der noologischen Fragen und Untersuchungen selbst, zu gewinnen. Auch wird, wer einmal diesen Weg eingeschlagen hat, bei dem Einen nicht-alethologischen Verhältnis der begrifflichen Ueber- und Unterordnung nicht stehen bleiben können. Vielmehr liegt dann die Bemerkung sehr nahe, daß die Sachlage im Grunde dieselbe ist, wenn wir von zwei Sätzen aussagen, daß sie einander widersprechen, oder daß der eine aus dem anderen folgt. Denn auch hier zeigt sich, daß durch die Aussage einer solchen Relation zwischen zwei Sätzen ebensowenig wie über ihre Bedeutung auch über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit irgend etwas behauptet wird: liegt es doch auf der Hand, daß gerade so gut wie wahre auch falsche Sätze in diesen Verhältnissen zueinander stehen können [2]). Und daß wirklich alle diese noëtischen Verhältnisse keine noëtischen Werte sind, scheint sich auch daraus zu ergeben, daß an ihnen allen der polare Gegensatz von positiven und negativen Werten fehlt. Denn wenn ich

[1]) Man könnte die Frage aufwerfen, ob die Aussage, ein Begriff sei einem andern untergeordnet, nicht wenigstens mittelbar eine Behauptung über die Richtigkeit dieses Begriffes involviere, da unrichtige, z. B. widerspruchsvolle Begriffe in derartigen Unterordnungsverhältnissen gar nicht zu stehen vermöchten. Allein das letztere ist offenbar nicht richtig. Denn der Begriff *rundes Quadrat* z. B. ist den Begriffen *Quadrat* und *Polygon* ganz ebenso untergeordnet wie die Begriffe *großes Quadrat* oder *kleines Quadrat*. [2]) So widersprechen einander die falschen Sätze: „Cäsar starb 100 Jahre nach Pompejus“ und „Pompejus starb 100 Jahre nach Cäsar“; und aus dem falschen Satz: „Der Walfisch ist ein Fisch“ folgt der andere falsche Satz: „Der Satz, daß der Walfisch ein Fisch sei, ist wahr“.

sage: „Der Satz N folgt nicht aus dem Satze M", so setze ich damit nicht einen Gedanken irgendwie in seinem Werte herab, sondern konstatiere einfach, daß zwischen zwei Gedanken eine gewisse Relation nicht besteht. Ebenso verhält es sich, wenn ich behaupte, daß die Sätze M und N einander widersprechen, oder daß der Begriff A dem Begriffe B nicht übergeordnet sei: überall, scheint es, bloße Feststellung von Tatsachen, und nirgends ein Werturteil!

Indes, so ganz und gar fremd, wie es nach dem Gesagten scheinen könnte, sind doch auch die zuletzt besprochenen noëtischen Prädikate dem Wertbegriffe nicht. Denn wenn z. B. behauptet wird, N folge aus M, so ist damit freilich über die Wahrheit der Sätze N und M gar nichts ausgemacht; wohl aber ist damit auch behauptet die Konkludenz des Beweises von N durch M, resp. die Stringenz der Folgerung von N aus M. Ebenso: wenn gesagt wird, die Sätze: „Dieses A ist B" und „Dieses A ist C" widersprächen einander, so ist damit zwar nichts über die Wahrheit dieser beiden Sätze festgestellt, wohl aber über die Falschheit des Satzes „Einige A sind B und C" und über die Unrichtigkeit des Begriffes „Ein A, welches B und auch C ist". Und nicht anders steht es auch in dem Falle, von dem wir ausgingen. Denn wenn ich sage, der Begriff A sei dem Begriffe B nicht übergeordnet, so urteile ich damit freilich nicht über die Richtigkeit dieser beiden Begriffe, wohl aber behaupte ich damit die Unrichtigkeit der Ueberordnung von A über B und sage demnach einen negativen Denkwert von jedem geordneten Begriffsystem aus, das A als einen dem B übergeordneten Begriff enthält. Es ergibt sich daher zunächst folgendes. Die noëtischen Inhalte enthalten Teile, welche selbst wieder noëtische Inhalte sind. In einem Begriff z. B. kommen logische Bestimmungen, die sogenannten „Merkmale", in einem Satz Begriffe, in einem Beweis oder Schlusse Sätze vor. Man kann diese Teile noëtische Teilinhalte, jene Ganzen noëtische Gesamtinhalte nennen. Die Denkwerte nun sind Eigenschaften der Gesamtinhalte. Diese Werteigenschaften der Gesamtinhalte stehen jedoch in einer festen Korrelation zu Verhältnissen der Teilinhalte untereinander, welche an und für sich keinen Wertcharakter haben. (Wenn man auch Verhältnisse der Gesamtinhalte selbst zu anderen Gegenständen ins Auge faßt, so kann man die Denkwerte Wahr und Falsch gleichfalls unter diesen Gesichtspunkt bringen, denn die Eigenschaft eines Satzes, wahr oder falsch zu sein, steht in Korrelation zu einem Verhältnis der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, das zwischen ihm und jenen Tatsachen besteht, auf die er sich bezieht — einem Verhältnis, das an sich ebenfalls keinen Wertcharakter zeigt.) Die oben vorgeschlagene Einteilung der noologischen Begriffe in noëtische Subjekts- und noëtische Prädikatsbegriffe unterscheidet sich somit von der hier angenommenen in noëtische Inhalts- und Wertbegriffe nur dadurch, daß jene die Werteigenschaften der Gesamtinhalte und die korrelaten wertbegründenden Relationen der Teilinhalte als gleichwertige Arten noëtischer Prädikate einander koordiniert, während diese den Inhalten lediglich ihre Werteigenschaften gegenüberstellt und die wertbegründenden Verhältnisse der Teilinhalte — als bloße Bedingungen dieser Werteigenschaften — unter den letzteren mitbegreift. Dieses zweite Verfahren läßt sich jedoch, wie mir scheint, durch mehrere Gründe als zulässig erweisen.

Zunächst ist der Zusammenhang zwischen den Werteigenschaften der Gesamtinhalte und den wertbegründenden Relationen der Teilinhalte jedenfalls ein ganz besonders enger. Daß ein Gedanke Widersprüche in sich enthält oder mit den Tatsachen nicht übereinstimmt, und daß er als unrichtig verworfen wird — dies sind zwei nur abstraktionsweise voneinander trennbare Prädikate dieses Gedankens. In Wirklichkeit schließt sich das eine unmittelbar an das andere: wer einen Gedanken als in sich widersprechend oder als mit den Tatsachen nicht übereinstimmend beurteilt, der verwirft ihn auch als unrichtig, und wer einen Gedanken als unrichtig verwirft, der beurteilt ihn auch als in sich widersprechend[1]) oder doch als mit den Tatsachen nicht übereinstimmend. Ja noch mehr! Die Verwerfung eines Gedankens als unrichtig hat gar keinen anderen logischen Inhalt als das Urteil, es enthalte einen Widerspruch oder stimme mit den Tatsachen nicht überein: sie drückt vielmehr auf dieses Urteil gleichsam nur das Siegel der persönlichen Stellungnahme. Unter diesen Umständen hieße es das Zusammengehörige auseinanderreißen, wollte man die Werteigenschaften der noëtischen Gesamtinhalte und die wertbegründenden Relationen der noëtischen Teilinhalte, als zwei verschiedene Arten noëtischer Prädikate, in zwei verschiedenen Abschnitten der Noologie behandeln. Vielmehr empfiehlt sich offenbar das Verfahren, die Denkwerte gleichsam von unten aufzubauen: zuerst die Relationen zu untersuchen, die ihr Fundament bilden, und dann die Werteigenschaften, die auf diese Relationen sich gründen und in denen die noëtischen Werte sich vollenden.

[1]) Zur Verwerfung eines Schlusses genügt es natürlich, wenn die Falschheit des Schlußsatzes der Wahrheit der Prämissen nicht widerspräche; ein positiver Widerspruch zwischen der Wahrheit des Schlußsatzes und der Wahrheit der Prämissen wird zur Ungültigkeit eines Schlusses nicht erfordert.

Dieses Verfahren würde sich auch dann empfehlen, wenn die wertbegründenden Relationen und die Werteigenschaften ihrem Wesen nach vollkommen ungleichartig wären. Allein dies ist in Wahrheit keineswegs der Fall. Allerdings fehlt den wertbegründenden Relationen ein für die Werteigenschaften charakteristisches Merkmal: sie haben keinen Teil an der polaren Gegensätzlichkeit freundlicher und feindlicher Stellungnahme. Ein Satz kann wahr oder falsch sein, d. h. er wird angenommen und anerkannt oder abgelehnt und verworfen. Von zwei Sätzen dagegen läßt sich nur feststellen, daß sie miteinander verträglich, oder daß sie miteinander nicht verträglich sind. Indes, ein anderes, nicht minder charakteristisches Merkmal ist den wertbegründenden Relationen mit den eigentlichen Werteigenschaften gemein. Sie werden nämlich beide als ihren Subjekten objektiv anhaftend gedacht. Wie wir uns vorstellen, ein Satz sei wahr oder falsch, auch wenn er diesem oder jenem Individuum nicht als wahr oder falsch erscheine, so meinen wir auch, zwei Sätze seien verträglich oder unverträglich, auch wenn sie diesem oder jenem Individuum nicht als verträglich oder unverträglich erscheinen. Und zwar wird dieses objektive Anhaften gedacht als jenem gleich, das eine Qualität mit einem Ding verbindet, ohne daß doch die Werteigenschaften oder die wertbegründenden Relationen selbst sinnlich wahrnehmbare Qualitäten wären. *Blau* z. B. ist eine sinnlich wahrnehmbare Qualität; und ein blaues Ding ist, so meinen wir, auch dann blau, wenn es irgendeinem Individuum als grün erscheint. *Wahr* dagegen ist keine sinnlich wahrnehmbare Qualität; allein dennoch pflegen wir anzunehmen, ein wahrer Satz sei in demselben Sinne wahr, in dem ein blaues Ding blau ist, auch wenn es nicht allen denkenden Individuen als wahr erscheint. Ganz in derselben Weise pflegen wir jedoch auch anzunehmen, daß ein widerspruchsvoller Begriff widerspruchsvoll ist, auch wenn er nicht allen denkenden Individuen als widerspruchsvoll erscheint — obwohl natürlich auch *Widerspruchsvoll* keine sinnlich wahrnehmbare Qualität ist. Es zeigt sich daher: die gemeinsame Bearbeitung der wertbegründenden Relationen und der Werteigenschaften empfiehlt sich auch deshalb, weil beiden das Merkmal gemeinsam ist, daß sie als ihren Subjekten objektiv anhaftend gedacht werden.

Hierzu tritt nun als drittes und entscheidendes Motiv der Umstand, daß gerade dieses den wertbegründenden Relationen mit den Werteigenschaften gemeinsame Merkmal dasjenige ist, welches für die Noologie vorzugsweise in Betracht kommt. Denn nach § 44 bewegen

sich ja alle noologischen Fragen um den Zentralgegensatz von *Objektiv* und *Subjektiv*. Wir haben indes eben gesehen, daß in Beziehung auf diesen Gegensatz wertbegründende Relationen und Werteigenschaften auf Einer Linie stehen: der Widerspruch zwischen der logischen Betrachtungsweise, für die ein Satz wahr, ein Begriff widerspruchsvoll ist, und der psychologischen Betrachtungsweise, für die ein Satz resp. ein Begriff nur wahr resp. widerspruchsvoll scheinen kann, wird in beiden Fällen auf ganz dieselbe Art ausgeglichen werden müssen. Man kann deshalb auch geradezu sagen, daß für die Noologie die Anerkennung eines erweiterten Wertbegriffes zweckmäßig ist. Diesem zufolge wäre als Wert jedes Prädikat eines Subjekts anzusprechen, von dem wir uns denken, daß es diesem Subjekte objektiv anhaftet, wenn es nur nicht eine sinnlich wahrnehmbare Qualität ist — während allerdings ein solches Prädikat ein Wert im engeren, gewöhnlichen Sinne nur dann heißen kann, wenn es überdies noch den Gegensatz positiver und negativer Wertung, d. h. freundlicher oder feindlicher Stellungnahme eines denkenden Wesens zu dem betreffenden Subjekte aufweist. Dem letzteren Wertbegriffe nun genügen nur die eigentlichen Werteigenschaften (Richtig und Unrichtig, Wahr und Falsch usf.); unter den ersteren dagegen fallen auch die wertbegründenden Relationen (Widerspruch, Folge etc.); und in diesem Sinne ist es daher gewiß korrekt, wenn wir die wertbegründenden Relationen und die eigentlichen Werteigenschaften zu der Einen Gruppe der Wertprädikate zusammenfassen und darum der Semasiologie als die Eine andere Abteilung der Noologie die Lehre von den Denkwerten, d. i. die Alethologie, an die Seite stellen.

4) Da ein klares Bewußtsein von der Eigenart der noologischen Probleme, in ihrem Gegensatze gegen logische und psychologische Fragen, nie bestanden hat, so fehlte es natürlich auch stets an einem Prinzip, das ihrer Einteilung hätte zu Grunde gelegt werden können. Solange die kosmotheoretischen Probleme des Denkens bald der *Logik*, bald der *Psychologie*, bald der *Erkenntnistheorie*, dann wieder einer *Logik und Erkenntnistheorie* oder auch einer *erkenntnistheoretischen Logik* zugerechnet werden, müssen ja notwendig auch für die Abgrenzung der verschiedenen noologischen Teilprobleme gegeneinander bald logische, bald psychologische, bald auch „erkenntnistheoretische“ und d. h. in Wahrheit meist ontologische Gesichtspunkte maßgebend werden. Dies schließt indes nicht aus, daß diese Teilprobleme im einzelnen dennoch eine gewisse innere Geschlossenheit geschichtlich erlangt haben. In der Tat gilt dies auch wirklich von dem Komplex der semasiologischen ebenso wie von dem der alethologischen Fragen. Und auch das ist beiden Problemen gemeinsam, daß ihre ge-

schichtliche Entwickelung sie in eigentümlicher Weise verengt hat: nur daß diese Verengung meines Erachtens für das Problem der Bedeutung von übleren Folgen war als für das der Wahrheit.

Die Lehre von den Denkinhalten ist nämlich unter dem Einflusse der Platonischen Ideenlehre schon früh zur Diskussion des sogenannten Universalienproblems verkümmert. Daß die Frage, ob Gedanken ihrem Inhalte nach nur ein subjektives oder auch ein objektives Dasein haben, zuerst an Einer besonderen Art von Gedanken sich aufdrängte, ist ja begreiflich. Und wenn diese Eine Art auch die einfachste, nämlich der Begriff war, so ist dies gleichfalls nicht erstaunlich. Allein der Begriff ist doch keineswegs die wichtigste Gedankenart. Vollzieht sich doch das wirkliche Denken nie als ein Aneinanderreihen von Begriffen, sondern vielmehr als ein Ableiten Eines Satzes aus anderen Sätzen. Da nun jene Frage des objektiven oder subjektiven Seins ganz ebenso in Beziehung auf Sätze, Beweise, Fragen usw. aufgeworfen werden kann wie im Hinblick auf Begriffe, so stellt das Universalienproblem in Wahrheit nur einen kleinen Ausschnitt aus dem allgemeinen Bedeutungsprobleme dar. Zu dieser Erkenntnis aber sind bisher nur vereinzelte Denker gelangt. Insbesondere bot die Stoa in dem Begriffe des Aussageinhalts (σημαινόμενον, λεκτόν) der noologischen Forschung einen Ausgangspunkt dar, der es ihr gestattet hätte, das Bedeutungsproblem sofort in seiner ganzen Allgemeinheit zu erfassen. Statt an diesen hat jedoch das philosophische Denken vielmehr an den akademischen Begriff des Universale (ἰδέα, εἶδος) angeknüpft, und eben hieraus hat sich die erwähnte Verengerung des semasiologischen Problems ergeben. Man darf es daher mit LOTZE [1]) beklagen, daß bei „der beschränkteren Frage nach der Geltung der allgemeinen Begriffe, welche zwischen den verschiedenen realistischen und nominalistischen Parteien verhandelt wurde", der Keim einer richtigen Einsicht zum Teil auch dadurch stets wieder erstickt wurde, daß „die überlieferte Gewöhnung der unergiebigsten Denkform, der des Begriffs, fast ausschließlich die Aufmerksamkeit zuwandte, und sie dadurch von der Betrachtung des Urteils und Schlusses" abzog.

Wie das Bedeutungsproblem durch die Frage nach dem Wesen des Begriffs, so ist das Richtigkeitsproblem durch die Frage nach dem Wesen der Wahrheit in den Hintergrund gedrängt worden. Allein gerade weil nicht der Begriff, sondern der Satz das wichtigste Element des Denkens ist, ist die Richtigkeit des Satzes, d. i. die Wahrheit, wirklich der bedeutsamste Denkwert. Diese nun ist schon früh in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückt worden durch den kräftigen Angriff, den die Skeptiker gegen den Begriff des Wissens gerichtet haben. Dieser Angriff hat das alethologische Problem isoliert, und seit jenen Tagen ist das Bewußtsein doch nie wieder ganz geschwunden, daß die Frage nach dem Wesen, der Kraft, der Leistungsfähigkeit und den Grenzen unserer Erkenntnis einen selb-

[1]) Mikr. III, S. 220 f.

ständigen Gegenstand philosophischen Denkens ausmacht. Von diesem Bewußtsein legt ja heute noch der Gebrauch des *Terminus* Erkenntniskritik Zeugnis ab, der, wenn überhaupt irgend etwas Bestimmtes, doch nur die Alethologie bezeichnen zu können scheint. Freilich werden wir sehen, daß gerade die sogenannte *kritische* Philosophie jenes Bewußtsein fast zerstört und diesen *Terminus* so gut wie verdorben hat, indem sie alethologische und ontologische Fragen in unglücklicher Weise durcheinanderwirrte und auf formale Fragen materiale Antworten erteilen zu können glaubte. Statt nämlich vorerst einmal festzustellen, was wir unter den Begriffen von *Wahrheit, Erkenntnis, Allgemeinheit und Notwendigkeit* usf. eigentlich verstehen, fing sie gleich damit an, zu untersuchen, von welchen Gegenständen wir allgemein und notwendig wahre Erkenntnisse gewinnen können. Damit aber setzte sie im Grunde jenes „Vermögen" der Erkenntnis, auf dessen Prüfung sie ausging, ungeprüft voraus. Und in diesem Sinne dürfte man wohl sagen, es sei für diesen sogenannten Kritizismus in Wahrheit nichts charakteristischer als eine (im Sinne von § 8. 1) unkritische Rezeption alethologischer Begriffe.

I. ABTEILUNG DER NOOLOGIE
DIE DENKINHALTE (SEMASIOLOGIE)

ERSTES KAPITEL

ORIENTIERUNG ÜBER DAS BEDEUTUNGS-PROBLEM

§ 46

DAMIT von der Bedeutung eines Gedankens im logischen und daher (nach § 44) auch im noologischen Sinne die Rede sein könne, muß dieser Gedanke entweder eine sprachliche Form besitzen oder doch hinreichend gegliedert sein, um eine solche annehmen zu können, ohne seinen Inhalt zu ändern.

Jeden Gedanken nun, welcher dieser Bedingung genügt, wollen wir eine Aussage nennen.

ERLÄUTERUNG

1) Die Wissenschaft kann sich nur mit Gegenständen möglicher Erfahrung beschäftigen. Dies jedoch sind objektive Gedanken nur, sofern sie durch subjektives Denken erfaßt werden. Allein das subjektive Denken ist ein Prozeß. Soll nun ein Prozeß wissenschaftlich bearbeitet, somit zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Menschen untersucht und mit verschiedenen anderen Prozessen in Zusammenhang gebracht werden, so muß er sich in irgendwelchen Wirkungen oder Erzeugnissen fixiert haben. Das erste und unmittelbarste derartige Erzeugnis des Denkens aber ist die Sprache. Nur indem sie seine sprachliche Form ihrer Untersuchung zu Grunde legt, kann daher auch die Logik von dem Inhalte eines Gedankens handeln: dieser Inhalt ist für sie erst dann ein bestimmter, wenn ihm auch eine bestimmte sprachliche Form in eindeutiger Weise zugeordnet ist. Diese eindeutige Zuordnung ist indes nur dann vorhanden, wenn der betreffende subjektive Denkakt entweder in einem einzelnen Individuum die entsprechende Sprachform schon wirklich angenommen oder doch zum mindesten sich soweit ins einzelne gegliedert hat, daß er unfähig geworden ist, eine andere Sprachform anzunehmen, ohne damit auch seine Bedeutung zu ändern. Einen Gedanken nun, für welchen eine dieser beiden Möglichkeiten sich verwirklicht hat, und der damit zugleich auch ein möglicher Gegenstand logischer und deshalb auch noologischer Bearbeitung geworden ist, nennen wir im Folgenden eine Aussage. Doch nicht nur diese Benennung bedarf noch einiger Erläuterungen; auch der Begriff, für den sie steht, ist gegen naheliegende Mißverständnisse zu sichern.

Was jenes anlangt, so folgen wir im ganzen dem Sprachgebrauche von AVENARIUS und bezeichnen mit dem Werte *Aussage* nicht nur Sätze wie „Dies ist blau", sondern auch bloße Begriffe wie „Dies" oder „Blau", ja auch ganze Schlüsse und Schlußketten; all dies wird ja auch wirklich im buchstäblichen Sinne „ausgesagt". Bezeichnet sonach die „Aussage" in unserem Sinne nicht die Prädikation, so fällt sie erst recht nicht mit dem Prädikat zusammen, das man ja sonst wohl auch die „Satzaussage" zu nennen pflegt. Im technischen Sinne wenigstens wollen wir unter *Aussage* alles verstehen, was eben denkende Wesen „aussagen", und nur gelegentlich werden wir wohl diesen Ausdruck ohne Gefahr einer ernstlichen Verwirrung auch in dem engeren Sinne der Prädikation verwenden dürfen.

Wichtiger ist ein anderer Einwand, der gegen unsere Terminologie erhoben werden kann. Zugegeben nämlich, wird man vielleicht sagen, daß alles „Aussage" heißen soll, was denkende Wesen aussagen, so scheint doch dieser Ausdruck, seinem natürlichen Sinne nach, bloß die sprachliche Form eines „ausgesagten" Gedankens zu bezeichnen und keineswegs diesen Gedanken selbst — am allerwenigsten dann, wenn er eine sprachliche Form noch gar nicht angenommen hat, sondern nur fähig ist, in einer solchen sich zu fixieren. Darauf erwidern wir: gewiß wird hier der alltägliche Sinn des Wortes *Aussage* mit Bewußtsein erweitert; allein diese Erweiterung scheint uns durch die Tatsachen notwendig gefordert. Und zunächst: über die bloße sprachliche Form geht doch auch schon der landläufige Sinn des Wortes sehr merklich hinaus. Denn sonst würde dieses gar nichts anderes bedeuten als den Klang einer Rede. Wenn somit niemand von einem Phonographen sagen wird, daß er Aussagen mache, so tritt in diesem Umstande zu Tage, daß zu einer Aussage außer den Worten jedenfalls noch ein durch diese Worte ausgedrückter Sinn gehört — folglich ein Gedanke. Erst Sprachform plus Gedanke,

so scheint es, konstituieren eine Aussage. Und diesen Fall haben ja auch wir als den regelmäßigen vorzugsweise im Auge. Als den einzigen aber können wir ihn nicht gelten lassen. Denn sobald ein Gedanke nur fähig ist, in einer sprachlichen Form sich zu fixieren, d. h. sobald eine bestimmte Sprachform ihm eindeutig zugeordnet werden kann, macht es für die logische Bearbeitung dieses Gedankens gar keinen Unterschied mehr, ob jene Fixierung im einzelnen Fall auch wirklich stattfindet oder nicht: alle logischen Bestimmungen, die sich auf den Satz „A ist B" beziehen, gelten *eo ipso* auch für jeden Gedanken, der in diesem Satze, und nur in ihm, ausgesprochen werden kann.

Bedeutungsvoller indes als diese terminologischen Erörterungen ist die sachliche Klärung des in diesem Paragraphen ausgesprochenen Grundsatzes. Und da sei vorerst das Folgende betont. Für die Frage, ob ein Gedanke in einer sprachlichen Form sich verkörpert hat, ist es vollkommen gleichgültig, ob die ihn ausdrückenden Worte, Sätze etc. von Einem Menschen zu einem anderen gesprochen, von einem einzelnen Individuum leise vor sich hingesagt, bloß als akustische Phantasmen vorgestellt oder auch nur motorisch innerviert werden: in all diesen Fällen ist eine sprachliche Form in dem hier angenommenen Sinne wirklich vorhanden, denn in ihnen allen ist dem Gedanken ein bestimmter sprachlicher Ausdruck eindeutig zugeordnet. Allein wenn wir nun lediglich Gedanken, welche dieser Bedingung genügen oder doch genügen können, für mögliche Gegenstände logischer Bearbeitung erklären, so soll hiermit doch keineswegs behauptet werden, daß es andere Gedanken überhaupt nicht gebe. Dies ist so wenig meine Meinung, daß ich vielmehr jene Gedanken, welche dieser Bedingung nicht genügen und auch nicht genügen können, nicht nur der Zeit nach für die früheren, sondern sogar auch dem Werte nach für die wichtigeren halte. Jeder Mensch, dem manchmal etwas „einfällt" — d. h. jeder Mensch, der nicht bloß zu gegebenen Worten einen Sinn, sondern auch für einen gegebenen Gedanken nach einem Ausdruck sucht, weiß, daß Gedanken vorhanden sein können, ehe sie „formuliert" sind, ja daß ein Gedanke, der nicht in solcher Weise entsteht, überhaupt kaum ein Gedanke zu heißen verdient. Dabei ist es gleichgültig, ob es sich bloß um die Wahl eines Wortes, ob es sich um die Prägung eines Satzes oder ob es sich um den Bau einer ausführlicheren Darstellung handelt: in all diesen Fällen beweist das Suchen nach dem passendsten Ausdruck, das Abwägen verschiedener Ausdrucksmöglichkeiten gegeneinander und die Beurteilung derselben als

angemessen oder unangemessen, daß der Gedanke unabhängig von einer bestimmten Sprachform vorhanden ist, ja daß diese allererst von jenem ihren eigentlichen Inhalt und Wert empfängt. Die Meinung, es gebe kein anderes Denken als ein solches in Worten, scheint uns deshalb jeder intellektuellen Erfahrung Hohn zu sprechen.

Achten wir indes noch etwas genauer auf die eben berührte Entwickelung, die von dem ersten „Einfall" zu der schließlichen sprachlichen „Formulierung" hinführt, so erkennen wir zugleich, daß dieselbe als ein Prozeß fortschreitender „Gliederung" begriffen werden muß: ein Prozeß, der hier für uns darum von Bedeutung ist, weil der sich gliedernde Gedanke in ihm gerade jene beiden Zustände durchläuft, um deren Auseinanderhaltung wir uns in diesem Paragraphen hauptsächlich bemühen. In dem Endstadium dieser Entwickelung nämlich, d. h. in dem Augenblick, ehe der Gedanke seine endliche sprachliche Fassung findet, ist jene Möglichkeit realisiert, die wir als „Aussage mit bloß potentieller Sprachform" bezeichnen können. Jetzt ist der Gedanke so sehr ins einzelne gegliedert und bestimmt, daß er jeden anderen als „den" treffenden, ihm angemessenen und adäquaten, kurz jeden anderen als „seinen" sprachlichen Ausdruck zurückstößt: die Zuordnung von Gedanke und Sprachform muß daher jetzt bereits als eine eindeutige bezeichnet werden, und jener kann demnach auch in unserem Sinne eine *Aussage* heißen. So verhält es sich mit dem ursprünglichen „Einfall" nicht. Hier „blitzt" der Gedanke in einer ungegliederten und noch sehr verschiedenartiger näherer Bestimmungen fähigen Fassung auf: ja er ist solcher näheren Bestimmungen nicht nur fähig, sondern auch bedürftig. Er kann noch in sehr verschiedene sprachliche Formen gegossen werden, und in jeder derselben wird er auch sich selbst verändern, nämlich sich gliedern und entfalten. Und nicht nur kann er dieses Schicksal erleiden, sondern er muß es sogar, wenn er zur „Aussage" werden soll. Denn für seine ungegliederte und unbestimmte Form gibt es überhaupt keinen sprachlichen Ausdruck. Richten wir nun auf diese „embryonalen" Gedanken noch einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit! Ohne Zweifel sind sie der eigentliche Kern aller sinnvollen Rede, dasjenige, was ihr allein Wert und Bedeutung verleihen kann: wer Aussagen macht, die nicht aus einer solchen Wurzel hervorwachsen, von dem werden wir mit vollem Rechte urteilen, daß er zwar zu uns spreche, uns jedoch „nichts zu sagen" habe. Trotzdem sind diese Gedankenkeime einer logischen Bearbeitung nicht zugänglich; ja man könnte mit gutem Grunde sogar behaupten, daß sie weder dem Satze des Widerspruches noch

dem vom ausgeschlossenen Dritten unterliegen. Denn von den Sätzen, in die ein solcher „Einfall" sich auseinanderlegen, zu denen er sich entfalten kann, mögen die einen wahr, die anderen falsch sein: welches dieser Prädikate auf ihn Anwendung findet, wird deshalb nur davon abhängen, welche jener möglichen Gliederungen sich verwirklicht. An sich selbst wird daher ein solcher „Einfall" weder wahr noch falsch sein, oder auch ebensowohl wahr als falsch. Allein dies heißt zugleich: ein Gedanke, dem in solcher Weise noch keine sprachliche Form eindeutig zugeordnet ist, ist zwar als psychologisches Datum vorhanden, dagegen noch nicht als ein möglicher Gegenstand logischer Bearbeitung. Wenn somit nach § 44 nur aus den Widersprüchen zwischen Logik und Psychologie die noologischen Probleme fließen können, so folgt unwidersprechlich, daß für das Interesse der Noologie die entscheidende Grenzlinie gerade zwischen diesen ungegliederten und den anderen, gegliederten Gedanken hindurchläuft. Solche metalogische Gedanken von unserer Betrachtung auszuschließen, war mithin an dieser Stelle unsere Aufgabe; und um diese Aufgabe zu erfüllen, haben wir den Begriff der *Aussage* geprägt — als den Begriff eines Gedankens, der eine sprachliche Form entweder schon besitzt oder sie doch, ohne sich zu verändern, annehmen kann, und der deshalb auch ein möglicher Gegenstand der Logik und darum auch der Noologie ist.

2) Wir haben im Vorstehenden 3 Arten von Gedanken unterschieden: solche, welche, um eine sprachliche Form annehmen zu können, noch einer weiteren Gliederung bedürfen; solche, welche zu diesem Behufe einer weiteren Gliederung nicht mehr bedürfen, jedoch eine sprachliche Form noch nicht angenommen haben; endlich solche, welche eine derartige Form bereits wirklich besitzen. Wir können sie der Kürze halber als Gedanken mit undeterminierter, mit potentiell determinierter und mit aktuell determinierter Sprachform bezeichnen. Alle drei, behaupten wir, kommen als psychologische Tatsachen vor; doch nur die beiden letzten, die wir als *Aussagen* zusammenfassen, sind zugleich auch Gegenstände der Logik.

Die so hervortretende, immerhin ziemlich große Komplikation dieser Verhältnisse macht es begreiflich, daß über sie eigentlich noch keine volle Klarheit besteht, so entschieden auch der unverkennbare Zusammenhang von Denken und Sprechen von jeher dem Bewußtsein sich aufgedrängt hat. Das letztere ist leicht zu erweisen. Schon wenn HOMER seine Helden „zu ihrem Gemüte sprechen" läßt, will er damit kaum mehr sagen, als daß sie sich etwas „gedacht" hätten, und bezeichnet somit *implicite* das Denken als ein inneres Sprechen — ohne daß wir doch berechtigt wären, dieser Redeweise eine bestimmte Ansicht über das Verhältnis unserer 3 Gedankenarten unterzulegen. Wenig mehr aber besagt es, wenn PLATON [1]) das Denken ein „Zu-sich-selbst-sprechen der Seele" nennt, ein „Sich-selbst-fragen-und-antworten", und [2]) den Verstand ein „stimmloses Gespräch der Seele mit sich selbst"; wenn ARISTOTELES [3]) von der „äußeren" eine „innere Rede" (ἔξω und ἔσω λόγος), und CHRYSIPP [4]) von der gesprochenen eine unausgesprochene Rede (λόγος ἐνδιάθετος) unterscheidet. In einer anderen, bald näher zu besprechenden Stelle des ARISTOTELES [5]) fand man den Gesichtspunkt, daß die Verschiedenheit der Sprache die Identität des Sinnes nicht aufhebe; und nun lag es nahe, die „innere" oder bloß „gedankliche Rede" zugleich als die über die Unterschiede der äußeren Sprache erhabene hinzustellen — ein Gedanke, den nach dem Vorgange älterer Peripatetiker namentlich PORPHYRIOS und BOETHIUS [6]) angedeutet haben. Von hier aus entstand die scholastische Lehre vom *verbum mentale* im Gegensatze zum *verbum vocale*, die z. B. GRATIADEI VON ASCOLI [7]) vorgetragen hat. Doch ist hier wenigstens WILHELM VON OCCAM über die Unbestimmtheit der Alten weit hinausgekommen, indem er unter „geistiger Rede" genau dasjenige verstand, was wir oben als „Gedanken mit potentiell determinierter Sprachform" bezeichneten. Denn nicht nur hat er wiederholt, daß der bloß „gedachte Satz" (*propositio mentalis*) keiner besonderen Sprache angehört (*nullius idiomatis est*), und auch die feine Bemerkung hinzugefügt, manche dieser Sätze „ließen sich wegen des Versagens der Sprache (*propter defectum idiomatis*) überhaupt nicht ausdrücken" [8]), sondern mit wunderbarer Klarheit hebt er auch hervor [9]), daß z. B. beim *Nomen* wohl *Casus* und *Numerus*, doch nicht das Geschlecht, beim *Verbum* zwar *Genus*, *Modus*, Zeit, Zahl und Person, dagegen nicht die Konjugation dem *verbum mentale* eigne. Hierdurch wird mit aller Schärfe jeder Gedanke sowohl an akustische Phantasmen oder Innervationen wie auch an ungegliederte „Einfälle" ausgeschlossen, da diese nie eine derartige grammatische Bestimmtheit erreichen könnten, jene die Worte einer bestimmten Sprache voraussetzen würden. Ja GREGOR VON RIMINI hat ausdrücklich [10]) jene mentalen Sätze, „welche nicht Abbilder irgendwelcher Worte und daher auch nicht nach deren Verschiedenheit . . . verschieden, sondern bei allen [Menschen] spezifisch gleich sind", den anderen entgegengesetzt, die bloß „Abbilder gesprochener Sätze" seien, wie sie „durch die äußeren Sinne" wahrgenommen werden, und die deshalb „nicht bei allen Menschen von gleicher Art sind, sondern auf griechisch anders lauten, und anders auf lateinisch" [11]). Ueber diese Einsicht ist, um

[1]) Theaet. p. 189e f. [2]) Soph. p. 263e. [3]) Anall. postt. I. 10, p. 76b 24. [4]) Frg. 135 (ARNIM II). [5]) De interpr. 1, p. 16a 5. [6]) De interpr., ed. II, p. 296 und 298 (S. 21. 16 und S. 26. 17 ff. MEISER). [7]) PRANTL III, S. 315, Anm. 675. [8]) PRANTL III, S. 339, Anm. 769; vgl. auch S. 352, Anm. 797. [9]) PRANTL III, S. 362, Anm. 824. [10]) PRANTL IV, S. 12, Anm. 46. [11]) Doch ist die These, daß die potentiell determinierte Sprachform *nullius idiomatis* sei, *cum grano salis* zu verstehen, da verschiedene Sprachen an die logische Gliederung der Gedanken verschiedene Anforderungen stellen. So unterscheidet z. B. das Griechische und Arabische, nicht aber das Lateinische und Deutsche, Dual und Plural, das Griechische, nicht aber das Deutsche, Imperativ Praesentis und Imperativ Aoristi, das Türkische, nicht aber das Deutsche, Perfectum I

das mindeste zu sagen, die Philosophie bis auf unsere Zeit nicht hinausgekommen. Am maßvollsten hat wohl HERBART geurteilt, als er [1]) „das stille Denken . . . großenteils . . ein zurückgehaltenes Sprechen“ nannte, und dieses vorwiegend speziell als ein Innervieren bestimmte — als „ein Anregen der Nerven, welche die Sprachorgane regieren; nur nicht stark genug, um die Muskeln zu bewegen“. Dieses „großenteils“ sticht sehr vorteilhaft ab gegen die vage Allgemeinheit der Alten, in die SCHLEIERMACHER zurückfällt durch die Erklärung [2]): „Denken und Sprechen ist so Eins, daß man es nur als inneres und äußeres unterscheiden kann, ja auch innerlich ist jeder Gedanke schon Wort“; noch mehr freilich gegen die präzise Einseitigkeit anderer Denker. Schon LEIBNIZ nämlich hatte [3]) behauptet, daß er — wie ihn die Erfahrung lehre — „niemals irgendeine Wahrheit erkenne, entdecke oder annehme“ (*agnosci inveniri probari*), ohne im Geiste „Worte oder andere Zeichen zu verwenden“, und neuerdings ist MAX MÜLLER [4]) soweit gegangen, daß er es für unmöglich erklärt, „selbst nur den ersten Schritt in der Philosophie zu tun, bevor man ganz klar gesehen hat, daß wir in Worten denken und in nichts anderem als in Worten“, ja daß er sogar jedermann, der die Frage „Ist Denken ohne Worte möglich?“ nicht mit einem runden „Nein“! zu beantworten wagt, „Mangel an intellektuellem Mute“ vorwirft. Gegen solche Verirrungen haben sich namentlich STEINTHAL [1]) und ROMANES [2]) mit guten Gründen gewandt. Vor allem jedoch hat SCHOPENHAUER — dem auch der Verfasser in einer früheren Schrift [3]) sich angeschlossen hat — die bloß sekundäre Bedeutung der Sprachform für die Entstehung und den Wert eines Gedankens treffend und eindringlich hervorgehoben. Auch wollen wir nicht darüber rechten, ob es zweckmäßig ist, das Denken mit undeterminierter Sprachform ein anschauliches zu nennen, und nur so viel bemerken, daß die Meinung, das Wesentliche an diesem Denken seien die „Phantasiebilder“, sich uns bald genug als unhaltbar herausstellen wird. Mit diesem Vorbehalt jedoch können wir uns die folgenden Ausführungen SCHOPENHAUERS [4]) durchaus aneignen: „Das mit Hilfe anschaulicher Vorstellungen operierende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntnis, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen . . . Ihm gehören gewisse Gedanken an, die lange im Kopfe herumziehen, gehen und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauung kleiden, bis sie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffen fixieren und Worte finden. Ja es gibt deren, welche sie nie finden; und leider sind dies die besten: *quae voce meliora sunt*, wie APULEJUS sagt. . . . So viel läßt sich behaupten, daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntnis, auch jedes echte Philosophem, zu ihrem innersten Kern, oder ihrer Wurzel, irgendeine anschauliche Auffassung haben muß. Diese, obgleich ein Momentanes und Einheitliches, teilt nachmals der ganzen Auseinandersetzung, sei sie auch noch so ausführlich, Geist und Leben mit — wie ein Tropfen des rechten Reagens der ganzen Auflösung die Farbe des bewirkten Niederschlags.“

und Perfectum II, das Deutsche, nicht aber das Arabische, Praesens und Futurum. Das heißt, damit ein Gedanke einer griechischen oder arabischen Sprachform eindeutig zugeordnet sei, muß in ihm die Vielheit entweder als Zweiheit oder als Mehrheit bestimmt, und ebenso muß im Griechischen die befohlene Handlung als wiederholt oder einmalig, im Türkischen der vergangene Vorgang als selbst-wahrgenommen oder als von Anderen bezeugt, im Deutschen der nicht abgeschlossene Vorgang als gegenwärtig oder zukünftig determiniert sein. Daraus ergibt sich, daß Gedanken, denen die Sprachformen Einer Sprache eindeutig zugeordnet werden können, doch in Bezug auf Eine fremde Sprache nicht genügend, in Bezug auf eine andere fremde Sprache mehr als notwendig determiniert sein werden, daß somit von potentieller Determination der Sprachform stets nur in Bezug auf eine bestimmte Sprache die Rede sein kann, und daß ein in diesem einzig zulässigen Sinne als „potentiell determiniert“ zu bezeichnender Gedanke bereits Momente in sich enthalten wird, die unzweideutig auf diese Eine Sprache hinweisen. Enthält andererseits der Gedanke noch keine solchen Momente, so kann ihm auch keine Sprachform einer bestimmten Sprache eindeutig zugeordnet werden. Hieraus folgt jedoch, daß es im strengen Sinne überhaupt keinen Gedanken gibt, der hinreichend gegliedert wäre, um logisch präzis zu sein, und der doch zugleich über die Verschiedenheit der Idiome vollkommen erhaben wäre. Aus diesen Gründen halte ich auch die neuerdings von STÖHR (Log. S. 52) erhobene Forderung nach einer von der Verschiedenheit der Sprachen unabhängigen „Algebra der Grammatik“ für unerfüllbar. Denn wollte eine solche Symbolik die logischen Unterscheidungen einiger Sprachen nicht berücksichtigen, so würde sie den Gedankeninhalt dieser Sprachen nicht adäquat zum Ausdruck bringen; wollte sie dagegen alle Distinktionen berücksichtigen, die auch nur in irgendeiner Sprache vorkommen, so würde sie den logischen Gehalt aller anderen Sprachen durch Einführung von gedanklichen Momenten, die diesen Sprachen fremd sind, entstellen. [1]) Psychologische Untersuchungen, Erstes Heft IV (WW. VII, S. 320). [2]) Dial., Beilage D (S. 449). Ebenso vag ist der Begriff einer „inneren Sprachform“, wie ihn W. VON HUMBOLDT formuliert hat (Ueber die Verschiedenheit d. menschlichen Sprachbaues, § 11, WW. VI, S. 92 ff.). [3]) Dialogus (WW. VII, S. 191). [4]) Denken i. L. d. Sprache, S. 28.

§ 47

In Bezug auf jede vollständige Aussage kann man unterscheiden: A. die Aussagelaute, d. i. die sprachliche Form der Aussage (§ 46); B. den Aussageinhalt, d. i. den Sinn der Aussage; C. die Aussagegrundlage, d. i. jene Tatsache, auf die sich die Aussage bezieht.

Die zwischen diesen drei Aussageelementen bestehenden Relationen charakterisieren wir in der Weise, daß wir die Aussagelaute den Ausdruck des Aussageinhalts und die Bezeichnung der Aussagegrundlage, den Aussageinhalt aber die Auffassung der Aussagegrundlage nennen.

Sofern die Aussagelaute als Ausdruck des Aussageinhalts betrachtet werden, fallen sie mit der Aussage selbst zusammen. Sofern die Aussagegrundlage als eine durch den Aussageinhalt aufgefaßte Tat-

[1]) Einleitg. in d. Psych. S. 47 ff. [2]) Origin of hum. fac. p. 82. [3]) Psych. log. Grundtats. S. 88 ff. [4]) Vierfache Wurzel § 28 (WW. III, S. 119 ff.).

sache betrachtet wird, kann sie der ausgesagte Sachverhalt heißen. Die zwischen der Aussage und dem ausgesagten Sachverhalt bestehende Relation nennen wir Bedeutung.

In dem besonderen Falle, in welchem die Aussagegrundlage durch den Aussageinhalt als Gegenstand aufgefaßt wird (§ 10. 4), heißt der ausgesagte Sachverhalt eine Sache, die Aussage selbst der Begriff, die Aussagelaute der Name, der Aussageinhalt das begriffliche Wesen oder die Essenz dieser Sache.

ERLÄUTERUNG

1) Vor allem sei die in dem ersten Absatze dieses Paragraphen entwickelte, für die folgenden Untersuchungen grundlegende Unterscheidung an einem Beispiele verdeutlicht. Wir wählen zu diesem Behufe den Satz: „Dieser Vogel fliegt!" Dieser Satz selbst ist natürlich im Sinne des § 46 eine Aussage: ein Gedanke, der eine sprachliche Form angenommen hat. Isolieren wir nun diese sprachliche Form, achten wir demnach bloß auf den Klang der Worte „Dieser Vogel fliegt", d. h. bloß auf dasjenige, was auch ein der deutschen Sprache Unkundiger von ihnen wahrnehmen kann, so haben wir es allein mit den Aussagelauten zu tun. Bedenken wir jetzt andererseits, daß für uns, die wir der deutschen Sprache mächtig sind, jener Satz in diesem Wortklang sich keineswegs erschöpft, vielmehr über diesen hinaus noch ein anderes Element enthält, das wir seinen *Sinn* zu nennen pflegen, und achten nun ausschließlich auf diesen „Sinn" im Gegensatze zu jener sprachlichen Form, dann haben wir eben damit auch den Aussageinhalt gegen die Aussagelaute isoliert. Aussagelaute und Aussageinhalt nun erschöpfen zusammen dasjenige, was an der Aussage unterschieden werden kann: unser Satz enthält nichts anderes als einen bestimmten Wortklang und einen bestimmten Sinn. Allein keineswegs erschöpfen diese beiden Momente auch dasjenige, was in Bezug auf die Aussage sich unterscheiden läßt: zu unserem Satze gehört vielmehr auch noch die wirkliche oder wenigstens gedachte Tatsache, daß „dieser" Vogel fliegt; und dieser physische Vorgang ist es, den wir als die Aussagegrundlage bezeichnen.

2) Die erste Frage, die sich hier aufdrängt, ist die, ob denn diese 3 Elemente der Aussage auch wirklich voneinander verschieden sind, ob also nicht etwa zwei derselben zusammenfallen. Es wird notwendig sein, daß wir die 3 Amben, welche aus 3 Elementen gebildet werden können, unter dem eben angeführten Gesichtspunkte kurz durchgehen.

Zunächst: Aussagelaute und Aussageinhalt sind voneinander offenbar verschieden. Denn derselbe Aussageinhalt kann in verschiedenen Sprachen durch verschiedene Aussagelaute ausgedrückt werden, und ebenso können unter derselben Bedingung dieselben Aussagelaute verschiedene Aussageinhalte ausdrücken. *Breit* und *broad* mögen als Beispiele für den ersten, *breit* und *bright* als solche für den zweiten Fall genügen.

Ebenso verschieden sind auch Aussagelaute und Aussagegrundlage. Derselbe physische Vorgang kann durch die zwei voneinander verschiedenen Worte *Ton* und *sound* bezeichnet werden; dasselbe Wort *Ton* kann einmal einen Klang, das andere Mal einen Stoff bezeichnen.

Kann nun etwa der Aussageinhalt zusammenfallen mit der Aussagegrundlage? Auch dies ist ganz unmöglich, denn derselbe Aussageinhalt kann verschiedene Aussagegrundlagen auffassen, dieselbe Aussagegrundlage kann durch verschiedene Aussageinhalte aufgefaßt werden. Zu dem Einen Aussageinhalt „Dieser Vogel fliegt!" nämlich können die mannigfachsten physischen Vorgänge als Aussagegrundlagen gehören: der fliegende Vogel kann ein Adler, ein Sperling oder eine Taube sein; der Vogel kann hoch in der Luft oder hart am Boden fliegen, kann ruhige Kreise ziehen, unruhig flattern oder pfeilgerade die Luft durchschneiden. Und womöglich noch deutlicher ist, daß zu Einer Aussagegrundlage die verschiedensten Aussageinhalte gehören können. Denn wenn ein Sperling vor meinen Augen unruhig hin und her flattert, so kann ich aussagen: „Dieser Vogel fliegt!", „Da flattert ein Sperling!", „Sieh da, ein Tier!", „Es bewegt sich etwas", „Es wird Arbeit geleistet", „Dies ist kein *perpetuum mobile*", „Wie sich der Arme fürchtet!" — und die Inhalte all dieser Aussagen sind in gleicher Weise korrekte Auffassungen eines und desselben physischen Vorgangs.

3) Daß somit die 3 Elemente der Aussage, die wir hier unterscheiden, in der Tat voneinander verschieden sind, glauben wir dargetan zu haben. Dann müssen jedoch auch die verschiedenen Beziehungen, die zwischen je zweien derselben stattfinden, sorgfältig auseinandergehalten und durch besondere Namen ausgezeichnet werden. Im Texte dieses Paragraphen haben wir nun die Aussagelaute den Ausdruck des Aussageinhalts und die Bezeichnung der Aussagegrundlage, den Aussageinhalt eine Auffassung der Aussagegrundlage genannt. Doch auch diese Benennungen bedürfen einiger Erläuterungen.

Freilich gilt dies kaum von den an erster und dritter Stelle genannten. Denn wenn etwa ein und derselbe physische Vorgang Ein Mal durch den Satz „Dieser Vogel fliegt", das andere Mal durch den Satz „Hier wird Arbeit geleistet" wiedergegeben wird, so wüßte ich nicht, wie anders man diese Verschiedenheit ausdrücken sollte, als indem man sagt, jene beiden Sätze stellten verschiedene *Auffassungen* derselben Tatsache dar. Und auch wenn wir die sprachliche Form einer Aussage den *Ausdruck* des ihr zu Grunde liegenden Gedankengehaltes nennen, befinden wir uns wohl mit dem Sprachgebrauch in Uebereinstimmung. Dagegen scheint es für die Beziehung der Aussagelaute zur Aussagegrundlage an einem völlig angemessenen *Terminus* überhaupt zu fehlen. Ueber das Wort *Ausdruck* haben wir eben anders disponiert. *Bedeutung* enthält offenbar irgendeine wesentliche Beziehung auf den Aussageinhalt — die *Bedeutung* einer Aussage kann nicht etwas von ihrem *Sinn* ganz Verschiedenes sein —, während wir hier ja von diesem gerade absehen und bloß die unvermittelte Beziehung von Sprachform und Tatsache ins Auge fassen wollen. Doch auch *Bezeichnung* scheint sich nur in dem Sonderfalle, in dem es sich um ein einzelnes Wort handelt, völlig ungezwungen darzubieten. Daß das Wort „Stein" den Gegenstand „Stein", das Wort „Fallen" den Vorgang „Fallen" *bezeichne*, ist eine einwandfreie Ausdrucksweise; daß dagegen die Wortfolge „Da fällt ein Stein!" den entsprechenden Vorgang *bezeichne*, würde man vielleicht nicht ohne weiteres sagen. Da indes das Bedürfnis nach einem besonderen *Terminus* für diese Beziehung sich nicht abweisen läßt, so müssen wir hier zu einer Erweiterung des landläufigen Sprachgebrauches uns entschließen, und verstehen demnach im folgenden unter *Bezeichnung*, wo dieses Wort im technischen Sinne gebraucht wird, die Beziehung der Aussagelaute zur Aussagegrundlage.

4) Bisher haben wir die 3 Elemente der Aussage isoliert betrachtet: wir haben Aussagelaute, Aussageinhalt und Aussagegrundlage unterschieden und die zwischen diesen Elementen bestehenden Relationen des Ausdrucks, der Auffassung und der Bezeichnung kurz charakterisiert. Diese Betrachtungsweise ist indes eigentlich nur dem Elementenpaar Aussagelaute—Aussagegrundlage angemessen, denn nur die Relation der Bezeichnung haftet ihren Gliedern so lose und äußerlich an, daß sie aus ihnen keine höhere Einheit herstellt: die Lautfolge einer Aussage und die Tatsache, auf die sie sich bezieht, bilden keinen einheitlichen Komplex — so wenig wie sonst ein Zeichen und das durch dieses Zeichen Bezeichnete. Anders dagegen steht es

mit den Relationen des Ausdrucks und der Auffassung. Dadurch, daß Aussagelaute und Aussagegrundlage mit dem Aussageinhalt in diesen Beziehungen stehen, werden sie selbst in ihrem Wesen verändert. Es liegt deshalb auch ein Bedürfnis vor, die Aussagelaute, soferne sie den Aussageinhalt ausdrücken, und die Aussagegrundlage, soferne sie durch den Aussageinhalt aufgefaßt ist, mit anderen Namen zu bezeichnen, als die Aussagelaute und die Aussagegrundlage, sofern diese nur an sich selbst betrachtet werden.

Die Aussagelaute als solche sind eine bloße, sinnlose Klangfolge. Der Aussageinhalt ist der Sinn, den diese Klangfolge ausdrückt. Dagegen sind die Aussagelaute, sofern sie diesen Sinn ausdrücken, eine Folge von Worten und Sätzen, kurz eine sinnvolle Rede. So z. B. stellt bei der Aussage „Dieser Vogel fliegt" die Klangfolge *Dieser Vogel fliegt* die Aussagelaute als solche dar. Der Sinn der Aussage ist der Aussageinhalt. Sofern jedoch jene Klangfolge als Ausdruck dieses Sinnes betrachtet wird, bildet sie den Satz „Dieser Vogel fliegt".

Die *Rede* besteht aus den Aussagelauten *plus* dem Aussageinhalt, d. h. aus einer sprachlichen Form *plus* einem Gedanken. Nun haben wir in § 46 einen Gedanken *plus* einer sprachlichen Form eine *Aussage* genannt. Zwischen diesen beiden Komplexen besteht indes offenbar nur eine rein formelle Distinktion, die wohl ohne Schaden vernachlässigt werden kann. Wir dürfen deshalb die *Rede* mit der *Aussage* gleichsetzen, und bezeichnen im folgenden die Aussagelaute, sofern diese als Ausdruck des Aussageinhalts betrachtet werden, geradezu als die Aussage selbst.

Die Aussagegrundlage als solche ist eine bloße, gedanklich unaufgefaßte Tatsache, sie ist dasjenige wirklich Vorhandene oder doch als wirklich vorhanden Gedachte, worauf sich die Aussage bezieht. Der Aussageinhalt ist der Gedanke, durch den diese Tatsache in der Aussage aufgefaßt wird. Dagegen ist die Tatsache, sofern sie durch diesen Gedanken aufgefaßt wird, das eigentlich in der Aussage Ausgesagte. So z. B. wird bei der Aussage „Dieser Vogel fliegt" die Aussagegrundlage dargestellt durch die Tatsache eines vor den Augen des Aussagenden fliegenden Vogels. Der Gedanke „Dieser Vogel fliegt" ist der Aussageinhalt. Sofern jedoch jene Tatsache durch diesen Gedanken aufgefaßt wird, bildet sie den in der Aussage eigentlich ausgesagten Vorgang: das „Fliegen dieses Vogels".

In unserem Beispiel ist der ausgesagte Vorgang eine Tätigkeit. In anderen Fällen ist er ein Leiden. In wieder anderen Fällen ist das

Ausgesagte überhaupt kein Vorgang, sondern das Haben einer Eigenschaft oder das Identischsein mit einer bestimmten Art von Gegenständen, z. B. bei den Aussagen „Diese Fahne ist rot“ oder „Dieses Tier ist ein Vogel“; denn hier ist ausgesagt das „Rotsein dieser Fahne“ und das „Ein-Vogel-Sein dieses Tieres“. Fragen wir nun, wie solche Ausgesagte passend zu benennen seien, so werden wir erwidern dürfen: das Fliegen eines Vogels, das Rotsein einer Fahne, das Vogelsein eines Tieres sind Sachverhalte. Wir nennen daher im folgenden die Aussagegrundlage, sofern sie betrachtet wird als aufgefaßt durch den Aussageinhalt, den ausgesagten Sachverhalt.

Es kann auch hier die Frage aufgeworfen werden, ob die Unterscheidung der Aussage von den Aussagelauten und dem Aussageinhalt, des Sachverhalts von der Aussagegrundlage und dem Aussageinhalt nicht eine unnütze Subtilität sei. Wir müssen deshalb die reelle Verschiedenheit dieser Aussageelemente noch besonders nachweisen.

Die Aussagelaute „Dieser Vogel fliegt“, als solche betrachtet, sind eine Klangfolge. Sie gehören ferner keiner bestimmten Sprache an, denn es ist rein zufällig, wenn nicht diese selbe Klangfolge in einer anderen Sprache als Ausdruck eines ganz anderen Sinnes gebraucht wird [1]). Dagegen ist der Aussageinhalt, d. h. der Sinn des Satzes „Dieser Vogel fliegt“, keine Klangfolge, sondern ein Komplex logischer Bestimmungen. Die *Aussage* nun, d. h. der *Satz* „Dieser Vogel fliegt“, steht zwischen beiden in der Mitte. Sie unterscheidet sich von dem Aussageinhalt dadurch, daß auch sie eine Klangfolge ist, mithin keine Gruppe logischer Bestimmungen. Sie unterscheidet sich von den Aussagelauten dadurch, daß sie einer bestimmten Sprache angehört. Sie ist demnach weder mit dem Aussageinhalt noch mit den Aussagelauten identisch. Vielmehr ist die Aussage ein Komplex, an dem die Aussagelaute gleichsam als Stoff, der Aussageinhalt gleichsam als Form beteiligt ist. Ein Komplex aber kann naturgemäß weder mit seinem stofflichen noch mit seinem formalen Elemente zusammenfallen.

Die Aussagegrundlage des Satzes „Dieser Vogel fliegt“, als solche betrachtet, somit die Tatsache, auf die jener Satz sich bezieht, ist etwas Vorhandenes oder doch als vorhanden Gedachtes, ein Stück physischer Wirklichkeit [2]). Als solches kann sie — wie gesagt — *vorhanden*

[1]) Bei kürzeren Klangfolgen ist dies noch deutlicher. Die Aussagelaute *Breit* = *Bright* gehören sowohl der deutschen wie der englischen Sprache an: hier drücken sie den Gedanken *Clarus*, dort den Gedanken *Latus* aus. [2]) Natürlich gibt es auch Aussagen, die sich nicht auf Physisches beziehen, sondern auf Psychisches (z. B. „Dieser Affekt ist heftig“) oder auch weder auf Physisches noch auf Psychisches (z. B. „Dieser Satz enthält einen Widerspruch“). Allein in all diesen Fällen ist doch der nicht-physische Charakter der Aussagegrundlage etwas Zufälliges, das nur durch den besonderen Inhalt der einzelnen Aussage bedingt ist. Dem Aussageinhalt dagegen ist es — ganz ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt der einzelnen Aussage — wesentlich, nicht physisch zu sein. Der Gegensatz, um dessen Hervorhebung es uns hier zu tun ist, wird deshalb durch jene Mannigfaltigkeit der Aussagegrundlagen nicht berührt.

oder *nicht vorhanden* sein, und zwar ist sie jedesmal dann vorhanden, wenn der angeführte Satz wahr, dann nicht vorhanden, wenn er falsch ist. Dagegen hätte es keinen Sinn, zu sagen, die Tatsache selbst sei im ersten Falle wahr, im zweiten falsch; denn Tatsachen können nur vorhanden oder nicht vorhanden sein; bloß Gedanken oder Aussagen sind wahr oder falsch, je nachdem sie mit vorhandenen Tatsachen übereinstimmen oder nicht. Ein weiteres Merkmal der Aussagegrundlage als solcher ist das, daß sie keinerlei eindeutige Gliederung aufweist. Denn dieselbe Tatsache kann ja aufgefaßt werden durch die ganz verschieden gegliederten Aussageinhalte „Dieser Vogel fliegt“, „Das ist ein Vogel“, „Hier bewegt sich etwas“, „Ich sehe ein lebendes Wesen“ usf. Es ist somit, solange die Aussagegrundlage nur als solche, d. h. eben als bloße Tatsache, als bloßes Stück physischer Wirklichkeit, betrachtet wird, noch gar nicht bestimmt, ob sie als das Haben einer Eigenschaft oder als Vorgang, als Tun oder als Leiden zu denken, und welche ihrer Elemente etwa als Eigenschaften oder Gegenstände, welche als tätige oder leidende Gegenstände anzusehen sind. Demgegenüber ist der Aussageinhalt, also z. B. der Sinn des Satzes „Dieser Vogel fliegt“, nicht ein Stück physischer Wirklichkeit, sondern eine Gruppe logischer Bestimmungen. Als solche ist er eindeutig gegliedert. Zur Auffassung welcher Tatsachen immer er verwendet werde — stets enthält er die Begriffe eines tätigen Wesens, einer Tätigkeit desselben sowie seiner unmittelbaren Gegenwärtigkeit. Der Inhalt jenes Satzes kann auch wahr oder falsch sein, je nachdem die Tatsache, auf die er sich bezieht, vorhanden ist oder nicht [1]). Dagegen ist das „Vorhandensein“ des Aussageinhalts selbst von seiner Wahrheit oder Falschheit ganz unabhängig. In dem Sinne, in dem Tatsachen *vorhanden* sind, ist der Sinn eines Satzes überhaupt nicht vorhanden. In jenem Sinn dagegen, in welchem der Sinn eines wahren Satzes „vorhanden“ ist — etwa als Inhalt eines subjektiven Gedankens —, ist der Sinn eines falschen Satzes auch vorhanden: der Inhalt des Satzes „Dieser Vogel fliegt“ *ist* in gleicher Weise, ob nun „dieser Vogel“ wirklich fliege oder nicht.

[1]) Genauer scheint es mir freilich, Wahrheit und Falschheit nicht von dem Sinn eines Satzes, sondern nur von einem Satze selbst zu prädizieren. Doch kommt diese feinere Unterscheidung hier noch nicht in Frage.

Betrachten wir nun die Aussagegrundlage, sofern sie durch den Aussageinhalt aufgefaßt ist, demnach den in dem Satze „Dieser Vogel fliegt" ausgesagten Sachverhalt, so sehen wir, daß derselbe sich abermals sowohl von der Aussagegrundlage als solcher wie auch vom Aussageinhalt unterscheidet. Von der Aussagegrundlage als solcher unterscheidet er sich dadurch, daß er ebenso wie der Aussageinhalt eine eindeutige Gliederung aufweist. Der Satz „Dieser Vogel fliegt" sagt nämlich nicht bloß aus, daß ein Stück physischer Wirklichkeit vorhanden sei, das als Haben einer Eigenschaft oder als Vorgang, als Tun oder als Leiden gedacht werden könne usf., sondern er sagt aus, daß ein physischer Vorgang stattfinde, an dem ein tätiger Gegenstand „Vogel", eine Tätigkeit „Fliegen" und eine durch „Dieser" bezeichnete unmittelbare Gegenwärtigkeit jenes Gegenstandes zu unterscheiden seien. Mit anderen Worten: was jener Satz aussagt, ist „das Fliegen eines Vogels". Dies ist indes zwar gleichfalls ein Stück physischer Wirklichkeit, jedoch ein solches von eindeutiger Gliederung: es ist nicht nur im allgemeinen ein Stück physischer Wirklichkeit, sondern es ist näher ein physischer Vorgang, und ganz speziell eine physische Tätigkeit — dies aber sind lauter Prädikate, die von der Aussagegrundlage als solcher noch nicht ausgesagt werden konnten; denn sonst ließe sie sich nicht auch durch die Aussageinhalte „Dies ist ein Vogel" oder „Ich sehe ein lebendes Wesen" auffassen. Anders ausgedrückt: die Aussagegrundlage als solche kann für die 3 Sätze „Dieser Vogel fliegt", „Dies ist ein Vogel" und „Ich sehe ein lebendes Wesen" dieselbe sein. Der in diesen 3 Sätzen ausgesagte Sachverhalt dagegen ist jedesmal ein anderer. Denn ausgesagt wird im ersten Satze das *Fliegen „dieses" Vogels*, im zweiten das *Vogel-Sein von „Diesem"*, im dritten das *Sehen eines lebenden Wesens durch „mich"*. Wenn jedoch die Aussagegrundlage dieser Sätze identisch sein kann, während der in ihnen ausgesagte Sachverhalt nicht identisch ist, so kann der Sachverhalt mit der Aussagegrundlage unmöglich zusammenfallen.

Nicht minder einleuchtend ist es indes, daß der in einem Satze ausgesagte Sachverhalt auch mit dem Inhalte dieses Satzes nicht identisch sein kann. Denn das *Fliegen „dieses" Vogels* bleibt, wenn es auch eine eindeutige Gliederung zeigt, deshalb nicht weniger ein physischer Vorgang, der Inhalt oder Sinn des Satzes „Dieser Vogel fliegt" dagegen ist gar nichts Physisches, sondern eine Gruppe logischer Bestimmungen. Das *Fliegen „dieses" Vogels* kann ferner — ganz wie die Aussagegrundlage als solche — *vorhanden* oder *nicht vorhanden*,

es kann jedoch nie *wahr* oder *falsch* sein. Der Sinn des Satzes „Dieser Vogel fliegt" dagegen kann wahr oder falsch sein; er ist aber, wenn jener Satz falsch ist, nicht weniger „vorhanden" als wenn er wahr ist. Unterscheidet sich somit der ausgesagte Sachverhalt von der Aussagegrundlage als solcher durch seine eindeutige Gliederung, so unterscheidet er sich von dem Aussageinhalt dadurch, daß er im Gegensatze zu diesem etwas Physisches ist[1]), und daß er zwar vorhanden oder nicht vorhanden, jedoch niemals wahr oder falsch sein kann. Dies alles ist auch ganz wohl begreiflich. Denn die Aussagegrundlage bleibt, auch wenn sie durch den Aussageinhalt aufgefaßt, und das heißt, wenn sie zum Sachverhalt wird und deshalb eine eindeutige Gliederung annimmt, doch eine Tatsache, demnach ein Stück physischer Wirklichkeit mit allen Eigentümlichkeiten eines solchen. Auch der in einer Aussage ausgesagte Sachverhalt ist eben ein Komplex, an welchem die Aussagegrundlage gleichsam als Stoff, der Aussageinhalt dagegen als Form teilnimmt; dieser Komplex aber kann ebensowenig wie der aus Aussagelauten und Aussageinhalt bestehende mit seinem stofflichen oder auch mit seinem formellen Elemente zusammenfallen. Der in einer Aussage ausgesagte Sachverhalt ist also wirklich sowohl von der Aussagegrundlage als solcher als auch vom Aussageinhalt ebenso verschieden, wie die Aussage selbst von den Aussagelauten und auch vom Aussageinhalt verschieden ist.

5) Wenn die Aussage von den bloßen Aussagelauten, der ausgesagte Sachverhalt von der bloßen Aussagegrundlage verschieden ist, so kann auch die Beziehung zwischen Aussage und Sachverhalt nicht mit der Beziehung zwischen den bloßen Aussagelauten und der bloßen Aussagegrundlage zusammenfallen. Die letztere nun ist uns als die Relation der Bezeichnung bekannt. Im Gegensatze zu ihr wollen wir die erstere Beziehung die Relation der Bedeutung nennen: die Aussagelaute als solche *bezeichnen* die Aussagegrundlage als solche; die Aussage *bedeutet* den ausgesagten Sachverhalt.

Daß die Relation der Bedeutung von der Relation der Bezeichnung wirklich verschieden ist, bestätigt sich, sowohl wenn wir das Wesen als wenn wir die Funktion beider Relationen ins Auge fassen. Die Bezeichnungsbeziehung zwischen den Aussagelauten und der Aussagegrundlage ist eine rein äußerliche Beziehung, deren Glieder vollkommen heterogen sind: eine Klangfolge und eine durch sie bezeichnete Tatsache enthalten keinerlei gemeinsames Element; es ist wirklich Sache

[1]) Bezw. etwas Psychisches oder auch Logisches, in jedem Falle aber nur zufällig etwas Nichtphysisches, während dieses negative Prädikat dem Aussageinhalt stets notwendig zukommt.

der bloßen Konvention, wenn jene als *Zeichen* für diese gebraucht wird. Dagegen enthalten die Aussage und der ausgesagte Sachverhalt in dem Aussageinhalt ein gemeinsames Element: der Sinn, als dessen Ausdruck die Aussagelaute in der sinnvollen Rede fungieren, ist ja derselbe Sinn, durch den die Aussagegrundlage in dem ausgesagten Sachverhalt aufgefaßt wurde. Derselbe Gedanke, welcher die an sich selbst unzähliger Auffassungen fähige Tatsache eines fliegenden Vogels zu dem Sachverhalt „Bewegung dieses Lebewesens" gliedert, macht auch die an sich selbst zum Ausdruck unzähliger Gedanken geeignete Klangfolge *Dieses Lebewesen bewegt sich* zu dem Satz der deutschen Sprache „Dieses Lebewesen bewegt sich". Die Bedeutungsbeziehung zwischen Aussage und ausgesagtem Sachverhalt ist also eine Beziehung zwischen zwei teilweise koinzidierenden Gliedern und deshalb keine äußerlich-konventionelle, sondern eine innerlich-begründete Beziehung.

Die Relation der Bedeutung hat jedoch auch eine ganz andere Funktion als die Relation der Bezeichnung. Grundfunktion der Aussage ist die Mitteilung. Während nun aber die Aussagelaute nichts anderes zu leisten vermögen, als daß sie aus ihrem eigenen Vorhandensein auf das Vorhandensein der Aussagegrundlage schließen lassen, vermag die Aussage zugleich auch eine bestimmte Auffassung der Aussagegrundlage zu vermitteln, und der Aussagende kann infolgedessen durch geeignete Wahl der Aussage dem Zuhörer das Vorhandensein der Aussagegrundlage gleich in einer solchen Auffassung mitteilen, welche ihm ein zweckmäßiges Verhalten ermöglicht. Es erblicke z. B. einer von zwei im Walde gehenden Männern eine Schlange. Als *Zeichen* für diese Tatsache sind die Klangfolgen *Da ist eine Schlange, Das ist ein Körper, Ich sehe einen Gegenstand* in gleicher Weise verwendbar. Könnte demnach ein Aussagender nichts anderes tun als eine Aussagegrundlage durch Aussagelaute *bezeichnen*, so wäre es vollkommen gleichgültig, welche jener drei Klangfolgen er erzeugte. In Wahrheit wird er natürlich stets die erste, und nie die beiden letzten Klangfolgen produzieren. Denn nur jene setzt den Angeredeten in den Stand, sich vorzusehen, auszuweichen usf., kurz sich zweckmäßig zu verhalten. Allein dies setzt eben voraus, daß die Aussage nicht nur Tatsachen bezeichnen, sondern auch Sachverhalte *bedeuten* könne. Während nämlich die angeführten drei Klangfolgen gleichmäßig dieselbe Tatsache bezeichnen, bedeutet jede einen anderen Sachverhalt; und während die Sachverhalte „Körper-Sein von diesem" und „Sehen eines Gegenstandes durch mich" dem Angeredeten gar

kein eindeutiges Verhalten ermöglichen, leistet dies der Sachverhalt „Da-Sein einer Schlange" in sehr vollkommener Weise. Die Funktion der Aussagelaute, welche dem Angeredeten einen Sachverhalt, d. h. eine Tatsache in bestimmter Auffassung, vermittelt, ist indes offenbar eine ganz andere Funktion als jene, die ihn bloß auf das Vorhandensein einer, beliebiger Auffassungen fähigen Tatsache hinweist.

Nach alledem läßt sich nicht bestreiten, daß die Relation zwischen Aussage und Sachverhalt eine andere ist als die zwischen Aussagelauten und Aussagegrundlage. Es fragt sich daher nur noch, ob es dem Sprachgebrauche entspricht, wenn wir jene erstere Relation als die der *Bedeutung* bezeichnen. Und diese Frage glauben wir bejahen zu dürfen. In jener Bezeichnungsweise liegt ein doppeltes: daß dasjenige, was Bedeutung hat, die Aussage, und daß dasjenige, was diese Aussage bedeutet, der ausgesagte Sachverhalt sei. Beide Bestimmungen aber scheinen uns dem Sprachgebrauche zu entsprechen. Diesem zufolge nämlich ist es gewiß nicht der bloße Wortklang als solcher, der Bedeutung „hat", da man von demjenigen, der einer Sprache nicht kundig ist, allgemein sagt, daß er die Bedeutung ihrer Worte nicht verstehe; und auch nicht der bloße Sinn jenes Wortklangs, da niemand von einem Gedanken, der überhaupt noch keine sprachliche Form angenommen hat, sagen wird, er „bedeute" etwas. Dasjenige, was Bedeutung „hat", sind vielmehr die Worte und Sätze einer bestimmten Sprache, d. h. die Aussagelaute, als Ausdruck eines Aussageinhalts betrachtet, kurz, es ist die sinnvolle Rede — die *Aussage* selbst.

Andererseits ist dasjenige, „was" die Aussage bedeutet, gewiß nicht die bloße, durch keinen bestimmten Aussageinhalt aufgefaßte Aussagegrundlage — so daß in die Bedeutung einer Aussage gar keine Auffassung der von ihr ausgesagten Tatsache eingeschlossen wäre. Denn auch wenn die Sätze „Dieser Vogel fliegt" und „Dieses Tier bewegt sich" sich auf dieselbe Tatsache beziehen, sagt doch niemand, sie „bedeuteten" dasselbe. Und doch kann dasjenige, was eine Aussage bedeutet, auch nicht der bloße Aussageinhalt sein. Denn der Satz „Dieser Vogel fliegt" *bedeutet* offenbar nicht eine bloße Gruppe logischer Bestimmungen, sondern den physischen Vorgang: das „Fliegen dieses Vogels". Das, was die Aussage bedeutet, kann daher nur die durch einen bestimmten Aussageinhalt aufgefaßte Aussagegrundlage sein — d. h. der *ausgesagte Sachverhalt*. Wir befinden uns demnach mit dem Sprachgebrauche in Einklang, wenn wir die *Bedeutung* als die Beziehung erklären, die zwischen der Aussage und dem ausgesagten Sachverhalt besteht.

6) Schon früher (§ 45. 4) ist erwähnt worden, daß das Bedeutungsproblem geschichtlich meist auf das Universalienproblem eingeschränkt worden ist. Auch der Aussage hat man deshalb in der Regel den Begriff substituiert. Wollen wir daher nunmehr an die überlieferte Fragestellung anknüpfen, so gilt es vorerst zu untersuchen, welche Gestalt denn die Elemente der Aussage in dem speziellen Falle des Begriffes annehmen. Doch fassen wir zu diesem Behufe aus mehreren Gründen hier nur die Gegenstandsbegriffe ins Auge. Einmal weil bei diesen die Verhältnisse besonders klar liegen. Sodann weil offenbar alle Begriffe eine Tendenz haben, sich in Gegenstandsbegriffe zu verwandeln; denn wenn z. B. auch reine Eigenschafts- und Zustandsbegriffe wie „Rot" und „Fallen" denkbar sind, so neigen wir doch Alle dazu, vielmehr von Begriffen der „Röte" und des „Falles" (oder auch „des Fallens") zu sprechen, durch welche Eigenschaft und Vorgang selbst als Gegenstände aufgefaßt werden, wie denn auch ihr sprachlicher Ausdruck ein Hauptwort ist. Endlich wäre es an dieser Stelle noch kaum möglich, eine auch andere als Gegenstandsbegriffe umfassende Definition der Begriffe zu geben. Dagegen läßt sich der Gegenstandsbegriff — wenn wir nur mit der provisorischen, in § 10. 4 gegebenen Erklärung des „Gegenstandes" uns begnügen [1]) — sehr einfach definieren als eine Aussage, deren Aussagegrundlage durch den Aussageinhalt als Gegenstand aufgefaßt wird. Daß dies nämlich für alle Gegenstandsbegriffe zutrifft, ist selbstverständlich. Allein es

[1]) In neuester Zeit gebrauchen besonders MEINONG und seine Schüler das Wort *Gegenstand* in einem viel allgemeineren Sinne, als er hier vorausgesetzt wird (vgl. oben § 43. 6). So definiert denn auch MALLY (Grazer Unterss. S. 126): „Alles, was etwas ist, heißt ein Gegenstand", und damit kein Zweifel möglich sei, bemerkt er (Ibid. S. 130), in dem Satze „Der Himmel ist blau" sei Blau der „bestimmende Gegenstand". Sachlich gleichsinnig, wenn auch etwas weniger schroff in der Form, scheinen auch die Erklärungen von AMESEDER zu sein, jedes von einem psychischen Erlebnis Erfaßte sei ein Gegenstand (Ibid. S. 54), oder auch alles, wovon etwas ausgesagt werden könne („was einem Objektive zugeordnet ist", S. 57). Daß es nun sprachwidrig ist, eine Eigenschaft wie Blau, oder auch einen Zustand, eine Veränderung, eine Beziehung als *Gegenstand* zu bezeichnen, unterliegt wohl keinem Zweifel. Denn nach allgemeinem Sprachgebrauche sind Eigenschaften etwas, was Gegenstände haben, Zustände etwas, worin sich Gegenstände befinden, Beziehungen etwas, worin Gegenstände stehen. Dennoch würde ich allfälligen Mißverständnissen durch terminologisches Entgegenkommen gerne vorbeugen, wenn nur für das, was ich *Gegenstand* nenne, nämlich für den einheitlichen und beharrlichen Komplex, dem — wie sich zeigen wird — eben deshalb auch ein „selbständiges Sein" zukommt, ein anderer, passender Name zur Verfügung stünde. Allein *Subjekt* oder *Ding* wären noch viel bedenklicheren Mißverständnissen ausgesetzt: sie würden eine eindeutige Beziehung zu psychischer oder physischer Seinsweise zu involvieren scheinen, während vollkommene Indifferenz gegen die ontologische Modalität dem fraglichen Begriffe durchaus wesentlich ist. Es bleibt mir also nur übrig, bei dem natürlichsten Ausdruck stehen zu bleiben und die Ausdrücke *Gegenstand* und *Objekt* in dem hier definierten, engeren Sinne auch weiterhin zu gebrauchen.

leuchtet auch ein, daß es für alle anderen Aussagen nicht zutrifft. Denn wenn sich freilich auch ein Satz auf einen oder mehrere Gegenstände bezieht (z. B. der Satz „Der Hund ist ein Raubtier" sowohl auf „Hund" als auf „Raubtier"), so besteht doch der in jenem Satze ausgesagte Sachverhalt nicht in ihnen, sondern faßt sie in einer bestimmten Weise zusammen (z. B. zu dem Sachverhalte „das Raubtier-Sein des Hundes"), und dieser Sachverhalt ist sicherlich kein „Gegenstand" in unserem Sinne. Ebenso in unserem früheren Beispiel. Dieselbe Tatsache, welche dem Satze zu Grunde lag „Dieser Vogel fliegt", kann auch als Gegenstand aufgefaßt werden, und fundiert erst dann den Begriff „ein fliegender Vogel". An diesem Begriffe wollen wir nun die Elemente der Aussage nachweisen.

Die Aussagegrundlage der Begriffe kann sich von der aller anderen Aussagen nicht unterscheiden. Denn der Aussagegrundlage als solcher ist es ja ganz unwesentlich, ob sie als Gegenstand, als Vorgang oder sonstwie aufgefaßt wird. Dieselbe Tatsache kann durch verschiedene Auffassung zu dem Sachverhalt „Dieser Vogel fliegt", und auch zu dem anderen „Ein fliegender Vogel" werden. Aussagegrundlagen der Begriffe sind daher Tatsachen von ganz derselben Art, wie sie auch andere Aussagen fundieren. Dagegen zeigt die durch den Aussageinhalt aufgefaßte Aussagegrundlage hier eine ausgesprochene Besonderheit. Wir sahen ja eben: durch den Inhalt eines Begriffes wird die Aussagegrundlage als Gegenstand aufgefaßt. Nun widerspricht es dem Sprachgebrauch, einen Gegenstand als einen „Sachverhalt" zu bezeichnen; es scheint vielmehr angemessener, ihn geradezu eine Sache zu nennen [1]). Die Gesamtheit aller *Sachen*, die ein Begriff bedeutet, nennt die Logik den Umfang dieses Begriffes. Dagegen bezeichnet sie als seinen Inhalt den Aussageinhalt des Begriffes, d. i. jene Gruppe logischer Bestimmungen, durch die aufgefaßt die Aussagegrundlage zu einem Gegenstande des Begriffes, somit zu einer von ihm „bedeuteten" Sache wird. Bezieht man jedoch diesen Begriffsinhalt, d. i. diese Gruppe logischer Bestimmungen, nicht auf den Begriff selbst, sondern vielmehr auf seine Gegenstände, die seinen Umfang konstituierenden Sachen, dann können wir ihn — in freiem Anschluß an einen alten metaphysischen Sprachgebrauch — das begriffliche Wesen oder die Essenz dieser Gegenstände oder Sachen nennen: dieselbe Gruppe logischer Bestimmungen, die den

[1]) Dasjenige, was Aussagen „bedeuten", sind daher entweder Sachen oder Sachverhalte. Um jedoch die schleppende Fügung „Sachen oder Sachverhalte" zu vermeiden, werden wir im folgenden den Ausdruck *Sachverhalt* auch in dem weiteren Sinne von „Sachen oder Sachverhalten" gebrauchen.

Inhalt des Begriffes „ein fliegender Vogel“ darstellt, bildet auch das begriffliche Wesen oder die Essenz aller wirklichen und gedachten fliegenden Vögel. Wie alle anderen Aussageinhalte bedarf ferner auch der Begriffsinhalt zu seinem Ausdruck einer sprachlichen Form, somit einer Gruppe von Aussagelauten, und diese pflegt man den Namen der von ihm bezeichneten Sachen zu nennen. Die Aussage endlich, welche entsteht, wenn der Name als Ausdruck des Begriffsinhaltes fungiert, ist der Begriff selbst [1]). Zusammenfassend kann man also sagen: in dem besonderen Falle, in dem die Aussagegrundlage als Gegenstand aufgefaßt wird, heißt ein solcher Gegenstand eine Sache, die Aussage heißt der Begriff, die Aussagelaute heißen der Name, und der Aussageinhalt heißt die Essenz dieser Sache.

7) Noch wichtiger indes ist uns hier die Einsicht, daß der Begriff wirklich nur eine Art der Aussage darstellt. Um hierüber keinen Zweifel zu lassen, ist unsere Darstellung nicht vom Begriffe, sondern von einer anderen Art der Aussage, nämlich vom Satze, ausgegangen. Im allgemeinen sind uns daher die Elemente der Satzaussage schon bekannt. Nur Eine terminologische Bemerkung sei hier nachgetragen, die sich auf den Aussageinhalt speziell der Satzaussagen bezieht. Für diesen nämlich fehlt es uns bisher an einem besonderen Namen. Das Stück Wirklichkeit z. B., das der Aussage „Dieser Vogel fliegt“ zu Grunde liegt, nannten wir eine Tatsache. Diese Tatsache, aufgefaßt als einen physischen Vorgang, somit das „Fliegen dieses Vogels“, bezeichneten wir als einen Sachverhalt. Wie soll jedoch der Gedanke heißen, der hier die Tatsache in solcher Weise auffaßt, die Gruppe logischer Bestimmungen, welche die Essenz aller Sachverhalte „Fliegen dieses Vogels“ ausmacht, kurz der Sinn des Satzes „Dieser Vogel fliegt“? Für derartige „Satzinhalte“ möchte ich den Ausdruck

[1]) Es läßt sich allerdings nicht verkennen, daß der Sprachgebrauch eine gewisse Neigung zeigt, unter einem *Begriffe* nicht die Aussage selbst, sondern nur ihren Sinn oder logischen Gehalt, kurz den Aussageinhalt, zu verstehen. Wollte man indes dieser Tendenz nachgeben, so müßte man sich über drei sehr gewichtige Schwierigkeiten hinwegsetzen. Zunächst wäre dann nicht abzusehen, wodurch sich der *Begriff* von dem *Begriffsinhalt* unterscheiden sollte. Sodann würde es an einer besonderen Bezeichnung für die Aussage fehlen, die entsteht, wenn der Name — der doch wohl an und für sich ein bloßes Zeichen ist — als Ausdruck eines Aussageinhalts fungiert. Endlich müßte man darauf verzichten, die Reihe: Begriff, Satz, Schluß (*ὅρος, πρότασις, συλλογισμός*) als eine homogene zu betrachten; denn Sätze und Schlüsse sind doch zweifellos nicht bloße Aussageinhalte, sondern vollständige Aussagen. Wir ziehen es daher vor, den zweideutigen Sprachgebrauch in der Richtung zu präzisieren, daß wir unter *Begriff* den aus dem Begriffsinhalt und dem ihn ausdrückenden Namen bestehenden Komplex verstehen, haben aber natürlich nichts dagegen, wenn Andere unter *Begriff* dasjenige verstehen wollen, was wir *Begriffsinhalt* nennen zu sollen glauben. Was wir einen *Begriff* nennen, müßte ihnen dann ein *Name* heißen.

Tatbestand verwenden [1]). Unter einem *Tatbestand* verstehe ich demnach einen gegliederten Komplex von Begriffsinhalten, unter einer *Tatsache* ein ungegliedertes Stück Wirklichkeit, unter einem *Sachverhalt* ein mit der „Tatsache“ zusammenfallendes Stück Wirklichkeit, welches jedoch eine der Gliederung des „Tatbestandes“ entsprechende Gliederung aufweist.

Doch nicht nur Begriffe und Sätze, auch Anreden, Befehle, Wünsche, Ausrufungen, Annahmen und Fragen, ja auch Folgerungen, Schlüsse und Beweise sind Aussagen [2]). Denn auch in allen diesen Fällen liegen Klangfolgen vor, die einen Sinn ausdrücken — somit Aussagelaute; ein Sinn, der von ihnen ausgedrückt wird — demnach ein Aussageinhalt; und eine Tatsache, die

[1]) AMESEDER hat kürzlich den Vorschlag gemacht (Grazer Unterss. S. 66), das Wort *Tatsache* in einem Sinne zu gebrauchen, in dem es entweder den Sachverhalt oder den Tatbestand bezeichnen würde. Er geht von der richtigen Bemerkung aus, es sei nicht ganz angemessen, ein Objekt, etwa „Gold“, eine *Tatsache* zu nennen. Dies habe ich denn auch nicht getan, denn die schon als Objekt, etwa als „Gold“, aufgefaßte Aussagegrundlage nannten wir nicht *Tatsache*, sondern *Sache*. Nur die Aussagegrundlage an sich selbst, die ebensowohl durch den Tatbestand „Dies ist Gold“ wie durch den Begriffsinhalt „Gold“ aufgefaßt werden kann, bezeichneten wir als *Tatsache*. AMESEDER dagegen möchte im Gegensatze zum Objekt vielmehr das „Objektiv“ *Tatsache* nennen, z. B. „daß Gold gelb ist“; denn dies, meint er, sei doch zweifellos „eine Tatsache“. Freilich muß er selbst alsbald hinzufügen, „daß Gold farblos ist, ist nicht Tatsache“, und er bezeichnet deshalb die „Objektive“ falscher Sätze als „Nichttatsachen“, während die „Objektive“ wahrer Sätze für ihn „Tatsachen“ bleiben. Hieraus geht indes jedenfalls so viel hervor, daß sich der *Tatbestand* nicht als „Tatsache“ bezeichnen läßt; denn für den Sinn eines Satzes ist es doch völlig belanglos, und dem Logiker ist es auch sehr häufig gar nicht bekannt, ob dieser Satz wahr oder falsch ist. Aehnlich steht es aber auch mit dem *Sachverhalt*. Das „Farblossein des Goldes“ ist zwar ein nicht wirklich vorhandener, das „Gelbsein des Goldes“ ein wirklich vorhandener Sachverhalt, allein beides sind in ganz gleicher Weise „Sachverhalte“, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein den Semasiologen nicht kümmert, während AMESEDER jenes eine „Nichttatsache“, dieses eine „Tatsache“ nennen müßte. Die Semasiologie würde aber aufgehoben, wenn sie nicht von dem Sinn eines Satzes, oder von dem in ihm ausgesagten Sachverhalt, reden könnte, ohne damit eine Behauptung über seine Wahrheit oder Falschheit zu verbinden. Der Gebrauch des Namens *Tatsache* als Bezeichnung der Aussagegrundlage scheint demnach den Aufgaben dieser Wissenschaft weit besser zu entsprechen.

[2]) Eine allgemeine Uebersicht über die Arten der Aussage, sowie eine nähere Ausführung und Begründung der im Texte angedeuteten Einteilung derselben wird — obwohl es sich dabei eigentlich um eine semasiologische Aufgabe handelt — aus Gründen der Darstellung erst in der Alethologie gegeben werden. Hier mag das schematische Gerippe einer solchen Uebersicht Platz finden.

Die Aussagen zerfallen in vollständige und unvollständige. Unvollständige Aussagen sind die sogenannten synkategorematischen Redeteile. Die vollständigen Aussagen zerfallen in selbständige und unselbständige. Unselbständige sind die Begriffe. Die selbständigen Aussagen lassen sich einteilen in prädikationslose Aussagen, Prädikationen und Prädikationsreihen. Zu den prädikationslosen Aussagen gehören die Anreden oder Anrufungen. Die Prädikationen zerfallen in Befehle, Wünsche, Ausrufungen, Annahmen, Fragen und Sätze. Zu den Prädikationsreihen, und zwar speziell zu den Satzreihen, gehören die Folgerungen, Schlüsse und Beweise.

Das Wesentliche dieser Einteilung ist der stoischen Logik entlehnt.

durch diesen Sinn aufgefaßt wird und auf die sich deshalb die Aussage bezieht, von der in ihr „die Rede ist" — also eine Aussagegrundlage [1]). Das letztere könnte man bezweifeln wollen. Allein wenn ich frage, ob ein eben sichtbarer Vogel ein Adler sei, oder beweisen will, daß er es sei, so beziehen sich doch unleugbar auch diese beiden Aussagen auf jenes Stück Wirklichkeit, das wir als „diesen Vogel" bezeichnen. Freilich läßt sich nicht verkennen, daß in dem Maße, als die Aussagen inhaltsreicher und komplizierter werden, die Aussagegrundlage für sie eine relativ immer schmäler werdende Basis abgibt. Durchlaufen wir z. B. im Geiste die Reihe: Begriff, Satz [2]), Beweis, so wird der Zusammenhang der Aussage mit der Aussagegrundlage immer lockerer und lockerer, indem innerhalb des Aussageinhalts die Momente der „Tatsächlichkeit" und „Gegebenheit" neben denen der „Auffassung" und „Gliederung" in steigendem Maße zurücktreten. Doch diesen Unterschied, der so zum ersten Male sich uns aufdrängt, werden wir erst später näher ins Auge fassen können. Hier war es uns bloß um jene Züge zu tun, die sämtlichen Aussagen gemeinsam sind, und insbesondere um den Nachweis, daß an ihnen allen dieselben Elemente sich unterscheiden lassen.

8) Wollen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen zusammenfassen, so müssen wir sagen: an jeder vollständigen Aussage können wir 3 primäre und 2 sekundäre Elemente unterscheiden. Die primären Elemente sind: die Aussagelaute, d. i. die Klangfolge, welche die sprachliche Form der Aussage darstellt, der Aussageinhalt, d. i. der logische Gehalt, der ihren Sinn ausmacht, und die Aussagegrundlage, d. i. jene Tatsache, auf die sich die Aussage bezieht. Die

[1]) Doch soll hiermit nicht gesagt sein, daß zu der *Grundlage* einer Aussage alle jene Gegenstände gehören, auf die sich die in der Aussage vorkommenden Begriffe beziehen. Sage ich z. B. „Dieser Vogel ist kein Adler" oder frage ich „Ist dieser Vogel ein Adler?", so gehört kein Adler zu den *Grundlagen* dieser Aussagen. Vielmehr ist nur das durch „dieser Vogel" Bezeichnete jene Tatsache, auf die sich die angeführten Aussagen beziehen. Das „Kein-Adler-Sein", bezw. das „Ein-Adler-Sein?" „dieses Vogels" dagegen ist gerade so eine *Auffassung* der gegebenen Tatsache — ein *Sachverhalt* — wie beim positiven Satze „Dieser Vogel ist ein Adler" das „Ein-Adler-Sein". Speziell beim negativen Satze „A ist nicht B" gehört daher die durch B bezeichnete Tatsache nie zur Aussagegrundlage. Vielmehr ist Aussagegrundlage dieses Satzes jede Tatsache, die durch den Tatbestand „A ist nicht B" aufgefaßt werden kann, d. h. jedes A, das nicht B ist. Andererseits ist aber die „Tatsächlichkeit" der Aussagegrundlage wieder nicht so aufzufassen, als ob nur wirkliche Tatsachen als Aussagegrundlagen fungieren könnten. Denn bei allen falschen Sätzen z. B. wird die Aussagegrundlage durch eine bloß gedachte Tatsache dargestellt. Bei dem Satze etwa „Luther endete durch Selbstmord" wird die Aussagegrundlage gebildet durch ein gedachtes Ereignis, das sich durch den Tatbestand „Luther endete durch Selbstmord" auffassen läßt. [2]) Und zwar stehen die affirmativen Sätze in dieser Reihe vor den negativen. Denn die Aussage „Dies ist Gold" hält sich enger an die gegebenen Tatsachen als die andere Aussage „Dies ist nicht Silber".

sekundären Elemente sind: die Aussage selbst, d. i. das aus den Aussagelauten und dem Aussageinhalt bestehende Ganze, und der ausgesagte Sachverhalt, d. i. der aus der Aussagegrundlage und dem Aussageinhalt bestehende Komplex. Diesen 3 primären und 2 sekundären Aussageelementen entsprechen aber nun auch 3 primäre und 1 sekundäre Aussage-Relation. Die 3 primären Relationen sind: der Ausdruck, d. i. das Verhältnis der Aussagelaute zum Aussageinhalt; die Auffassung, d. i. das Verhältnis des Aussageinhalts zur Aussagegrundlage; und die Bezeichnung, d. i. das Verhältnis der Aussagelaute zur Aussagegrundlage. Die 1 sekundäre Relation endlich ist die Bedeutung, d. i. das Verhältnis der Aussage zum ausgesagten Sachverhalt. Ein graphisches Schema mag diese Analyse hier noch einmal anschaulich verdeutlichen.

Wenn das, wie uns scheint, sachlich notwendige Ergebnis dieser Analyse den Eindruck des Komplizierten und Subtilen hervorbringen mag, so liegt der Grund hierfür vor allem darin, daß wir alle 5 Elemente der Aussage nur durch ein und dieselbe sprachliche Form wiedergeben können — nämlich durch die Aussagelaute. Die Eine Klangfolge *Dieser Vogel fliegt* muß uns diese Klangfolge selbst, den von ihr ausgedrückten Sinn, die von ihr bezeichnete Tatsache, und weiter auch den Satz, dessen sprachliche Form sie darstellt, sowie den in diesem Satze ausgesagten Sachverhalt repräsentieren. Einen solchen Gebrauch Eines Lautkomplexes für mehrere, unterschiedene Sachen nannten die Scholastiker die mehrfache Suppositio jenes Laut-

komplexes. Wollen wir uns diese Redeweise aneignen, so können wir deshalb das vorläufige Ergebnis unserer Untersuchung auch in folgender Weise formulieren.

Jede einer vollständigen Aussage entsprechende Klangfolge hat eine fünffache Supposition. Sie bezeichnet: A. die Aussagelaute, B. den Aussageinhalt, C. die Aussagegrundlage, D. die Aussage selbst, und E. den ausgesagten Sachverhalt. Die Klangfolge *Dieser Vogel fliegt* z. B. bezeichnet: A. sich selbst, somit die bloße Klangfolge „Dieser Vogel fliegt", ohne Rücksicht auf einen Sinn; B. den Tatbestand „Dieser Vogel fliegt", demnach den Sinn, zu dessen Ausdruck jene Klangfolge normalerweise bestimmt ist, den logischen Gehalt des Gedankens, der von Allen gedacht wird, die jene Klangfolge mit Verständnis aussprechen oder hören; C. die Tatsache „Dieser Vogel fliegt", d. h. jedes Stück Wirklichkeit, das durch den Gedanken „Dieser Vogel fliegt" aufgefaßt und durch die Klangfolge „Dieser Vogel fliegt" bezeichnet werden kann; D. den deutschen Satz „Dieser Vogel fliegt", als ein Stück sinnvoller Rede, in welcher die Klangfolge „Dieser Vogel fliegt" einen entsprechenden Gedanken ausdrückt; E. den Sachverhalt „Dieser Vogel fliegt", d. h. jedes Stück Wirklichkeit, das durch den Gedanken „Dieser Vogel fliegt" bereits aufgefaßt wurde, und das nun als der physische Vorgang „Fliegen dieses Vogels" gedacht wird und daher dasjenige ist, was der Satz „Dieser Vogel fliegt" eigentlich bedeutet. Oder um es nochmals ganz kurz zu sagen, die Klangfolge *Dieser Vogel fliegt* steht: A. für einen bloßen Schall; B. für den logischen Inhalt eines Gedankens; C. für ein Stück Wirklichkeit, das als physischer Vorgang, jedoch ebensowohl auch als Gegenstand oder Eigenschaft aufgefaßt werden kann; D. für einen Satz der deutschen Sprache; und E. für einen physischen Vorgang.

Sich daran zu gewöhnen, diese 5 möglichen Gebrauchsweisen sprachlicher Ausdrücke und die ihnen korrespondierenden 5 Elemente der Aussagen auseinanderzuhalten, mag einige Mühe kosten. Allein ich wage zu sagen, daß niemand, der sich hieran nicht gewöhnt hat, imstande ist, die Probleme der Semasiologie sachgemäß zu formulieren — geschweige denn, sie sachgemäß aufzulösen.

9) Es liegt nicht in meiner Absicht, an dieser Stelle einen vollständigen Ueberblick über die Lehren zu geben, die im Verlaufe der Philosophiegeschichte in Bezug auf die verschiedenen Aussageelemente entwickelt worden sind: die ausgesprochen realistischen, nominalistischen und rationalistischen Doktrinen werden uns erst im nächsten Kapitel beschäftigen. Ich beschränke mich vielmehr darauf, hier jene Ansichten hervorzuheben, welche den Aus-

sageinhalt — um den es uns in erster Linie zu tun ist — von den übrigen Elementen scharf unterscheiden, und erwähne von den anderen nur diejenigen, die mit jenen ersteren durch ein Band historischer oder sachlicher Gegensätzlichkeit besonders enge verknüpft sind.

An die Spitze stelle ich eine Aeußerung PLATONS. „In Bezug auf jegliches", sagt er einmal [1]), „ist dreierlei zu unterscheiden: der Gegenstand (οὐσία), der Begriff (λόγος) und der Name (ὄνομα)." Damit sind die drei primären Aussageelemente mit vorbildlicher Klarheit gegeneinander isoliert.

Keineswegs in demselben Maße gilt dies von jener anderen trichotomischen Einteilung, mit der ARISTOTELES seine Schrift „Ueber den Ausdruck" eröffnet. „Das Sprachliche", sagt er [2]), „ist ein Zeichen für seelische Zustände, und das Geschriebene für das Sprachliche. Wie nun das Alphabet, so ist auch die Sprache nicht überall dieselbe. Die seelischen Zustände dagegen, deren unmittelbare Zeichen die Sprachlaute sind, sind überall identisch, und ebenso auch die Sachen, welche von jenen Zuständen abgebildet werden" (Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥςπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταὐτά). Hier erscheint somit als drittes Aussageelement neben Aussagelauten und Aussagegrundlage der „seelische Zustand" — oder, wie wir kurz sagen dürfen, der „Gedanke" im subjektiven Sinn. Dies ist ja nun gewiß nicht unrichtig, sofern ohne Zweifel auch der Aussageinhalt in subjektiven Denkakten, also in „seelischen Zuständen", erfaßt wird. Allein indem ARISTOTELES dieses subjektive Element unbefangen neben 2 objektive Elemente stellt, demnach die Aussage aus objektiven und subjektiven Elementen aufbaut, streut er doch den Keim aus, aus dem der säkulare Streit zwischen Logik und Psychologie um das Gebiet der Erkenntnis, und damit alle semasiologischen Probleme hervorwachsen sollten. Und da er es unterläßt, anzugeben, was für „seelische Zustände" denn den Aussageinhalt erfassen, mithin die spezifisch logischen Bewußtseinsfunktionen gegen die alogischen abzugrenzen, so ist seine Darstellung auch nicht geeignet, für die Auflösung jener Probleme auf psychologischem Wege einen Ausgangspunkt darzubieten.

Diesen Bedenken hat sich die Stoa entzogen, indem sie, wie AMMONIUS treffend sagt [3]), „als ein Mittleres zwischen dem Gedanken und der Sache" (μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος) noch das λεκτόν (wörtlich: das Gesagte) anerkannt hätte, während ARISTOTELES außer dem sprachlichen Ausdruck, dem Gedanken und der Sache, kein weiteres Element angenommen habe. In der Tat entspricht dieses λεκτόν, seinen wesentlichsten Bestimmungen nach, unserem „Aussageinhalt", und überhaupt haben wir die Unterscheidung der 3 primären Aussage-Elemente in Anlehnung an die stoische

[1]). Legg. X, p. 895 D. [2]) De interpr. 1, p. 16a 3. [3]) CHRYSIPP, Frg. 168 (ARNIM II).

Lehre konzipiert. Die Eigenart des λεκτόν nun erhellt weniger deutlich aus seiner technischen Definition als aus seiner Stellung zu den anderen Aussage-Elementen sowie aus einigen weiteren, von ihm ausgesagten Eigentümlichkeiten. Definieren nämlich dürfen wir das λεκτόν durch Kombination zweier überlieferter Begriffsbestimmungen [1]) (Λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι) wohl im Sinne der Stoa als das Objekt einer rationalen Vorstellung; und dann ist hieran eben dies für uns das Entscheidende, daß -- wie auch noch ausdrücklich bezeugt wird [2]) — das λεκτόν nicht Vorstellung (φαντασία), demnach überhaupt nicht subjektiver Denkakt, sondern vielmehr Vorstellungsobjekt (φανταστόν resp. φαντασθέν) ist. Auch andere Umstände schließen die Möglichkeit aus, in dem λεκτόν einen subjektiven Gedanken sehen zu wollen; denn alles Psychische ist (als ἡγεμονικόν πως ἔχον) dem stoischen Materialismus ein Körperliches, das λεκτόν dagegen wird stets mit Nachdruck als etwas Unkörperliches bezeichnet [3]). „Ich sehe Cato auf und ab gehen, sagt SENECA [4]) . . . Was ich da sehe, ist ein Körper . . . Dann sage ich: ‚Cato geht auf und ab'. Was ich jetzt rede, ist kein Körper, sondern eine Aussage über einen Körper (*enuntiativum quiddam de corpore*), die Einige ein Ausgesprochenes, Andere ein Ausgesagtes, Andere ein Gesagtes nennen" (*effatum; enuntiatum; dictum*). Ja CHRYSIPP hat sogar die subtile Distinktion vertreten [5]), die Wahrheit sei körperlich, das Wahre dagegen unkörperlich: denn die Wahrheit sei eine Eigenschaft des Wissens, das Wissen ein Zustand der Seele, die Seele aber ein Körper; wahr dagegen könne nur ein Satz sein, der Satz jedoch sei ein λεκτόν und die λεκτά seien unkörperlich. Steht es somit vollkommen fest, daß das λεκτόν kein subjektiver Gedanke ist, so kann nun erst seine Entgegensetzung gegen Aussagelaute und Aussagegrundlage ganz verstanden werden. Wir hören nämlich [6]), dreierlei hätten die Stoiker an der Aussage unterschieden: „das Bezeichnende (τὸ σημαῖνον), das Bezeichnete (τὸ σημαινόμενον) und das, wovon die Rede ist (τὸ τυγχάνον). Das Bezeichnende nun sei der Stimmlaut (φωνή), z. B. das Wort ‚Dion'. Das Bezeichnete sei die Sache selbst (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα), die von ihm bezeichnet werde und welche wir verstehen, indem wir sie mit unserem Verstande vorstellen, welche jedoch die Barbaren nicht verstehen, obwohl sie den Stimmlaut hören. Das, wovon die Rede ist, endlich sei die äußere Grundlage (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον), z. B. Dion selbst. Von diesen 3 Stücken nun seien zwei Körper, nämlich der Stimmlaut und das, wovon die Rede ist, eines dagegen unkörperlich, nämlich die bezeichnete

[1]) Frg. 187; vgl. Frg. 181. Der Ausdruck *λογικὴ φαντασία* hat hier ohne Zweifel einen anderen Sinn als in Frg. 61. [2]) Frg. 85. [3]) Frg. 85, 166, 182. [4]) Ep. 117. 13. [5]) Frg. 132. [6]) Frg. 166; vgl. PLUTARCH, adv. Colot. 22, p. 1119 f. Wenn hier sowie in Frg. 167 das *λεκτόν* als *σημαινόμενον πρᾶγμα* bezeichnet wird, so wird das letztere Wort in seinem technischen Sinne gebraucht, während AMMONIUS in Frg. 168 sich dem Aristotelischen Sprachgebrauche anschließt und die Aussagegrundlage *πρᾶγμα* nennt, die in stoischer Terminologie vielmehr *τυγχάνον* heißen müßte. An der letzteren Stelle ist daher *ὅπερ* auf *μέσον* und nicht etwa auf *πρᾶγμα* zu beziehen.

Sache, das λεκτόν, welchem die Prädikate Wahr und Falsch zukommen", jedoch nicht immer, denn es gebe selbständige und unselbständige λεκτά, und zu den selbständigen gehörten die Sätze, die allein wahr und falsch sein könnten, ferner [1]) die Fragen, Befehle, Flüche usw. Das in dieser Lehre enthaltene metaphysische Element werden wir später besprechen; als Orientierung über die Grund-Elemente der Aussage dagegen können wir sie schon jetzt als unübertroffen bezeichnen. Doch noch Ein Punkt sei aus ihr hervorgehoben: die scharfe Unterscheidung des Sinnes einer Aussage von ihrer Sprachform, wie sie schon in der Erörterung über die verschiedene Wertigkeit Einer Rede für Griechen und Barbaren uns entgegentrat und auch in der Behauptung des CHRYSIPP sich ausspricht, die Worte der sprechenden Vögel und der stammelnden Säuglinge seien keine Worte, weil sie nicht als Teile einer Rede hervorgebracht würden [2]). Gerade gegen diese Seite der stoischen Ansicht nämlich scheinen sich STRATON und EPIKUR [3]) gewandt zu haben, indem sie die λεκτά überhaupt leugneten, an der Aussage lediglich den Stimmlaut und „das, wovon die Rede ist", mithin Aussagelaute und Aussagegrundlage, unterscheiden wollten, ja sogar ausdrücklich Wahr und Falsch für Prädikate der Stimmlaute erklärten.

So ungeheuerlich uns diese letzteren Ansichten erscheinen, so müssen sie doch wohl auf primitiven Stufen der Entwickelung, auf welchen nur das Handgreifliche, durch die äußeren Sinne Faßliche, die Aufmerksamkeit auf sich zieht, sich den Menschen immer wieder aufdrängen. Es ist von hohem Interesse, wie dann neben den äußeren Tatsachen und der Sprache auch der beide verbindende Sinn zur Anerkennung sich durchringt; und besonders merkwürdig ist dieser Prozeß, wenn er auf weit auseinanderliegenden Kulturgebieten in homologen Gedankengängen, ja fast in den gleichen Worten sich äußert. Ein solches Schauspiel bietet uns die Ueberwindung des extremen Nominalismus in Indien und in den Anfängen der Scholastik. Dort vertrat, wie uns ÇANKARA berichtet [4]), der „ehrwürdige UPAVARSHA" die These: „Nur die Buchstaben sind das Wort". Auch die „Erkenntnis des Sinnes des Wortes bezieht sich auf die Buchstaben. Nachdem nämlich die Auffassung, z. B. des Wortes ‚Kuh', der Zeit nach vorhergegangen ist, so folgt ihnen diese einheitliche Erkenntnis ‚Kuh', deren Gegenstand die Gesamtheit der Buchstaben nnd sonst nichts weiter ist". Und so „ist diese einheitliche Erkenntnis nur eine auf die Buchstaben sich beziehende Erinnerung". Dem gegenüber verficht ein ungenannter Gegner die Behauptung, das Wort enthalte außer den Buchstaben noch einen *Sphota*, d. h. ein „Aufplatzen" des von den Buchstaben ausgedrückten Sinnes. Er geht alle anderen Möglichkeiten gewissenhaft durch: der Sinn kann nicht in den einzelnen Buchstaben liegen, und auch nicht in deren Folge, weil er nicht eine successive Reihe, sondern etwas Einheitliches ist; er kann auch nicht sein „eine Auffassung des letzten Buchstabens, unterstützt von dem Eindrucke, den die Perzeption

[1]) Vgl. Frg. 181 ff. [2]) Frg. 143. Ebenso DANTE, Convito III. 7 (Op. min. S. 157). [3]) Frg. 259 (USENER); vgl. Sext. Emp. Pyrrh. II. 107. [4]) DEUSSEN, Sutra's, S. 172 ff.

der vorhergehenden Buchstaben erzeugt hat", denn dieser Eindruck ist schon vergangen; jedoch auch nicht „der letzte Buchstabe, unterstützt von den in ihrer Nachwirkuug perzipierten Eindrücken der vorhergehenden" Buchstaben, weil auch in der Erinnerung diese Eindrücke nur nacheinander durchlaufen werden könnten. „Sonach bleibt nur übrig, daß das Wort als Ganzes ein *Sphota* ist, welcher dem Perzipierenden, nachdem dieser durch Perzeption der einzelnen Buchstaben den Samen der Eindrücke empfangen und denselben mittels der Perzeption des letzten Buchstabens zur Reife gebracht hat, in seiner Eigenschaft als eine einheitliche Vorstellung plötzlich einleuchtet. Und diese einheitliche Vorstellung ist keine Rückerinnerung, die sich auf die Buchstaben bezöge; denn die Buchstaben sind mehrere und können daher nicht das Objekt der einheitlichen Vorstellung sein. Dieser *Sphota* wird bei Gelegenheit der Aussprache nur wieder erkannt und ist daher ewig." Dieses Paar findet im Abendlande sein genaues Gegenbild in ROSCELLIN und ABAELARD: nur daß unter der Einwirkung der antiken Gedanken neben den Aussagelauten die Aussagegrundlage entschiedener hervortritt, der Aussageinhalt deutlicher als subjektiver Denkakt sich darstellt, und vor allem der Begriff, und speziell der Allgemeinbegriff — der hier mit dem *Universale* gleichgesetzt wird —, die ganze Sphäre des Aussageinhalts auszufüllen strebt. Indem nämlich ROSCELLIN sachlich streng an die epikureische Ansicht sich hielt, daß bei einer Aussage lediglich Aussagegrundlage und Aussagelaute zu unterscheiden seien, gelangte er, soweit wir nach unseren Quellen urteilen können, zu einer doppelten Konsequenz. Einerseits kann, da ja Namen und Gegenstände immer nur als konkrete Individuen gegeben sind, das Allgemeine eines „Begriffes" nur darin liegen, daß ein und derselbe Name zur Bezeichnung vieler ähnlicher Gegenstände verwendet wird. Andererseits müssen, da das von einem Namen Bezeichnete stets nur ein Gegenstand sein kann, und diese Beziehung auf den Gegenstand allein den Sinn des Namens ausmacht, alle Namen denselben Sinn haben, welche ein und denselben Gegenstand bezeichnen, gleichviel ob diese Namen Gattungs- oder Artnamen, Haupt- oder Eigenschaftsworte sind. Und so erklärt denn ROSCELLIN [1]), allgemein sei allein der „Hauch der Stimme" (*flatus vocis*), und die Ausdrücke „das Pferd" und „die Farbe des Pferdes", „die Weisheit" und „die Seele", ja auch „Mensch" und „Tier" (wenn nämlich der letztere von Menschen gebraucht wird) hätten ein und denselben Sinn. Gegen diese zwei Konsequenzen wendet sich nun ABAELARD. Freilich, meint er [2]), können wir über denselben Gegenstand sehr verschiedene Aussagen machen, z. B. von Sokrates sagen, daß er Sokrates, daß er ein Mensch, daß er ein Körper, daß er eine Substanz ist. Allein wenn auch diesen verschiedenen Namen dieselbe Sache entspricht (*non est alia res*), so ist doch nicht auch der mit ihnen verbundene Sinn derselbe (*aliud intelligitur*). Ebensowenig indes wie mit der Sache kann der Sinn (*intellectus*) auch mit dem

[1]) PRANTL II, S. 78, Anm. 319; vgl. Ibid. S. 122, Anm. 77 und S. 123, Anm. 81. [2]) Oeuvr. inéd. S. 247 f.

Namen zusammenfallen. Denn [1]) der Name ist ein bloßer Stimmlaut (*vox*). Der Stimmlaut aber ist nicht nur selbst immer etwas Individuelles und keineswegs etwas Allgemeines, sondern es hätte auch keinen Sinn, von einem Gegenstande einen Stimmlaut, somit von Einer Sache eine andere Sache auszusagen (*rem de re praedicare monstrum*). Daher ist in Wahrheit nicht der Stimmlaut allgemein, sondern der mit ihm verknüpfte Sinn, resp. der von diesem Sinn beseelte Stimmlaut, die Rede (*sermo*). Auch ist ja [2]) der Sinn etwas Einheitliches, während der Stimmlaut aus vielen Teilen besteht. Näher jedoch verhält es sich so [3]), „daß man der Rede erst, wenn alle ihre Teile ausgesprochen wurden, eine Bedeutung beilegen kann. Denn in diesem Zeitpunkte fassen wir ihren Sinn auf, indem wir uns die früher ausgesprochenen Worte ins Gedächtnis zurückrufen; und die Bedeutung einer Aussage ist nie vollendet, ehe sie in ihrer Gänze ausgesprochen ist. Daher geschieht es häufig, daß wir die Rede nicht gleich nach ihrem Aussprechen verstehen, sondern erst ein wenig die Eigentümlichkeit der gehörten Sprachfügung dem Geiste einprägen müssen . . ., und stets bleibt die Seele des Hörenden in Erwartung, solange das Aussprechen der Aussage dauert, da sie meint, es möchte dieser noch etwas hinzugefügt werden, das den Sinn zu ändern imstande wäre; und die Seele des Hörenden gelangt erst dann zum Abschluß, wenn auch die Zunge des Sprechenden zur Ruhe kommt." Es sind daher Sprachform, Sinn und Gegenstand als die 3 Elemente der Aussage zu unterscheiden, und [4]) der ersteren kommt eine „Bedeutung" (*significatio*) in doppelter Weise zu, indem sie einerseits einen gewissen Sinn im Sprechenden ausdrückt und im Hörenden erzeugt, andererseits auf gewisse Sachen hinweist, und zwar „handelt" (*agit*) jede Rede von diesen Sachen und nicht von jenem Sinn. Dies gilt sowohl von Namen als auch von Sätzen (*propositiones*), nur daß im letzteren Falle nicht die Sachen selbst (*non res aliquae*), sondern eine Art, wie sich dieselben verhalten (*quidam modus rerum habendi se*), die Grundlage der Aussage bildet [5]). Mit alledem nun kommt ABAELARD dem stoischen Schema wieder recht nahe. Doch indem er [6]) den „Sinn" (*intellectus*) gleichsetzt einem „Begriffe des Geistes" (*mentis conceptus*), führt er seine Ansicht wieder in die Aristotelische hinüber, und hat so dazu beigetragen, daß diese das ganze Mittelalter beherrscht hat. Ihren klarsten Ausdruck hat sie hier vielleicht in der an PORPHYRIOS [7]) und PSELLOS [8]) anknüpfenden Lehre des WILHELM V. OCCAM von der dreifachen Suppositio n gefunden. Dieser zufolge nämlich kann [9]) jeder *terminus* stehen: A. für den von ihm bezeichneten Gegenstand, wie wenn wir sagen: Die Menschen sind Lebewesen (*suppositio personalis*); B. für

[1]) Glosulae sup. Porph. (Opp. II, p. 756 ff.). Es ist wahrlich ebenso bedauerlich als beschämend, daß wir, soviel ich sehe, für diese wichtige Schrift noch immer auf den französischen Auszug von REMUSAT angewiesen sind. [2]) Oeuvr. inéd. S. 297. [3]) Ibid. S. 191 f. [4]) Ibid. S. 238 ff. [5]) Eine Unterscheidung zwischen Aussagegrundlage und Sachverhalt darf man natürlich in dieser Zeit nicht erwarten. Es ist uns überhaupt nicht bekannt, daß uns mit dieser Distinktion irgendwer vorangegangen wäre. [6]) Theolog. Christ. I. 4 (Opp. II, p. 365). [7]) In Categg. S. 57. 35 BUSSE. [8]) PRANTL II, S. 281 f., Anm. 70 f. [9]) PRANTL III, S. 374, Anm. 877.

den von ihm ausgedrückten Begriff (*intentio animae*), wie wenn wir sagen: „Mensch" ist ein Artbegriff (*suppositio simplex*); C. für das Wort selbst, wie wenn wir sagen: „Mensch" ist ein Hauptwort (*suppositio materialis*). Denn hier sind wiederum die drei Aristotelischen Aussageelemente (φωναί, πάθη, πράγματα) beisammen.

Soviel ich weiß, hat in neuerer Zeit eigentlich erst BOLZANO wieder einen energischen Versuch gemacht, die Eigenart des Aussageinhalts zu betonen und ihn den 2 anderen primären Aussageelementen sowie den subjektiven Denkakten entgegenzusetzen. Seine Lehre deckt sich fast völlig mit der stoischen. Da sie jedoch die Objektivität der Aussagen etwas stärker hervortreten läßt, so wollen wir erst aus diesem Anlasse näher auf sie eingehen und hier nur soviel bemerken, daß BOLZANO den logischen Gehalt einer „Vorstellung" — worunter er die Begriffe mitversteht —, ihren Sinn, als „objektive Vorstellung" oder „Vorstellung an sich" bezeichnet [1]); ebenso [2]) den „Sinn, den eine gewisse Verbindung von Worten ausdrücken kann" als „Satz an sich"; und speziell [3]) den Sinn wahrer Sätze als „Wahrheit an sich", — während ihm demgegenüber die entsprechenden Vorstellungen, Sätze und Wahrheiten als Daten in dem Bewußtsein denkender Individuen „subjektive" oder „gedachte" Vorstellungen, Sätze und Wahrheiten heißen. Zur Erläuterung seines Begriffes der „Vorstellung an sich" führt nun BOLZANO das folgende aus [4]): „Wenn ich . . . den Ausdruck gebrauchte, daß eine Vorstellung an sich der Stoff desjenigen sei, was eine Vorstellung in der gewöhnlichen oder subjektiven Bedeutung heißt: so könnte dies bald so ausgelegt werden, als ob ich unter der Vorstellung an sich nichts anderes als den Gegenstand, auf den sich eine (gedachte) Vorstellung bezieht, verstünde." Dies meine er indes nicht, vielmehr wolle er diesen Gegenstand „gar sehr, . . . nicht nur von einer gedachten, sondern auch von der . . . Vorstellung an sich, unterschieden wissen"; und „noch weniger als den Gegenstand, auf den sich eine Vorstellung bezieht, darf man das Wort, welches zu ihrer Bezeichnung eingeführt ist, für sie selbst . . . ansehen wollen". Diese Einteilung der Aussageelemente deckt sich demnach durchaus mit der stoischen: das „Wort" entspricht dem σημαῖνον, der „Gegenstand" dem τυγχάνον, die „Vorstellung an sich" dem σημαινόμενον oder λεκτόν — die „gedachte Vorstellung" aber dem νόημα oder ἡγεμονικόν πως ἔχον.

Endlich hat in den letzten Jahren MEINONG [5]) eine Lehre vorgetragen, welche die Frage nach den Aussageelementen in eigentümlicher Weise behandelt. Der Grundgedanke dieser Lehre ist der, daß an jedem Satze — oder, wie der genannte Forscher sich ausdrückt, an jedem „Urteil" — Objekt und Objektiv zu unterscheiden seien. In dem Satze „Es sind keine Ruhestörungen vorgefallen" z. B. seien „Ruhestörungen" das *Objekt*, die „Tatsache" dagegen, „daß keine Ruhestörungen vorgefallen sind", das *Objektiv*. Solche Objektive nun machten die eigentliche „Bedeutung" aller

[1]) Wiss. L. § 16 (I. S. 61 ff.). [2]) Ibid. § 28 (I. S. 121). [3]) Ibid. § 25 (I. S. 112). [4]) Ibid. § 49 (I. S. 218 ff.). [5]) Zuerst Annahmen S. 150 ff.

Sätze aus [1]), sie seien die wahren Subjekte der Prädikate Wahr, Wahrscheinlich, Möglich usf. und deshalb auch der eigentliche Gegenstand der Logik [2]). Man sieht nun sofort, daß diese Lehre sehr verschieden zu beurteilen ist, je nachdem das „Objektiv" eines Satzes der in diesem Satze ausgedrückte Tatbestand oder der in ihm ausgesagte Sachverhalt sein soll. Soll das Objektiv der *Tatbestand* sein, dann ist der Gegensatz von Objekt und Objektiv nur der allgemeine Gegensatz von Aussagegrundlage und Aussageinhalt, soweit dieser in dem speziellen Falle der Satzaussage hervortritt. Nach dieser Erklärung nun wäre an der Lehre vom Objektiv vor allem auszustellen, daß sie die Eigenart des Aussageinhalts ganz einseitig gerade nur für Sätze hervorhebt, während doch der logische Inhalt eines Begriffes von den Sachen, auf welche dieser Begriff sich bezieht, ganz ebenso deutlich unterschieden ist wie der logische Inhalt eines Satzes von den Tatsachen, von denen dieser Satz handelt [3]). Sodann aber wäre unter dieser Voraussetzung festzustellen, daß die MEINONGsche Ansicht zwar terminologisch, jedoch keineswegs sachlich neu ist. Denn etwa in Bezug auf das Beispiel von den Ruhestörungen hätte schon CHRYSIPP ohne weiteres die „Ruhestörungen" als τυγχάνον oder ἐκτὸς ὑποκείμενον und die Tatsache, „daß keine Ruhestörungen vorgefallen sind", als das λεκτόν oder σημαινόμενον auseinandergehalten; ebenso hätte ABAELARD das Objekt als *res*, das Objektiv als *intellectus*, BOLZANO jenes als den „Gegenstand", dieses als den „Satz an sich" bezeichnet. Soll andererseits das Objektiv der *Sachverhalt* sein, dann würde der Gegensatz von Objekt und Objektiv zu deuten sein als der Gegensatz zwischen den einzelnen Sachen, von denen in einem Satze die Rede ist, und dem Sachverhalt, den dieser Satz aussagt. Nach dieser Erklärung nun wäre es allerdings durchaus begreiflich, daß MEINONG nur Objektive von Sätzen kennt, denn am Begriffe entspricht dem Sachverhalt lediglich die Sache, mithin das „Objekt". Unter dieser Voraussetzung wäre auch der Hinweis auf die Objektive wirklich etwas Neues, da die Eigenart der Sachverhalte in der Tat, soviel ich weiß, noch nie hervorgehoben worden ist. Allein dann wäre die Behauptung ganz unhaltbar, die Objektive seien die Subjekte der Prädikate Wahr und Falsch und der eigentliche Gegenstand der Logik. Denn diese Bestimmungen treffen nur für objektive Gedanken zu, das „Nicht-Vorgefallensein von Ruhestörungen" dagegen ist ein Stück der äußeren Wirklichkeit, mit dem sich deshalb auch unter normalen Umständen keineswegs die Logik, sondern vielmehr die Geschichte beschäftigt. In Wahrheit jedoch scheint es mir so zu stehen, daß MEINONGS „Objektiv" weder der von einem Satze ausgedrückte Tatbestand noch der von ihm aus-

[1]) Ibid. S. 181 f. [2]) Ibid. S. 174, 192, 194 ff. Von der letzten Behauptung scheint MEINONG seither freilich zurückgekommen zu sein (vgl. oben § 43. 5). [3]) MEINONG scheint freilich auch die Begriffsinhalte für Objektive zu halten, da er (Annahmen S. 179) die „Verschiedenheit zwischen A und B" gleichsetzt mit dem „Verschiedensein des A und B", also mit dem Sinn des Satzes „A und B sind voneinander verschieden". In Wahrheit beweist jedoch die verschiedene Gliederungsweise beider logischer Gebilde unwidersprechlich, daß das erstere ein Begriffsinhalt, das letztere dagegen ein Satzinhalt ist.

gesagte Sachverhalt ist, vielmehr diese beiden Dinge in einen unklaren und widerspruchsvollen Begriff zusammenfaßt. Wie nämlich früher gezeigt wurde, unterscheiden sich Tatbestand und Sachverhalt u. a. dadurch, daß jener *wahr* oder *falsch* [1]), jedoch nicht *vorhanden* oder *nicht vorhanden*, dieser vorhanden oder nicht vorhanden, jedoch nicht wahr oder falsch sein kann. Der Sachverhalt „Gleichsein von Rot und Grün" z. B. ist *nicht vorhanden* — er „ist" nicht und „besteht" nicht, allein es wäre sinnlos, ihn „falsch" zu nennen; der Inhalt des Satzes „Rot und Grün sind gleich" dagegen ist *falsch*, allein er ist um nichts weniger „vorhanden" — er „ist" oder „besteht" um nichts weniger — als der Inhalt des Satzes „Rot und Grün sind verschieden". MEINONG und seine Schüler dagegen sagen, wie wir hörten, auf der einen Seite von den Objektiven Wahrheit und Falschheit aus [2]), auf der anderen aber legen sie denselben doch wieder, je nach der Wahrheit oder Falschheit der entsprechenden Sätze, Sein oder Nichtsein, Bestehen oder Nichtbestehen bei [3]). Allein da Wahrheit und Falschheit nur von Gedanken, Vorhanden- und Nichtvorhandensein nur von Sachen prädiziert werden können, und da es nichts gibt, was zugleich Gedanke und Sache wäre, so gibt es auch nichts, was zugleich des Wahr- und Falschseins und doch auch des Vorhanden- und Nichtvorhandenseins fähig wäre. Soll daher das Objektiv sowohl der Wahrheit und Falschheit als auch des Vorhanden- und Nichtvorhandenseins fähig sein, so ist in Wahrheit auch das „Objektiv" nichts — als Ein gemeinsamer Name für zwei voneinander verschiedene Dinge.

10) Nachdem wir jene Lehren besprochen haben, die sich auf die Unterscheidung der einzelnen Aussageelemente beziehen, müssen wir nun die Terminologie, welche wir zur Bezeichnung der verschiedenen, zwischen diesen Elementen stattfindenden Beziehungen gewählt haben, gegen andere Bezeichnungsweisen verteidigen. Doch vorerst sei einer Relation gedacht, die wir bisher noch nicht erwähnten. HUSSERL [4]) nämlich rechnet zu den für die Aussage charakteristischen Beziehungen auch die Beziehung der Aussagegelaute zu den „sinngebenden psychischen Erlebnissen" des Aussagenden, somit zu den Gedanken im subjektiven Sinn, und schlägt für sie den Ausdruck *Kundgabe* vor. Ich vermag mich jedoch nicht davon zu überzeugen, daß dieses Verhältnis der Aussage irgendwie wesentlich wäre. Gewiß ist es möglich, von dem, was ein Individuum ausspricht, auf das, was in ihm vorgeht, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu schließen — ganz in derselben Weise, in der man überhaupt von der Wirkung auf die Ursache schließen kann. Allein nie gehört dieser Schluß zum Verständnis einer Aussage — es sei denn, daß die Aussage von psychischen Erlebnissen des Aussagenden „handelt", und dann sind eben diese nicht nur „sinngebende psychische Erlebnisse", sondern auch Aussagegrundlage. In allen anderen Fällen dagegen scheint mir zwischen diesen beiden Beziehungsgliedern kein anderes als ein rein kausales Verhältnis obzuwalten. Eine Aussage ist eben niemals eine Aussage „über" jene subjektiven Gedanken, „auf Grund" deren sie erfolgt (vgl. § 43. 3). Im übrigen hat HUSSERL [1]) Aussagelaute, Aussageinhalt und Aussagegrundlage als „den Ausdruck selbst, seinen Sinn und die zugehörige Gegenständlichkeit" sehr richtig auseinandergehalten und auch darauf treffend hingewiesen [2]), daß zu gleichem Sinn eine verschiedene Gegenständlichkeit, zu gleicher Gegenständlichkeit ein verschiedener Sinn gehören kann. Nur damit bin ich nicht einverstanden, daß er dazu neigt, unter dieser Gegenständlichkeit auch bei Sätzen lediglich den vom Subjekt benannten Gegenstand selbst zu verstehen, und sie nur problematisch mit dem „ganzen ausgesagten Sachverhalt" gleichzusetzen wagt [3]). Wenn er indes die Relation Aussagelaute-Aussageinhalt als „Bedeutung", die Relation Aussagelaute-Aussagegrundlage bloß als „gegenständliche Beziehung" bezeichnet, so halte ich dies nicht für einen empfehlenswerten Sprachgebrauch. Denn wie immer man die Bedeutung definieren möge, eine wesentliche Beziehung auf die Aussagegrundlage kann man ihr unmöglich absprechen: in irgendeiner Weise *bedeutet* eine Aussage immer das, wovon sie „handelt", mithin das, wovon „die Rede ist". Freilich haftet nun dem Worte auch eine ebenso wesentliche Beziehung auf den Aussageinhalt an: irgendwie *bedeutet* eine Aussage stets auch ihren „Sinn". Das mindeste, was gefordert werden müßte, wäre deshalb, daß ein doppelter Gebrauch des Wortes *Bedeutung* anerkannt würde. Dies hat denn auch schon ARISTOTELES [4]) getan, indem er die Beziehung des Namens auf den Begriffsinhalt σημαίνειν τι, seine Beziehung auf den Gegenstand σημαίνειν κατά τινος nennt [5]). Doch die Folge hat gezeigt, zu wieviel Verwirrung eine so wenig entschiedene Sonderung führt. Schon im späteren Altertum z. B. läßt PORPHYRIOS [6]) den Namen ausschließlich den Gegenstand (πρᾶγμα) *bedeuten*, während BOETHIUS [7]) von ihm vielmehr die Begriffe (*conceptiones intellectusque animi*) bedeutet werden läßt. Im Mittelalter ist, wie wir schon sahen, ABAELARD zu der Aristotelischen Doppelbedeutung zurückgekehrt, während DUNS SCOTUS [8]) im Anschlusse an eine andere Aristotelische Stelle das Wort „unmittelbar" den logischen Denkakt (die *species intelligibilis*), WILHELM VON OCCAM [9]) dagegen das äußere Objekt

[1]) Dabei sehe ich wieder davon ab, daß meines Erachtens nach dem allgemein angenommenen Sprachgebrauche eigentlich auch nicht Tatbestände, d. h. Satzinhalte, sondern nur Sätze selbst *wahr* oder *falsch* heißen. [2]) Annahmen S. 174, S. 192; Gegenstandstheorie S. 25. [3]) So sagt z. B. AMESEDER (Grazer Unterss. S. 66): „Daß zwischen Rot und Grün eine Verschiedenheit besteht, . . . ist; daß zwischen Rot und Grün Gleichheit besteht. . . . ist nicht." Ebenso MEINONG, Gegenstandstheorie S. 147. Ja dieser bemerkt sogar (Ibid. S. 126), das Objektiv, „daß Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff besteht", sei so wenig ein Satz, wie das Objekt „Gewicht eines Warenballens" ein Begriff sei. Allein so gewiß das „Aus-Sauerstoff-und-Wasserstoff-Bestehen des Wassers" — welches doch allein mit dem „Schwer-Sein eines Warenballens" verglichen werden kann — kein Satz ist, ebenso gewiß kann es, eben weil es kein Satz ist, auch nicht wahr oder falsch, sondern nur vorhanden oder nicht vorhanden sein. [4]) Log. Unterss. II, S. 33.

[1]) Ibid. S. 42. [2]) Ibid. S. 47 ff. [3]) Ibid. S. 48. [4]) Metaph. IV. 4, p. 1006 a 31 u. b 15. [5]) Auf die erste Art, sagt er, *bedeute ἄνθρωπος* den Begriff *ζῷον δίπουν*, auf die zweite die einzelnen Individuen, die auch *λευκοί* und *μουσικοί* sind. [6]) In Categg. S. 57. 35 BUSSE. [7]) De interpr., Ed. II, p. 291 u. 296 (S. 7. 29 u. 20. 15 MEISER). [8]) Quaest. sup. Periherm. I. 2 (Opp. I, p. 187 B). [9]) PRANTL III, S. 340, Anm. 774.

bedeuten läßt. Ebenso macht in der neueren Zeit HOBBES [1]) den Namen zum Zeichen für unseren Begriff des Gegenstandes, J. ST. MILL [2]) zu einem solchen für den Gegenstand selbst. Und während wir eben gehört haben, daß für HUSSERL die Aussagelaute den Inhalt der Aussage *bedeuten, bedeuten* sie für MEINONG [3]) gerade umgekehrt deren Gegenstand, indes sie die „Vorstellungen" dieses Gegenstandes *ausdrücken* sollen. Haben wir nun unsere Bedenken gegen die erste Redeweise schon geäußert, so können wir uns doch auch die zweite nicht aneignen. Wenn freilich MEINONG die Worte „Die Turmuhr schlägt eben zehn" „den vernommenen Stundenschlag" *bedeuten*, dagegen „meine Vorstellung dieses Stundenschlages und mein Urteil darüber" *ausdrücken* läßt, so scheint dies zunächst nicht anstößig. Dennoch führt dieser Sprachgebrauch zu einer Konsequenz, um derentwillen — wie PIERRE D'AILLY berichtet [4]) — die Sorbonne nicht mit Unrecht den NIKOLAUS VON ALTICURIA verdammt hat: wegen der Behauptung nämlich: „Die Sätze ‚Gott ist' und ‚Gott ist nicht' bedeuten dasselbe (*idem significant*), wenn auch auf andere und andere Weise." Und wollte man dieser Konsequenz dadurch entgehen, daß man — was wohl richtiger ist — als die Aussagegrundlage des Satzes „A ist nicht" nicht A auffaßt, sondern die Tatsachen, welche zu jener negativen Aussage den Anlaß geben [5]), so würde man doch nur für Eine Absurdität eine andere eintauschen. Denn dann müßten, wenn ich auf einsamer Alpenweide sage „Hier sieht man keinen Baum" und „Hier hört man keinen Laut", diese beiden Sätze dasselbe *bedeuten* [6]). Es wird also jedenfalls am geratensten sein, nicht nur für die Relation zwischen Aussagelauten und Aussageinhalt und für die zwischen Aussagelauten und Aussagegrundlage verschiedene *Termini* einzuführen, sondern auch keine dieser beiden Relationen mit dem Worte *Bedeutung* zu bezeichnen. Jenes nun tat schon JOHANNES V. SALESBURY [7]), der von den Namen sagt, daß sie ihren Sinn „bedeuten", ihre Gegenstände dagegen „nennen" (*nominantur singularia, sed universalia significantur*). Dieses versuchte J. ST. MILL [8]) durch die Verwendung der scholastischen Ausdrücke Konnotation und Denotation. Die „Namen" nämlich sollen ihre Gegenstände (seien dies nun Dinge oder Eigenschaften) *denotieren*, dagegen die Eigenschaften, um derentwillen sie

[1]) De corp. I. 2. 5 (Opp. Lat. I, p. 15). [2]) Log. I. 2. 1 (I. S. 23 f.). [3]) Annahmen S. 20 f., vgl. S. 90. [4]) PRANTL IV, S. 112, Anm. 470. [5]) Die oben gegebene Regel, Aussagegrundlage des Satzes „A ist nicht B" sei jedes A, das nicht B ist, scheint nämlich für negative Existentialsätze nicht auszureichen, da ein „A, das nicht existiert", kaum jene *Tatsache* heißen kann, auf die sich der Satz „A existiert nicht" bezieht. Hier wird man vielmehr auf jene (wirklichen oder gedachten) Tatsachen rekurrieren müssen, die zu der Aussage „A ist nicht" den Anlaß geben können. Aussagegrundlage des Satzes „Hier ist kein A" z. B. wird dasjenige heißen dürfen, was in der vorausgesetzten Situation tatsächlich „hier" ist. [6]) Allgemeiner: Wenn der Satz „A ist B" A *bedeutet*, dann *bedeuten* „A ist B" und „A ist nicht B" dasselbe. Daß dies freilich MEINONGs Ansicht sei, möchte ich nicht geradezu behaupten, da er möglicherweise als den „Gegenstand" des Satzes „A ist B" nicht A, sondern das „B-Sein des A", mithin überhaupt nicht die Aussagegrundlage, sondern vielmehr den Sachverhalt bezeichnet. [7]) PRANTL II, S. 155, Anm. 205. [8]) Log. I. 2. 5 (I, S. 31 ff.).

jenen Gegenständen zukommen, *konnotieren*; alle Namen sollen daher eine Denotation besitzen, während eine Konnotation sowohl den Eigennamen als auch den Namen von Eigenschaften abgeht. Freilich fügt er alsbald hinzu, die „Bedeutung" (*the meaning, the signification*) falle mit der Konnotation zusammen. Doch auch diese Konstruktion ist nicht durchaus einwandfrei. Die Frage zwar, was J. ST. MILL auf Grund seiner sonstigen Voraussetzungen wohl unter „einer Eigenschaft" — die doch weder als ein physisches Objekt noch als eine psychische Tatsache aufgefaßt werden kann — verstehen mag, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Auch daß nach seiner Darstellung die Eigenschaftsnamen, da ihnen die Konnotation fehlt, keine „Bedeutung" hätten, sei nur im Vorbeigehen angemerkt. Vor allem jedoch nimmt J. ST. MILL hier lediglich auf Begriffe Rücksicht und läßt alle anderen Aussagen gänzlich außer acht. Man könnte nun freilich seinen Sprachgebrauch erweitern und etwa auch einen Satz eine Tatsache denotieren, den Tatbestand dagegen konnotieren, überhaupt die Aussagelaute die Aussagegrundlage *denotieren*, den Aussageinhalt *konnotieren* lassen. Allein dann bietet es keinen Vorteil mehr, diese doch schon mit engeren Begriffen verwachsenen Fremdworte zu gebrauchen, und es schien mir deshalb zweckmäßiger, sie durch die Benennungen *Bezeichnen* und *Ausdrücken* zu ersetzen. Das Wort *Bedeuten* dagegen reservierten wir für die Beziehung der Aussage zum ausgesagten Sachverhalt, und glauben damit den Bedenken zu entgehen, die gegen alle anderen Verwendungsarten dieses Ausdruckes sprechen. Wir sahen ja: dem Worte *Bedeuten* ist sowohl eine Beziehung auf den Aussageinhalt als auch eine solche auf die Aussagegrundlage wesentlich. Nun ist der Sachverhalt die durch den Aussageinhalt aufgefaßte Aussagegrundlage, mithin ein aus diesen beiden Aussageelementen bestehender Komplex. Machen wir daher diesen Komplex zum Objekte der Bedeutungs-Beziehung, so kommen damit auch beide jenem Ausdrucke anhängenden Beziehungstendenzen zu ihrem Rechte.

11) Je nachdem man die *Bedeutung* definiert, ist auch die Frage zu entscheiden, ob es Redeteile gibt, die derselben entbehren — oder, wie die scholastische Terminologie dies ausdrückt, ob die synkategorematischen Redeteile eine Bedeutung besitzen. Doch ist dieser Zusammenhang der Probleme keineswegs allen Denkern klar gewesen. Wenn z. B. ARISTOTELES [1]) die Konjunktionen etc. für „bedeutungslos" (ἄσημα) erklärt, so ist dies nur für das σημαίνειν κατά τινος folgerichtig, keineswegs dagegen für das σημαίνειν τι, das ihm doch sonst [2]) im Vordergrunde steht; denn sicherlich haben auch „Und" oder „Denn" einen Sinn. Es ist deshalb ganz berechtigt, wenn ABAELARD [3]) jene aristotelische Behauptung dahin einschränkt, Präpositionen und Konjunktionen hätten eine „unvollkommene Bedeutung" (*imperfecta significatio*), denn sie drückten zwar einen gewissen Sinn aus (*quosdam intellectus facere videntur*), allein Gegenstände würden in ihnen

[1]) Poet. 20, p. 1456 b 38 u. 21, p. 1457 a 33. [2]) Z. B. de interpr. 1, p. 16 a 6. [3]) Oeuvr. inéd. S. 216.

allerdings nicht erfaßt (*ipsa res in huiusmodi dictionibus non tenetur*). Dagegen durfte DUNS SCOTUS, da er ja die Worte „unmittelbar" den logischen Denkakt bedeuten läßt, wohl nicht sagen [1]), den synkategorematischen Ausdrücken entspreche keine eigene Bedeutung. Vielmehr konnte ihnen konsequenterweise erst WILHELM VON OCCAM [2]) eine „selbständige Bedeutung" (*finita significatio*) absprechen, weil ihm die Namen unmittelbar die Gegenstände bezeichnen. Formell folgerichtig bleibt auch J. ST. MILL. Denn er läßt [3]) als „Namen" nur gelten, was Subjekt oder Prädikat eines Satzes sein kann, nennt dementsprechend die synkategorematischen Ausdrücke bloße „Teile von Namen" und kann daher allerdings behaupten [4]), alle „Namen" hätten eine Denotation, jedoch nicht alle eine Konnotation. Allein hierdurch wird die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, daß es Worte und Wortverbindungen gibt — z. B. „Und" oder „Insbesondere jedoch" —, die keine Tatsache bezeichnen, einen Sinn aber dennoch ausdrücken. Ebenso ist es nicht Inkonsequenz, sondern Unangemessenheit des Ausdrucks, die wir beanstanden, wenn MEINONG [5]) von „bedeutungslosen" Worten spricht und zu ihnen etwa die Fügung „Wenn . . . so" zählt; denn Gegenstände bezeichnen diese Worte allerdings nicht. Wir selbst endlich müssen auf Grund unserer Festsetzungen über die Verwendung der Worte *Ausdruck, Bezeichnung* und *Bedeutung* das Folgende konstatieren. Die Synkategoreumata *bezeichnen* keine Tatsache, *drücken* indes einen Sinn *aus*. Eine selbständige *Bedeutung* kommt ihnen nicht zu, allein sie tragen zu der Bedeutung der Aussagen, deren Teile sie sind, etwas bei. Denn obwohl z. B. in dem Worte *doch* gewiß kein selbständiger Sachverhalt ausgesagt wird, so ist doch der in dem Satze „Und sie bewegt sich doch" ausgesagte Sachverhalt, „das Sich-doch-Bewegen der Erde", ein anderer Sachverhalt, als es das bloße „Sich-Bewegen der Erde" wäre. Wir werden deshalb mit ABAELARD den synkategorematischen Redeteilen eine unvollkommene Bedeutung beilegen und sie, da ihnen an sich selbst keine Aussagegrundlage und kein selbständiger Sachverhalt entspricht, mit J. ST. MILL als bloße Teile von Aussagen bezeichnen dürfen, denen gegenüber dann alle anderen Aussagen als vollständige Aussagen erscheinen. Freilich bleiben wir mit alledem in der Sphäre formaler Bestimmungen. Erst an einer späteren Stelle werden wir das eigentliche Wesen der Synkategoreumata ins Licht setzen und den Grund des Unterschiedes aufdecken können, der sie von den kategorematischen Aussagen trennt: es ist dies derselbe Unterschied, von dem wir oben sagten, er mache auch in dem Verhältnis der Sätze zu den Begriffen und der Schlüsse zu den Sätzen sich geltend und beruhe auf einem Ueberwiegen des Momentes der „Auffassung" und „Gliederung" über das der „Tatsächlichkeit" und „Gegebenheit".

[1]) Quaestt. sup. Anall. prior. I. 8 (Opp. I, p. 284 B. [2]) PRANTL III, S. 363, Anm. 825. [3]) Log. I. 2. 2 (I, S. 24 ff.). [4]) Ibid. I. 2. 5 (I, S. 31). [5]) Annahmen S. 90.

§ 48

Gleiche Aussageinhalte können durch verschiedene Aussagelaute ausgedrückt werden und sich auf verschiedene Aussagegrundlagen als deren Auffassung beziehen; umgekehrt können verschiedene Aussageinhalte durch gleiche Aussagelaute ausgedrückt werden und sich auf gleiche Aussagegrundlagen als deren Auffassung beziehen. Folglich kann der Aussageinhalt weder mit den Aussagelauten noch mit der Aussagegrundlage zusammenfallen.

Die Aussagelaute und die Aussagegrundlage können wahrgenommen und vorgestellt werden, scheinen jedoch auch die einzigen wahrnehmbaren und vorstellbaren Elemente der Aussage zu sein. Fällt daher der Aussageinhalt mit ihnen nicht zusammen, so scheint er nicht wahrgenommen und vorgestellt werden zu können.

Während somit von den Aussagelauten und der Aussagegrundlage ohne weiteres einleuchtet, daß sie dem Bewußtsein durch Vorstellungen gegeben sind, entsteht hinsichtlich des Aussageinhalts zunächst die Frage, als was er sich dem Bewußtsein darstelle. Diese Frage bezeichnen wir als die Erste semasiologische Hauptfrage.

ERLÄUTERUNG

1) Daß der Aussageinhalt weder mit den Aussagelauten noch mit der Aussagegrundlage zusammenfallen kann, ist schon in § 47. 2 gezeigt worden. Auch daß Aussagelaute und Aussagegrundlage, d. h. Klangfolgen und Tatsachen, wenigstens in der Regel wahrgenommen, somit auch vorgestellt werden können, bedarf keiner eingehenden Darlegung. Doch auch daß diese beiden die einzig wahrnehmbaren und vorstellbaren primären Aussageelemente zum mindesten zu sein scheinen, wird schwerlich geleugnet werden. Denn niemand wird meinen, der Aussageinhalt, d. h. der Sinn einer Rede, könne gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt oder getastet werden [1]). Der Konsequenz, daß der Aussageinhalt sich dem Bewußtsein überhaupt nicht als Vorstellung darstellt, scheinen wir daher nur dann entgehen zu können, wenn er etwa mit den Vorstellungen von den Aussagelauten und der Aussagegrundlage, oder wie wir kürzer sagen dürfen, mit den Aussagevorstellungen identisch wäre. Dagegen spricht jedoch schon der Umstand, daß die gleichen Aussageinhalten zuge-

[1]) Daß der Aussageinhalt, insofern er durch ein psychisches Erlebnis erfaßt wird, dann in innerer Wahrnehmung vorgestellt werden könne, soll damit nicht geleugnet werden. Allein diese sekundäre Vorstellbarkeit des Aussageinhalts kommt hier nicht in Betracht. Denn unsere Frage bezieht sich darauf, ob jenes psychische Erlebnis, durch das ihn das Bewußtsein primär erfaßt, eine Vorstellung sein kann.

ordneten Aussagevorstellungen mindestens ebenso verschieden sein können wie die ihnen zugeordneten Aussagelaute und Aussagegrundlagen, und umgekehrt. Wir wissen z. B.: derselbe Begriffsinhalt *avis* kann durch die ganz verschiedenen Aussagelaute *Vogel* und *bird* ausgedrückt werden; dieselben Aussagelaute *Breit* = *Bright* können die ganz verschiedenen Begriffsinhalte *Latus* und *Clarus* ausdrücken. Allein die Vorstellungen der Klangfolgen *Vogel* und *bird* sind voneinander geradeso verschieden, die Vorstellungen der Klangfolgen *Breit* und *Bright* sind einander ganz ebenso gleich, wie diese Klangfolgen selbst. Mit den Vorstellungen der Aussagelaute kann also der Aussageinhalt unmöglich identisch sein. Wir wissen indes auch: derselbe Tatbestand „Dieser Vogel fliegt" kann die ganz verschiedenen Tatsachen „Flatternder Sperling" und „Kreisender Adler" auffassen; dieselbe Tatsache „Flatternder Sperling" kann durch die ganz verschiedenen Tatbestände „Dieser Vogel fliegt" und „Hier bewegt sich etwas" aufgefaßt werden. Allein die Vorstellungen eines flatternden Sperlings und eines kreisenden Adlers sind voneinander ganz ebenso verschieden, zwei Vorstellungen eines flatternden Sperlings sind einander ganz ebenso gleich wie diese vorgestellten Tatsachen selbst. Ja hier tritt sogar noch ein anderes Moment hinzu: auch ein und dieselbe Tatsache nämlich kann durch verschiedene Vorstellungen erfaßt werden, z. B. durch optische, durch akustische und durch kinetische Empfindungen und Phantasmen, wie dies besonders an dem Unterschiede des *type visuel*, des *type auditif* und des *type moteur*, und wiederum an der Verschiedenheit der vorherrschenden Phantasmen bei Blinden und Tauben hervortritt. Die Vorstellungen von der Aussagegrundlage können mithin auch bei gleichem Aussageinhalt voneinander sogar noch mehr verschieden sein als die vorgestellten Aussagegrundlagen selbst, und um so weniger läßt sich denken, es könnte der Aussageinhalt mit den Vorstellungen von der Aussagegrundlage zusammenfallen. Die Koinzidenz von Aussageinhalt und Aussagevorstellungen scheint sich demnach in keiner Weise verteidigen zu lassen.

Um jedoch das soeben Ausgeführte durch ein besonders schlagendes Beispiel zu erläutern, wollen wir noch einen einzelnen Fall betrachten, in welchem die Aussageinhalte zweier Aussagen zusammenfallen, obwohl weder die Aussagelaute noch die Aussagegrundlagen noch die Aussagevorstellungen sich decken. In dieser Absicht machen wir die folgende Voraussetzung. Es mögen ein Engländer und ein Franzose, jeder in seiner Sprache, die Aussage machen: „Fasse ich diese zwei Einheiten und diese eine Einheit zusammen, so erhalte ich

drei Einheiten." Es möge ferner der Franzose diese Aussage machen, nachdem in seiner Gegenwart auf einem Klavier 2 + 1 Töne angeschlagen, der Engländer, nachdem in seiner Gegenwart 2 + 1 Streichhölzer angezündet wurden. Und es möge endlich der Franzose dem *type auditif*, der Engländer dem *type visuel* angehören, so daß das Denken des ersten in der Regel in akustischen, das des zweiten in optischen Phantasmen vor sich gehe. Daß unter diesen Voraussetzungen die Aussagelaute beider Aussagen voneinander verschieden sind, versteht sich von selbst. Ebenso klar scheint, daß auch die Aussagegrundlagen nicht zusammenfallen, da als Aussagegrundlage das eine Mal das Anschlagen von 3 Klaviertönen, das andere Mal das Anzünden von 3 Streichhölzern fungiert. Damit ist indes endlich auch die Verschiedenheit der Aussagevorstellungen gewährleistet, die ja das eine Mal französische Worte und akustische Phänomene, das andere Mal englische Worte und optische Phänomene zum Inhalte haben. Und dennoch wird durch all diese Verschiedenheiten die Inhaltsgleichheit beider Aussagen nicht aufgehoben: obwohl sie von verschiedenen Tatsachen handeln, durch verschiedene Worte ausgesprochen werden, von verschiedenen Vorstellungen begleitet sind, sagen sie durchaus den gleichen Tatbestand aus, daß nämlich der Aussagende, „wenn er die gegebenen 2 Einheiten und die gegebene 1 Einheit zusammenfaßt, 3 Einheiten erhält". Diese Inhaltsgleichheit oder, wie wir auch sagen können, diese logische Aequipollenz von Aussagen, die sonst nach allen anderen Elementen voneinander verschieden sind, ist das große Faktum, das für unsere weiteren Ueberlegungen und Fragestellungen den Ausgangspunkt bildet.

2) Gegen die vorstehende Erörterung wäre eine Einwendung möglich. Man könnte nämlich sagen, Aussagegrundlage der von uns angeführten Aussagen sei nicht die einzelne Tatsache, welche die Aussage veranlaßt, sondern der Inbegriff aller Tatsachen, die sie veranlassen können; dieser Inbegriff aller wirklichen und möglichen Fälle aber, in denen 2 Einheiten und 1 Einheit zu 3 Einheiten zusammengefaßt werden, sei naturgemäß nur einer (vgl. § 32. 3) und deshalb auch für unsere beiden Aussagen derselbe, so daß ihrer Inhaltsgleichheit doch auch eine Gleichheit der Aussagegrundlagen entspreche. Diese Einwendung wird indes hinfällig durch die Bemerkung, daß ich doch in allen Fällen, in denen ich aussagen kann, daß ich durch Zusammenfassung von 2 + 1 Einheiten 3 Einheiten erhalte, auch geradezu aussagen kann: „Dies sind 3 Einheiten". Denn da demnach trotz der angegebenen Erweiterung des Begriffes *Aussagegrundlage* gleiche Aussagegrundlagen verschiedene Aussageinhalte zu fundieren vermögen, so ist diese Erweiterung offenbar nicht imstande, die Begriffe Aussageinha

und Aussagegrundlage zur Deckung zu bringen und die Gleichheit der Aussageinhalte an die Gleichheit der Aussagegrundlagen zu binden. Dasselbe zeigt sich ja auch an dem Verhältnis der beiden Aussagen: „Dieses Dreieck hat 3 gleiche Seiten" und „Dieses Dreieck hat 3 gleiche Winkel". Beide Aussagen haben denselben Inbegriff von Tatsachen zur Grundlage, und dennoch sind ihre Inhalte durchaus voneinander verschieden. Auch jene Erweiterung des Begriffes *Aussagegrundlage* würde also die Unabhängigkeit des Aussageinhalts von der Aussagegrundlage keineswegs beseitigen.

3) Ehe wir an das Faktum der logischen Aequipollenz von Aussagen, die sich nach Grundlage, Vorstellungen und Sprachform unterscheiden, weitere Untersuchungen knüpfen, müssen wir erst dieses Faktum selbst noch mehr klarstellen und es gegen mögliche Einwendungen sichern. Es könnte nämlich jemand meinen, in Wahrheit gebe es gar keine durchaus gleichen Aussageinhalte, — ebensowenig wie es überhaupt zwei gleiche Individuen oder auch nur zwei absolut kongruente Zustände Eines Individuums gebe. Wie vielmehr jeder Mensch eine andere Stimme habe als jeder andere, und ebenso auch andere Gedanken, so werde auch jeder mit einer bestimmten Aussage einen ganz besonderen Sinn verbinden. Infolgedessen werde denn auch jeder solche individuelle Aussageinhalt in anderen logischen Beziehungen stehen: jeder Einzelne wird denselben Begriff anders definieren, andere Prädikate ihm zu- und absprechen, aus demselben Satze andere Folgerungen ableiten. Und diese Vormeinung werde von der Erfahrung durchaus bestätigt: zeigt doch diese eine unerschöpfliche Fülle von Mißverständnissen, Auffassungs- und Meinungsverschiedenheiten. Niemand werde diese insgesamt auf bloße Fehler in der Anwendung der logischen Funktionen zurückführen wollen, sondern offenbar sei an ihnen die mangelnde Kongruenz der Begriffsinhalte, Tatbestände usw., kurz der Aussageinhalte schuld. Dann habe es jedoch keinen Sinn, eben diesen Aussageinhalten logische Aequipollenz zuzuschreiben.

An alledem nun ist ohne Zweifel viel Wahres: solche Verschiedenheiten der logischen Elemente von Individuum zu Individuum bestehen wirklich, und wir werden bei einer späteren Gelegenheit sehen, in welcher Weise die logische Praxis diesen Uebelstand bekämpft. Allein zwei Erwägungen verbieten es, diesen Verhältnissen eine entscheidende Rolle in dem hier entwickelten Sinne zuzuteilen. Zunächst: die subtilen Begriffsnuancen zwischen Aussagen verschiedener Individuen sind Unterschiede einer ganz anderen Ordnung als die groben Verschiedenheiten der Aussagegrundlagen und der Aussagevorstellungen. Es mag z. B. sein, daß der Begriff des „Zusammenfassens" auch bei

mehreren erwachsenen und gebildeten Menschen desselben Sprach- und Kulturkreises noch individuelle Besonderheiten zeigen kann: vielleicht wird der eine auch ein „unwillkürliches Zusammenfassen" anerkennen, während der andere in diesem Falle zu sagen vorziehen wird, die betreffenden Tatsachen hätten sich ihm „zusammengeschlossen". Aber kann man eine solche Differenz vergleichen mit derjenigen, die zwischen Tönen und Farbenflecken oder zwischen Klavierspielen und Streichhölzeranzünden besteht? Und wenn man es nicht kann, wie wollte man sich dem Eingeständnis entziehen, daß die Gleichheit der Aussageinhalte von derjenigen der Aussagelaute, der Aussagegrundlagen und der Aussagevorstellungen unabhängig ist, und daß die logische Aequipollenz der Aussagen durch die individuellen Differenzen ihrer physischen Grundlagen und psychischen Begleiterscheinungen nicht berührt wird? Doch weiter: gerade wenn die individuellen Abweichungen der Aussageinhalte sich darin äußern, daß die denkenden Individuen einander nicht oder doch nur mangelhaft verstehen, über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit derselben Begriffe, die Gültigkeit oder Ungültigkeit desselben Schlusses sich nicht einigen können, muß man umgekehrt einräumen, daß die Aussageinhalte einander gleich sind, soweit solche Mißverständnisse und Meinungsverschiedenheiten fehlen, soweit ein logischer Verkehr, eine logische Gemeinschaft unter den Menschen sich findet. Und dieser Verkehr, diese Gemeinschaft ist denn doch eine unleugbare Tatsache, ja ein fundamentaler Faktor menschlichen Seins: beruht doch auf ihm alles Fragen und Antworten, Behaupten und Leugnen, Beweisen und Widerlegen, Lehren und Lernen. Wird indes diese Grundtatsache, in diesem Sinne und innerhalb dieser Grenzen, anerkannt und mit dem früher Ausgeführten in Beziehung gesetzt, so erweist sie sich zugleich als ein großes Problem: so viel Wunderbares und Rätselhaftes schließt sie ein!

Dieses Problem konzentriert sich in einem Punkte, der uns nicht mehr fremd ist (vgl. § 43): in der Unabhängigkeit der logischen von den psychologischen Beziehungen der Aussagen. Als etwas rein Subjektives scheinen ja diese produziert zu werden: von einem bestimmten Individuum, in einem bestimmten Zeitpunkt, aus einer bestimmten Lage heraus. Und dennoch enthalten sie zugleich einen objektiven Inhalt, einen bestimmten logischen Wert. Ein anderes Individuum, in einem anderen Zeitpunkt, einer anderen Lage begegnet ihnen: und sofort bedeuten sie ihm etwas ganz Bestimmtes und Präzises, und zwar keineswegs jene individuell zufällige Lage des aussagenden Individuums,

sondern etwas, was für den Verstehenden ebenso gilt, wie es für den Aussagenden gegolten hat. Denn jedem Begriff, jedem Satz, jedem Beweis kommt ein bestimmter Inhalt, ein bestimmter Sinn, eine bestimmte logische Valenz zu — ganz unabhängig davon, welche Tatsachen den Aussagenden zu seiner Aussage veranlaßt haben, was er sich dabei vorgestellt und in welche Laute er seine Aussage gekleidet hat. Ich, der ich jetzt und hier lebe und denke, kann Stellung nehmen zu dem, was längst Verstorbene in fernen Ländern gedacht haben: kann ihre Sätze annehmen oder ablehnen, ihre Argumente anerkennen oder widerlegen. Ja noch mehr: ich kann feststellen, daß die Aussagen von Menschen, die voneinander nie etwas gewußt haben, miteinander übereinstimmen oder einander widersprechen, einander ergänzen oder widerlegen. Die Aussagen selbst also sind an das Individuum, an Zeit und Ort gebunden, und ebenso ihre Grundlagen, ihre Sprachformen und die mit ihnen verknüpften Vorstellungen. Nur ihre Inhalte treten über Länder und Zeiten hinweg miteinander in Verbindung, um in individuelle, unzeitliche und unräumliche Beziehungen der Verträglichkeit, des Widerspruches usw. einzugehen. Aus der Glut und dem Flusse des Augenblicks erzeugt, erstarren die Aussagen gleichsam zu einem dauernden, unveränderlichen Sein, das nun gegen alles Subjektive und Zufällige sich indifferent verhält. In der Erregung des Streites zweier Brahmanen ist irgendwo in Indien vor 2000 Jahren ein Wort gefallen. Die Erregung ist verklungen, der Streit geschlichtet, die Brahmanen sind tot, ihr Volk unterjocht. Das Wort ist geblieben. Es kann zu dem anderen Worte eines anderen Menschen aus einer anderen Zeit stimmen oder nicht stimmen. Es kann dieses andere Wort überwinden oder von ihm überwunden werden. Ob dies oder jenes geschieht, hängt gar nicht davon ab, von wem, aus welchem Anlaß, unter welchen Umständen die beiden Worte gesprochen wurden. Es hängt einzig und allein ab von ihrem logischen Gehalt. So scheint sich dieser Inhalt der Aussagen aus dem individuellen Bewußtsein herauszuringen und ein eigenes Leben zu gewinnen: ein Leben außer der Zeit und außer den Denkenden. Wenn daher PLATON an diesem Punkte in unsere Welt der Zeitlichkeit eine höhere Welt der Ewigkeit glaubte hereinragen und hereinstrahlen zu sehen, so sollte man ihn nicht verlachen, sondern begreifen. Denn dieser Grundgedanke seiner Ideenlehre hat ein unvergängliches Recht.

4) Hierauf werden wir zurückkommen. Doch an dieser Stelle wäre uns auch mit der uneingeschränkten Anerkennung der platonischen

Ideen nicht geholfen. Denn möchte auch der Aussageinhalt an und für sich selbst Sein und Bestand besitzen, die denkenden Individuen, welche ihn verstehen, müßten ihn dennoch in irgendwelchen Tatsachen ihres Bewußtseins erfassen. Diese Bewußtseinstatsachen, welche den Inhalt, den Sinn, den logischen Gehalt der Aussagen konstituieren, sind demnach zu allererst aufzuzeigen: das ist die erste Aufgabe der Noologie, das erste Problem der Lehre von den Denkinhalten, die Erste semasiologische Hauptfrage. Allein einstweilen sehen wir gar keine Spur, die uns zur Beantwortung dieser Frage hinführen könnte. Die beiden andern primären Aussageelemente freilich setzen einer psychologischen Bestimmung gar keinen Widerstand entgegen: die Aussagelaute und die Aussagegrundlage werden vorgestellt. Damit ist jedoch für den Aussageinhalt nur ein negatives Ergebnis gewonnen. Als Vorstellung nämlich, so scheint es, kann er dem Bewußtsein nicht gegeben sein, denn mit den Aussagevorstellungen soll er ja nicht zusammenfallen: er soll konstant sein, auch wo diese variieren, und variieren, auch wo diese konstant sind. Ein andersartiges psychisches Element vielmehr ist zu suchen: ein Element, das von diesen Vorstellungen ganz unabhängig ist; ein Element, das durch seinen Wechsel die verschiedensten „Auffassungen" derselben Vorstellungsinhalte ermöglicht und das doch so beharrlich ist, daß es das große Faktum des logischen Verkehrs, der logischen Gemeinschaft, der logischen Aequipollenz gänzlich heterogener Vorstellungen zu begründen vermag; ein Element, welches dasselbe ist, ob nun der französische *Auditif* das Anschlagen dreier Klaviertöne oder der englische *Visuel* das Anzünden dreier Streichhölzer so *auffaßt*, daß er „die Zusammenfassung von 2 Einheiten und 1 Einheit zu 3 Einheiten" aussagt.

§ 49

Die nach § 47 zwischen dem Aussageinhalt und den Aussagelauten bestehende Relation des Ausdrucks ist in mehrfacher Hinsicht der zwischen der Substanz und den Qualitäten eines Dinges bestehenden Inhärenzbeziehung (§ 10) ähnlich.

Insbesondere gelten uns auch die aus Aussageinhalt und Aussagelauten bestehenden Komplexe, d. i. die Aussagen, ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel der Aussagelaute als einheitlich und beharrlich, wenn sie gleiche Aussageinhalte besitzen. Die Aussagen werden also von uns, ebenso wie die Dinge, als Gegenstände erlebt.

Es entsteht daher die Frage, was wir unter der Ausdrucksbeziehung zwischen Aussageinhalt und Aussagelauten überhaupt, und was wir unter der Gegenständlichkeit der Aussagen insbesondere verstehen. Diese Frage bezeichnen wir als die Zweite semasiologische Hauptfrage.

ERLÄUTERUNG

1) Daß die Verknüpfung der Aussagelaute mit dem Aussageinhalt ihrem Zustandekommen nach auf Assoziation beruht, bedarf keines längeren Beweises. Man muß eine Sprache *lernen*, um sie *sprechen* zu können, d. h. die Sprachformen und die von ihnen ausgedrückten Gedanken müssen mindestens einmal, meist jedoch wiederholt, gleichzeitig oder in unmittelbarer Folge erlebt worden sein, ehe jene Sprachformen als Ausdruck für diese Gedanken fungieren können. Allein auch das kann nicht zweifelhaft sein, daß diese assoziative Verknüpfung nur die Auswahl der Glieder bestimmt, welche in die Ausdrucksbeziehung eintreten, keineswegs die Struktur dieses Verhältnisses selbst. Damit eine Ehe zustande komme, müssen Mann und Frau einander kennen gelernt haben: deswegen läßt sich die Ehe doch nicht erklären als das Verhältnis eines Mannes und einer Frau, die einander kennen; denn ein Mann und eine Frau können einander kennen, auch ohne verheiratet zu sein. So nun fungiert auch eine Sprachform keineswegs als *Ausdruck* für alles, oder auch nur für alle Aussageinhalte, mit denen sie assoziativ verknüpft ist. Das Wort *Groß* z. B. ist ohne Zweifel mit dem Worte *Klein* assoziiert, und auch mit dem Sinne dieses Wortes. Beide werden unzählige Male in unmittelbarer Folge erlebt, und nach den Prinzipien der Assoziationspsychologie ließe sich sogar ohne weiteres beweisen, daß die Assoziation zwischen dem Worte *Groß* und dem Begriffsinhalt *Klein* durch Ausfall des vermittelnden Gliedes — des Wortes *Klein* — eine kaum zu überbietende Innigkeit annehmen müsse. Allein das Wort *Groß* fungiert niemals als Ausdruck — weder für das Wort *Klein*, noch auch für dessen Sinn. Das Wesen der Ausdrucksrelation wird daher durch die assoziative Verknüpfung ihrer Glieder keineswegs erschöpft.

Die Eigenart dieser Relation wird uns etwas näher gebracht werden, wenn wir solche Fälle betrachten, in denen gleiche Aussagelaute verschiedene Aussageinhalte ausdrücken. Man vergleiche z. B. die Lautgruppe *Breit* in dem deutschen Satze „Diese Straße ist *breit*" mit derselben Lautgruppe in dem englischen Satze „The morning was *bright*"; das Wort *Tor* als Namen für die Haustüre mit demselben Worte

Tor als Namen für einen törichten Menschen; das Wort *Hofmann* als Eigennamen und als Bezeichnung für einen Mann, der gewohnt ist, an Höfen zu leben; endlich das Wort *Königsberg* als Namen der bekannten deutschen Stadt mit demselben Worte *Königsberg* in seiner etymologischen Bedeutung als „Berg des Königs". Bei jedem solchen Auffassungswechsel überzeugt man sich davon, daß die einander ablösenden Bedeutungen nicht etwas sind, was dem Wortklange bloß äußerlich anhinge — so daß dieser nur Ein Prädikat gegen ein anderes eintauschte, im übrigen aber dieselbe Aussage bliebe. Vielmehr tritt bei solchem Wechsel an die Stelle der einen Aussage eine andere Aussage, die sich nur in denselben Wortklang wie jene kleidet. *Hofmann* und *Hofmann* sind nicht gleiche Aussagen mit verschiedenen Eigenschaften, sondern es sind verschiedene Aussagen, die nur gleich klingen. Es verhält sich demnach hier gerade so, wie wenn ich etwa denselben optischen Eindruck erst als Schlange und dann als Baumwurzel, erst als den Umriß eines Berges und dann als die Gesichtslinie eines menschlichen Kopfes, erst als eine konvexe und dann als eine konkave Hohlkugel auffasse. Auch hier nämlich fasse ich nicht den gleichen Gegenstand in zwei verschiedenen Zuständen auf, sondern zwei verschiedene Gegenstände, die nur gleich aussehen. Das heißt indes: wie über die Identität oder Nichtidentität zweier Dinge nicht die Gleichheit der sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten entscheidet, sondern die Verschiedenheit der hinzugedachten Substanz, so entscheidet auch über die Identität oder Nichtidentität zweier Aussagen nicht die Gleichheit der sinnlich wahrnehmbaren Aussagelaute, sondern die Verschiedenheit des hinzugedachten Aussageinhalts. In dieser Beziehung also verhalten sich Aussagen ganz wie Dinge, und die Ausdrucksbeziehung zwischen Aussagelauten und Aussageinhalt ganz wie die Inhärenzbeziehung zwischen Qualitäten und Substanz. Allein es gilt nun auch das Umgekehrte. Zwei Dinge gelten uns als identisch, d. h. als einheitlich und beharrlich, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Qualitäten, wenn nur ihre Substanzen gleich sind. Ebenso nun gelten uns auch zwei Aussagen als identisch, d. h. als einheitlich und beharrlich, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Aussagelaute, wenn nur ihre Aussageinhalte gleich sind. Der pythagoreische Lehrsatz auf deutsch z. B., und der pythagoreische Lehrsatz auf englisch, gelten uns als identische Aussagen, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Aussagelaute, bloß auf Grund der Gleichheit des Aussageinhalts. Hieran ändert sich auch nichts, wenn wir die Identität in ihre Elemente, in Einheitlichkeit und Beharrlichkeit zerlegen.

Denn der pythagoreische Lehrsatz gilt uns als Ein Satz, obwohl er aus zahlreichen Worten und noch zahlreicheren Lauten besteht, obwohl diese Worte und Laute zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Individuen ausgesprochen oder vorgestellt werden, und obwohl diese Worte und Laute sogar verschiedenen Sprachen angehören und einander daher auch durchaus unähnlich sein können. Der pythagoreische Lehrsatz gilt uns aber auch als derselbe Satz, obwohl die Worte und Laute, die seine sprachliche Form konstituieren, gewiß nicht dieselben sind, wenn sie auf verschiedene Zeiten, Individuen und sogar Sprachen sich verteilen. Ebenso gilt uns der Begriff „Gerade Linie" als Ein Begriff und als derselbe Begriff, der ontologische Beweis als Ein Beweis und als derselbe Beweis — ganz ohne Rücksicht darauf, daß die Aussagelaute, welche jenen Begriff oder diesen Beweis ausdrücken, vielleicht ganz verschieden klingen und durch Jahrhunderte voneinander getrennt sein mögen. Es findet demnach hier wirklich ganz dasselbe Verhältnis statt, das auch zwischen dem Ding und seinen Qualitäten herrscht: den Qualitäten entsprechen die Aussagelaute, der Substanz der Aussageinhalt, dem Verhältnis der Inhärenz die Relation des Ausdrucks, dem Ding die Aussage. Allein die Aussage ist nichts Körperliches. Da wir nun die Körperlichkeit zur Bedingung für die Verwendung des Dingbegriffes machten (§ 10. 4), so können wir hier auch nicht von der Dinglichkeit, sondern bloß allgemeiner von der Gegenständlichkeit der Aussagen sprechen. Und um die als Gegenstände aufgefaßten Aussagen von anderen Gegenständen zu unterscheiden, wollen wir sie fortan als noëtische Gegenstände bezeichnen. Ueber Wesen und Eigenart dieser noëtischen Gegenständlichkeit nun dürften noch einige erläuternde Bemerkungen am Platze sein, ehe wir zu der großen Frage uns zurückwenden, ob denn von einer solchen Gegenständlichkeit überhaupt geredet werden dürfe.

2) Wenn wir betonen, daß eine gegenständliche Auffassung der Aussagen vorkommt, so leugnen wir damit doch nicht, daß auch eine individuelle Auffassung derselben möglich ist. Wir sprechen von noëtischen Gegenständen, sobald wir das Verhältnis gleicher Aussageinhalte zu einer Mehrheit von Sprachformen ins Auge fassen; setzen wir dagegen überhaupt nur Einen Aussageinhalt und Eine Sprachform zueinander in Beziehung, so haben wir keinen Anlaß, von etwas anderem als von einer individuellen Aussage zu sprechen. In der Regel wird die letztere Betrachtungsweise da vorwiegen, wo die Aussage durch ihren Inhalt an eine vorübergehende

Situation gebunden ist. An und für sich hat ohne Zweifel auch der Satz „Ich bitt' Dich, geh zum Bäcker und hol' mir einen Wecken" einen Ewigkeitsgehalt. Wenn ich darauf reflektiere, daß dieser Satz dasselbe bedeutet, wann immer und von wem immer er ausgesprochen werde, dann erfasse ich den Satz „Ich bitt' Dich, geh zum Bäcker und hol' mir einen Wecken" — somit einen noëtischen Gegenstand. Allein für gewöhnlich reflektiere ich hierauf nicht, sondern fasse den genannten Satz als nichts anderes auf denn als eine einzige, an einen bestimmten Zeitpunkt und einen bestimmten Aussagenden gebundene Sprachform samt dem ihr zugehörigen Sinn — als ein Stück deutscher Rede. Ein solches aber können wir als eine individuelle Aussage bezeichnen. In gewissem Sinne freilich ist auch solch eine individuelle Aussage ein *Gegenstand*: sofern nämlich auch in ihr eine Mehrheit von Aussagelauten durch Einen Aussageinhalt zur Einheit Einer Aussage geeinigt ist. Dennoch stellt sie natürlich ein elementares Gebilde dar — dem noëtischen Gegenstande gegenüber, an welchem die gesamte Sprachform der individuellen Aussage nur als ein vorübergehendes Accidens erscheint. Mit der individuellen Aussage verglichen kann daher der noëtische Gegenstand ein Gegenstand höherer Ordnung heißen.

Die Beharrlichkeit nimmt bei den noëtischen Gegenständen die eigentümliche Form der Unveränderlichkeit an. Bei gleichbleibendem Aussageinhalt können nämlich die Aussagelaute zwar einem Wechsel, nie dagegen einer Aenderung unterliegen. Denn es werden, wenn eine Aussage auch in noch so kleinen Zwischenräumen wiederholt wird, zwar stets andere und andere Aussagelaute jenen Aussageinhalt ausdrücken, allein es wird niemals ein Uebergang der einen in die anderen stattfinden: mag nun die Aussage von einem oder mehreren Individuen, in Einer oder in mehreren Sprachen vollzogen werden, die Folge der Aussagelaute wird stets eine diskrete, niemals eine kontinuierliche sein, da es zwischen verschiedenen Sprachen und Individuen überhaupt keine stetigen Vermittlungen gibt, und auch Ein Individuum mit der neuen Aussage nicht beginnen kann, ehe die alte beendet ist. Der Wechsel der Aussagelaute eines noëtischen Gegenstandes verhält sich daher zu dem der Qualitäten eines Dinges, wie sich die Kostümwechsel zweier Schauspieler verhielten, von denen der Eine auf offener Szene seine Gewänder vertauscht, während der andere bloß jedesmal, wenn der Vorhang aufgeht, in einer neuen Tracht sich präsentiert. Das Aenderungsgefühl (§ 21. 12), welches im letzteren Falle ebenso wie in dem der noëtischen Gegenstände fehlt, ist jedoch,

wie sich noch zeigen wird, das eigentliche Fundament des Begriffes der Zeit. Faßt man daher die noëtischen Gegenstände an und für sich selbst ins Auge, so werden sie zu einer Anwendung des Zeitbegriffes überhaupt keinen Anlaß bieten, sich dem Bewußtsein vielmehr als vollkommen zeitlos darstellen. Vergleicht man sie dagegen mit dem zeitlichen Flusse der physischen und psychischen Erscheinungen, mit denen sie doch jedesmal *zugleich* dem Bewußtsein gegeben sind, so wird ihre Unveränderlichkeit als eine anfangs- und endlose Dauer erlebt werden. Diese beiden Betrachtungsweisen kann man indes auch in Eins zusammenfassen, indem man sich eines Ausdrucks bedient, der zwar im strengen Sinne bloß die Zeitlosigkeit, häufig jedoch auch die unbegrenzte Dauer bedeutet, nämlich des Ausdrucks Ewig. Und in der Tat pflegt man ja auf die noëtischen Gegenstände dieses Prädikat anzuwenden, indem man etwa von „ewigen Wahrheiten" spricht.

Es muß auch hervorgehoben werden, daß die Gegenständlichkeit, Einheit, Ewigkeit usw. wirklich der Aussage und nicht etwa dem Aussageinhalt zukommt. Viele Denker, welche die noëtische Gegenständlichkeit anerkennen, reden nämlich so, als ob das letztere der Fall wäre: die logischen Inhalte der Begriffe, die in den Sätzen ausgesagten Tatbestände usf., meinen sie, seien das Objektive und Zeitlose. Wir dagegen glauben, daß Gegenständlichkeit überall nur einem Komplex anhängt, der aus Beharrlichem und Wechselndem besteht. So ist ja auch ein körperliches Ding erst der ganze Komplex *Substanz* + *Qualitäten*; die Substanz allein ist kein Ding, mithin auch kein Gegenstand. Ebenso erscheint uns nun auch als noëtischer Gegenstand erst der Komplex *Aussageinhalt* + *Aussagelaute*, nicht der Aussageinhalt allein: die Begriffe, Sätze, Fragen, Beweise etc. sind — so meinen wir — selbst dasjenige, was den gewöhnlichen Annahmen zufolge dem subjektiven Denken als objektives Gedachtes gegenübersteht, was trotz der Vielheit der Denkenden als Eines und trotz ihrer Verschiedenheit als identisch gilt.

Statt von der Gegenständlichkeit können wir auch von der Objektivität der Aussagen sprechen. Denn nicht nur sind beide Ausdrücke sprachlich gleichbedeutend, sondern es liegt ja auch sachlich im Begriffe eines Gegenstandes, daß ihm Einheitlichkeit und Beharrlichkeit zukomme trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Eindrücke, die wir von ihm erhalten und durch die wir ihn erfassen — das heißt aber, daß er nicht nur „für uns", sondern auch „an sich" existiere. In der Tat ist ja dies die Meinung derjenigen, die etwa von „ewigen Wahrheiten" sprechen. Wie bei den physischen ist daher auch bei den noëtischen Objekten das selbständige und unabhängige Sein in die gegenständliche Struktur eingeschlossen. Doch steht für uns hier, wo wir noch nicht Ontologie treiben, diese Struktur im Vordergrunde, während jene Seinsweise uns nur als eine notwendige Konsequenz erscheint. Wir zielen daher auch mit unserer Fragestellung unmittelbar nur auf die nicht-ontologische Seite des Problems und formulieren unsere Zweite semasiologische Hauptfrage so: wie ist es zu erklären, daß die Aussagen als Gegenstände erlebt werden, d. h. als einheitliche und beharrliche Komplexe, in denen mehrere und wechselnde Aussagelaute einem einheitlichen und gleichen Aussageinhalt inhärieren?

Es drängt sich endlich schon hier die Vermutung auf, auch die Beantwortung dieser Frage werde der Auflösung des Dingproblems analog sein müssen, d. h. der Aussageinhalt werde sich uns gleich der Substanz als eine Totalimpression erweisen. Ohne dieser Vermutung zu widersprechen, wollen wir nun doch schon jetzt darauf hinweisen, daß der Aussageinhalt jedenfalls nicht die Totalimpression der Aussagelaute sein kann, da ja diese einen Gesamteindruck auch auf solche Individuen machen, welche des von ihnen ausgedrückten Sinnes nicht kundig sind. Durch eine einfache Uebertragung der für das Dingproblem gewonnenen Ergebnisse kann somit die Zweite semasiologische Hauptfrage gewiß nicht beantwortet werden, und eben dadurch erweist sie sich als ein selbständiges, besonderer Untersuchungen würdiges und bedürftiges Problem.

3) Wir haben die Erörterung dieser einigermaßen nebensächlichen Fragen zu Ende geführt, wohl wissend, daß die Mehrzahl der Leser von uns etwas ganz anderes erwarten, ja fordern wird: nämlich eine grundsätzliche Rechtfertigung des Begriffes noëtischer Gegenstände überhaupt. Ehe wir jedoch eine solche Rechtfertigung liefern, müssen wir vorerst den problematischen Begriff selbst noch näher bestimmen; und dies wird am zweckmäßigsten so geschehen, daß wir ihn gegen zwei andere Begriffe abgrenzen, mit welchen er nahe verwandt scheint und deshalb leicht verwechselt werden kann.

Der eine dieser beiden Begriffe ist der des objektiven Gedankens, wie wir ihn in den §§ 42 und 43 entwickelt haben; der andere ist derjenige des transcendenten Gedankenwesens, der uns im nächsten Kapitel als Gegenstand der sogenannten realistischen Lehre beschäftigen wird. Zwischen beiden steht der Begriff des noëtischen Gegenstandes, wie wir ihn hier verstanden wissen möchten, in der Mitte.

In § 42. 2 ließen wir ausdrücklich die Frage offen, ob der „objektive Gedanke", d. h. das Gedachte, dem „subjektiven Gedanken", d. i. dem Denken, als etwas Selbständiges und Unabhängiges gegenüberstehe, ob er von diesem erzeugt werde, oder ob vielleicht die Unterscheidung beider nur Ergebnis einer verschiedenartigen Betrachtung desselben Gedankenfaktums sei. Ueber diese Position gehen wir hier durch die Behauptung hinaus, daß die erste dieser 3 Möglichkeiten uns als Inhalt unserer Erfahrung unmittelbar gegeben sei: wir vertreten die Ansicht, daß der Mensch unter normalen Umständen die Aussagen als einheitliche und beharrliche Gegenstände erlebt. Doch wenn wir hier das Wort *Erleben* betonen, so geschieht es keineswegs etwa bloß zu dem Zwecke, um die Objektivität der Aussagen als eine besonders unzweifelhafte und gewisse hinzustellen. Vielmehr soll damit zugleich der Objektivitätsanspruch der Aussagen auf diese erlebte Gegenständlichkeit eingeschränkt werden. Soweit nämlich unsere Auffassung über die bloß problematische Objektivität der §§ 42—43 hinausgeht, soweit bleibt sie doch hinter der absoluten Objektivität des „Realismus" zurück. Dieser faßt die Begriffe, Sätze und Beweise als außerempirische Wesenheiten auf, die unabhängig von ihrem Gedachtwerden wirklich existierten. Dieses nun behaupten wir hier nicht, ja wir werden es in der Ontologie ausdrücklich leugnen. Unsere These geht vielmehr dahin, diese Aussagen würden von uns als unabhängig von ihrem Gedachtwerden existierende erlebt. Es ist dies ein kritischer Punkt, an dem wir keine Bemühung scheuen dürfen, um alle Mißverständnisse zu zerstreuen. Wir wiederholen deshalb zunächst das Gesagte noch einmal. In der normalen Praxis ihres Denkens und Sprechens pflegen alle Menschen Aussagen mit gleichem Aussageinhalt, z. B. Sätze mit gleichem Tatbestand, als ein und dieselben zu betrachten und zu bezeichnen, auch wenn die Denkakte, in welchen sie erfaßt, und die Sprachlaute, in die sie gekleidet werden, verschiedenen Individuen, Zeiten und Sprachen angehören: sie fassen z. B. den pythagoreischen Lehrsatz als einen und denselben Satz auf, auch wenn er das eine Mal im 4. vorchristlichen Jahrhundert von einem Griechen auf griechisch, das andere Mal im 20. nachchristlichen Jahrhundert von einem Deutschen auf deutsch gedacht und ausgesprochen wird; von Beiden, meinen sie, werde ein und derselbe Satz gedacht. Nun gibt es eine Ansicht, der zufolge diese Ausdrucksweise nur berechtigt ist, sofern mit ihr auf die spezifische Gleichheit zweier Denkakte hingewiesen werden soll; wer sich ihrer bediene, wolle nichts anderes sagen, als daß in beiden Fällen mit verschiedenen Aussagelauten gleiche Aussageinhalte, d. h. inhaltlich kongruente subjektive Denkakte, verbunden seien; von einer Einheit und Beharrlichkeit der Aussagen könne daher nur die Rede sein, sofern von der spezifischen Verschiedenheit der Aussagelaute und von der numerischen Verschiedenheit der Aussageinhalte abgesehen werde. Und es gibt eine zweite Ansicht, der zufolge der pythagoreische Lehrsatz etwas an sich Existierendes ist, das in jenen zwei Aussagen nur von verschiedenen Individuen erfaßt und mit verschiedenen Sprachformen ausgestattet wird; die Redeweise, es handle sich in beiden Fällen um einen und denselben Satz, sei daher eine in jedem Sinne angemessene und zutreffende. Diese zwei Ansichten nun lehnen wir beide in gleicher Weise ab und meinen, wer jener Ausdruckweise sich bediene, umschreibe damit die Tatsache, daß ihm der pythagoreische Lehrsatz als etwas Einheitliches und Beharrliches, von seinem Gedacht- und Ausgesagtwerden zu verschiedenen Zeitpunkten, durch verschiedene Individuen und in verschiedenen Sprachen Unabhängiges, kurz als etwas Objektives, als ein noëtischer Gegenstand gegeben sei: wer sich so ausdrücke, brauche demnach durchaus nicht von irgendwelchen spezifischen und numerischen Verschiedenheiten abzusehen, sondern nur sein Erlebnis unmittelbar in Worte zu kleiden; allein ob auch unabhängig von diesem und ähnlichen Gegenständlichkeits-Erlebnissen der pythagoreische Lehrsatz wirklich ein einheitlicher und beharrlicher Gegenstand sei, darüber sei hierdurch nicht das mindeste ausgemacht.

Wer mit der transcendentalphilosophischen Terminologie vertraut ist, dem können wir unsere Position durch eine kurze Formel unmißverständlich klar machen: wir vertreten die empirische Realität der noëtischen Gegenstände, ohne deswegen ihre transcendentale Idealität zu leugnen, und entfernen uns deshalb ebensoweit von jenen, welche ihre empirische Idealität, wie von denjenigen, die ihre transcendentale Realität behaupten. Wer dagegen jener Vertrautheit ermangelt, dem mag vielleicht auch hier wieder die vergleichsweise Heranziehung der analogen Verhältnisse auf dem Gebiete der körperlichen Dinge unseren Standpunkt am ehesten näher bringen.

Wenn wir hören, daß verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten den Gipfel des Monte Rosa gesehen haben, so pflegen wir unter normalen Umständen Alle zu sagen, sie hätten einen und denselben Berg gesehen, mithin etwas Einheitliches und Beharrliches, von seinem Wahrgenommenwerden Unabhängiges, kurz etwas Objektives, einen physischen Gegenstand. Nun gibt es eine Ansicht, der zufolge

hiermit nichts anderes gesagt sein soll, als daß zwei zwar inhaltsgleiche, jedoch voneinander numerisch verschiedene Gesichtswahrnehmungen stattgefunden hätten; nur wenn man von dieser numerischen Verschiedenheit absehe, habe jene gewöhnliche Ausdrucksweise ihre Berechtigung. Und es gibt eine zweite Ansicht, der zufolge der Monte Rosa wirklich als ein einheitliches und beharrliches, von seinem Gesehenwerden unabhängiges Objekt, als ein physischer Gegenstand existiert. Tritt nun jemand auf und lehrt — es ist das in diesem Falle annähernd die Lehre KANTS —, jene Redeweise drücke zunächst nur das Eine aus, daß, wer sich ihrer bediene, den Monte Rosa *als* ein einheitliches und beharrliches Objekt, als einen physischen Gegenstand *erlebe*, so ist einleuchtend, daß er sich damit von jenen beiden Ansichten gleich weit entfernt. Denn er leugnet, daß der Aussagende, um zu seiner Aussage zu gelangen, von irgendeiner numerischen Verschiedenheit absehen müßte; und er behauptet deswegen doch keineswegs, daß der Monte Rosa auch unabhängig von seinem Als-einheitlich-und-beharrlich-erlebt-werden wirklich einheitlich und beharrlich *sei*; seine These geht vielmehr nur dahin, das Erlebnis des Aussagenden sei seiner Struktur nach ein solches, welches zu seinem adäquaten Ausdrucke die Aussage fordere, der Monte Rosa sei ein physisches Objekt.

Gar nicht anders als mit den physischen steht es nun mit den noëtischen Gegenständen. Zeitlich und individuell auseinanderliegende Wahrnehmungen dort — zeitlich und individuell auseinanderliegende Denkakte hier. Ja noch mehr! Denn auch die Verschiedenheit der Sprachen findet auf dem körperlichen Gebiete ihr Analogon, indem etwa der Eine den Monte Rosa aus der Nähe als weiße Riesenmasse, der Andere aus der Ferne als blaues Pünktchen sieht. Somit weiter: Verschiedenheit der Qualitäten dort — Verschiedenheit der Aussagelaute hier. Und ferner: spezifisch gleiche, jedoch numerisch verschiedene Gesamteindruckserlebnisse dort[1]) — spezifisch gleiche, jedoch numerisch verschiedene Aussageinhaltserlebnisse hier. Trotzdem in beiden Fällen die geläufige Rede von einheitlichen und beharrlichen Gegenständen, die dort unabhängig sein sollen von der Mehrheit und dem Wechsel ihrer Qualitäten sowie von ihrem Wahrgenommenwerden, hier von der Mehrheit und dem Wechsel ihrer Aussagelaute sowie von ihrem Gedachtwerden. Endlich hier wie dort die gleichen Möglichkeiten der Interpretation: die gleichen Versuche, die gebräuchliche

[1]) Würde mit jenen verschiedenen Gesichtswahrnehmungen nicht eine gleiche Totalimpression sich verbinden, so könnten sie nicht *beide* als „hoher Berg" aufgefaßt werden.

Redeweise relativierend umzudeuten, die gleichen Versuche, sie ins Absolute zu übertreiben. Die Wucht dieser Analogie scheint mir unwiderstehlich: wo die Erscheinungen und ihre Erklärungen so völlig analog sind, da müssen offenbar auch die zu Grunde liegenden Verhältnisse denselben Parallelismus aufweisen. Die ontologische Erörterung mag schließlich ausfallen, wie sie will; daß sie für das physische und das noëtische Gebiet zu verschiedenen Ergebnissen gelangen sollte, dies darf schon hier als ausgeschlossen gelten: Aussagen und Körper müssen in gleichem Maße und in gleichem Sinne objektiv sein.

4) Doch ich höre ein vielstimmiges Hohngeschrei: „Gerade die von dir aufgezeigte Analogie vernichtet deine Ansicht. Denn wenn die Menschen von der Einheit und Beharrlichkeit der Aussagen sprechen, so lassen sie sich dabei ausschließlich von eben dieser Analogie leiten. Sie reden von den Aussagen, *als wären* sie Körper. Das heißt, sie *hypostasieren* die Aussagen *nach Analogie* der Körper. Es handelt sich um eine durchsichtige Metapher, hinter der sich gewiß kein ernstes Problem verbirgt."

Ich gestehe, daß ich kaum etwas Nichtssagenderes kenne als diese Auskunft. Gibt sie doch alles Wesentliche der von ihr verlachten Ansicht zu und glaubt nur, durch einen kühnen psychogonischen Schnörkel die Bedeutung dieses Eingeständnisses aufheben zu können. Wer nämlich gelernt hat, die *analytische* Betrachtung von der *genetischen* zu sondern, der wird nicht verkennen, daß von einer Hypostasierung oder Objektivierung doch nur da die Rede sein kann, wo auch das Ergebnis dieses Prozesses, eine Hypostase oder Objektivität, vorhanden ist. Es gibt freilich Denker, die zu glauben scheinen, was geworden ist, das existiere nicht. Sie sagen: „Die Aussagen sind nichts Gegenständliches, sie sind nur vergegenständlicht", — ohne zu merken, daß dies nicht anders ist, als wollte jemand sagen: „Dies ist nicht Eis, es ist nur gefrorenes Wasser." Wir stehen auf dem entgegengesetzten Standpunkt. Für uns ist die Tatsache, daß etwas geworden ist, der beste Beweis dafür, daß es auch existiert. Wo Wasser gefroren ist, da ist gewiß Eis; und wenn Aussagen nach Analogie mit Körpern vergegenständlicht sind, so sind sie ganz gewiß noëtische Gegenstände.

Ach, erwidert man vielleicht ärgerlich, sie sind ja nicht wirklich vergegenständlicht: die Hypostasierung der Aussagen besteht ja nur darin, daß wir sie als Gegenstände *denken*. — Ich entgegne: ist das denkende Erleben kein Erleben? Wenn es aber ein Erleben ist,

wie kann man der Behauptung, wir erlebten die Aussagen als Gegenstände, die andere entgegenstellen, wir dächten sie nur als solche — da doch die letztere Behauptung in Wahrheit gar nichts anderes besagt, als daß wir die Aussagen als Gegenstände erleben, sobald wir sie denkend betrachten, mithin gar nichts anderes, als was wir selbst behaupten?

Denken — dies ist die letzte Antwort, die ich sehe — wird hier äquivok gebraucht: nicht der Erlebnisweise, nur dem Sprachgebrauch zufolge können wir die Aussagen Gegenstände nennen; niemand meint, daß sie etwas anderes seien als subjektive Denkakte und individuelle Wortklänge; allein wir reden von ihnen, als wären sie körperliche Dinge, indem wir die für diese üblichen Sprachformen auf sie anwenden. — In dieser Darstellung wird indes der Einfluß der Sprache auf das Denken maßlos überschätzt. Ueberhaupt diktiert uns ja die Sprache nur in Ausnahmsfällen eine bestimmte Auffassung; in aller Regel drückt sie die herrschenden und typischen Auffassungen getreulich aus (vgl. § 40. 3). Es gibt zwar Philosophen, die sich vorstellen, wenn wir z. B. das Hauptwort *Röte* gebrauchen, so sei es eben dieser Gebrauch, der uns die Auffassung des Rot als eines Gegenstandes vorschreibe, — während uns doch in Wahrheit die Sprache ganz ebensowohl auch das Eigenschaftswort *Rot* zur Verfügung stellt, sobald wir unsere Auffassung des Rot als einer Eigenschaft ausdrücken wollen. Folglich ist gewiß nicht die Neigung zur Bezeichnung von Erlebnissen durch Hauptwörter das primäre Faktum, sondern vielmehr die Neigung zu ihrer gegenständlichen Auffassung. Ebenso nun hätte sich auch die Verwendung von Hauptwörtern für die Aussagen nie in der Sprache eingebürgert, wenn wir diese nicht als Gegenstände auffaßten. In der Tat meint doch gewiß kein Unbefangener, der pythagoreische Lehrsatz sei der subjektive Gedanke eines Individuums oder auch der Inbegriff vieler derartiger Gedanken; ja dies ist ebenso gewiß, wie daß jeder Unbefangene die Behauptung, es gebe viele pythagoreische Lehrsätze, oder auch die andere, dieser Lehrsatz bestehe aus zahlreichen Teilen, die nie zugleich existierten, für sinnlos erklären würde.

Man könnte demnach höchstens behaupten, daß wir die Aussagen nach Analogie der Körper als Gegenstände auffassen. Diese Behauptung aber unterscheidet sich von der unsrigen nur mehr durch den Zusatz „nach Analogie der Körper", d. h. durch eine jener psychogonischen Thesen, die zum mindesten völlig unerweislich sind. Denn gewiß hat noch niemand beobachtet, wie in einem

Individuum die gegenständliche Aussagenauffassung „nach Analogie" der gegenständlichen Dingauffassung entstand. Auch ist dieser Hergang nicht eben sehr wahrscheinlich. Gewiß tritt die gegenständliche Auffassung von Aussagen entwickelungsgeschichtlich später auf als die gegenständliche Auffassung von Dingen. Allein dies schließt nicht aus, daß die für eine solche Auffassung maßgebenden Bedingungen in beiden Fällen gleichmäßig vorhanden sein mögen, und daß deshalb auch eine Aussage diese Auffassung aus eigenem Rechte fordern kann. Und in der Tat: auch wer annimmt, die gegenständliche Auffassung der Aussagen beruhe auf analoger Anwendung eines für die Auffassung der Körper ausgebildeten Schemas, muß doch zugeben, daß dann eben auch bei den Aussagen die Bedingungen für die Anwendung dieses Schemas verwirklicht sein müssen. Auch sind uns ja diese Bedingungen, wenigstens im allgemeinen Umriß, nicht durchaus unbekannt. Sie betreffen hauptsächlich zwei Punkte: der zu „hypostasierende" Erlebniskomplex muß einerseits neben mehreren und wechselnden Elementen (den Qualitäten resp. Aussagelauten) auch ein einheitliches und beharrliches Element (die Substanz resp. den Aussageinhalt) enthalten, und er muß andererseits unter gleichen Voraussetzungen (auf etwas hinsehen, an etwas denken) bei verschiedenen Individuen zu verschiedenen Zeiten in gleicher Weise auftreten. Allein je deutlicher sich zeigt, daß diese Bedingungen für Aussagen in demselben Umfange verwirklicht sind wie für Dinge, desto wahrscheinlicher wird es, daß es sich dabei auch in dem Falle der Aussagen nicht bloß um Bedingungen für die Anwendung eines fremden Schemas handelt, sondern vielmehr um Bedingungen für die spontane Erzeugung der Gegenstandsauffassung. Denn wenn das Erfülltsein dieser Bedingungen genügt, um den Qualitäten die Struktur eines gegenständlichen Dinges zu verleihen, warum sollte es nicht auch genügen, um die Aussagelaute mit der Struktur einer gegenständlichen Aussage auszustatten? Und welchen Sinn hat es, die „Hypostasierung" der Aussagen „nach Analogie" mit der „Hypostasierung" der Körper vor sich gehen zu lassen, wenn doch die „Hypostasierung" der Körper selbst zureichend durch jene Bedingungen sich soll erklären lassen, ohne deren Vorhandensein sich auch das Schema der Körper auf die Aussagen gar nicht anwenden ließe? Man könnte ja auch sagen, Gott lasse das Quecksilber „nach Analogie" mit dem Wasser gefrieren, — wenn es eben nicht einfacher wäre, beide Vorgänge unter Ein gemeinsames Gesetz zu befassen. Und so scheint uns denn auch von der Behauptung, die Aussagen würden

nach Analogie mit den Körpern hypostasiert, nichts anderes übrig zu bleiben als unsere oben entwickelte These, daß die Aussagen von uns *ebenso* als Gegenstände erlebt werden wie die Körper.

5) Doch ich hoffe nicht, eingewurzelte Vorurteile so leichten Kaufs zu überwinden. Vielmehr tönt mir aufs neue ein entrüstetes Stimmengewirr im Ohr: „Das sind leere Worte! Die physischen Gegenstände, mögen sie nun welche ontologische Realität immer besitzen — jedenfalls sehen wir sie doch mit Augen und greifen sie mit Händen. Dagegen noëtische Gegenstände — wo sind sie? In der Welt der Erscheinungen gibt es doch nichts anderes als physische Gegenstände und psychische Zustände. Jene nehmen wir mit den Sinnen wahr, diese erleben wir unmittelbar in unserm Bewußtsein. Begriffe jedoch, Sätze und Beweise, die unabhängig wären von unserem Denken — was wissen wir von ihnen? In der Welt der Erfahrung gibt es nichts anderes als Materie und Bewußtsein: Materie und Bewußtsein in unendlich mannigfaltigen Verhältnissen und Kombinationen, viel und wenig, einfach und zusammengesetzt — allein Begriffe, Sätze und Beweise an sich, noëtische Gegenstände, die weder Materie noch Bewußtsein wären, das gibt es nicht!“

Ich erwidere: kein sichereres Mittel, eine Sache nicht zu sehen, als die Augen zuzumachen, und kein sichereres Mittel, eine Sache nicht zu finden, als sie da zu suchen, wo sie nicht ist! So steht es ja schon bei den einzelnen Sinnen. Leugnete jemand, daß es Töne gibt, wie sollte man ihn überführen, wenn es verboten wäre, ihm zu sagen: höre! Er möchte alle Glocken und Saiten betasten, begucken und beschnüffeln, mit den feinsten Instrumenten die Luftwellen messen, von dem Bau des Ohres die schärfsten Präparate herstellen — stets wird er behaupten, *Ton* sei ein sinnloses Wort, es gebe nichts in der Welt als farbige und bewegte Massen. Nur Ein Mittel gibt es, ihn zu überzeugen: man lasse einen Ton erklingen! Sträubt er sich auch gegen diesen Beweis und beharrt darauf, Töne könne es nicht geben, denn soweit er auch herumgekommen sei, er habe noch keinen gesehen, und man müßte ihn doch sehen können, wenn er da wäre — dann ist alle Mühe verloren: dieser Mensch wird ruhig entschlafen, in dem Glauben, der Ton sei eine Erfindung abergläubischer Schwärmer. Dasselbe Verhältnis zwischen Materie und Bewußtsein. Leugnet der Materialist, daß es Bewußtsein gebe? Dann ist wenig Hoffnung, ihn zu überzeugen[1]). Er eilt durch alle Räume, überschaut den

[1]) So schon PLATON (Sophist. p. 246 A—D) in seiner unvergänglichen Schilderung derjenigen, welche „Felsen und Eichen mit den Händen umfassend . . . versichern, nur das existiere, was Widerstand leistet und berührt werden kann . . . und welche, wenn jemand anderer behauptet, es gebe auch solches, was keinen Körper habe, ihn gänzlich verachten“. Von diesen nämlich sagt er, solange sie nicht „zahmer“ geworden, sei es „schwer, ja beinahe unmöglich“, mit ihnen zu diskutieren. [1]) So nenne ich hier mangels eines besseren Ausdrucks den „Stoff“ des Logischen, der sich zu diesem verhält wie die Materie zum Physischen und das Bewußtsein zum Psychischen. [2]) Man darf es wohl ein Bezweifeln der „Natur“ nennen, wenn sie (Encykl. I, § 244; WW. VI, S. 413 f.) aus der „Idee“ auf rein dialektischem Wege hervorgehen soll. Denn was so entstehen könnte, ist doch immer nur der Begriff „Natur“. Und dasselbe gilt vom Hervorgehen des „Geistes“ aus der „Natur“ (Encykl. II, § 376; WW. VII, S. 692 ff.).

Himmel und seine Sterne; er dringt in die feinsten Poren des Stoffes, mißt die Moleküle, wägt die Atome; er seziert den Menschen, zerschneidet die Nerven, wühlt im Gehirn: Bewußtsein findet er nicht. Man ruft ihm zu: „Fühlst du nicht, daß du müde bist und hungrig?“ Flugs eilt er zum Versuchstier zurück, schneidet den Magen auf, zerfasert die Muskeln, mikroskopiert die Nerven, und verkündet: „Es ist nichts da. Wäre etwas da, man müßte es doch wahrnehmen.“ Leugnet der Idealist die Materie? Laß ihn in den Geist der ältesten Völker, in die feinsten Regungen seiner eigenen Seele sich versenken: er wird nichts finden als Bewußtsein und immer wieder Bewußtsein. Stoß' ihn an eine Wand! Er wird entgegnen: „Das sind Tastempfindungen, Schmerzempfindungen, Muskelgefühle: von einem Körper keine Spur. Wäre er da, ich müßte ihn doch empfinden.“ Ganz so nun auch das Verhältnis der *Bedeutung*[1]) zu Materie und Bewußtsein. Bezweifelt einer mit HEGEL die beiden letzteren[2]), wie ihn überwinden? Er wird alle Begriffe durchgehen: Materie und Bewußtsein wird er nicht finden. Zeig' ihm einen Stein! „Ja, wird er sagen, das ist der Begriff des Körpers: der ist untergeordnet dem Begriff des Seienden, übergeordnet dem Begriff der Flüssigkeit. Das alles sind Begriffe wie Etwas und Nichts, Bejahung und Verneinung. Von Körpern, die nicht Begriffe wären, find' ich nichts. Und sie müßten doch irgendeine Stelle in dem System der Begriffe einnehmen, wenn sie existierten.“ So nun auch jene, welche die Bedeutung leugnen. Greift alle Aepfel und Kugeln der Welt ab, ihr werdet keinen Zahlbegriff, meßt alle rechtwinkligen Dreiecke aus, ihr werdet nie den pythagoreischen Lehrsatz finden. Analysiert das Bewußtsein des größten Logikers, ihr werdet auf nichts anderes stoßen als auf Vorstellungen und Gefühle. Aber wir rufen euch zu: „Denkt! Denkt den Begriff *Blei*, und von dem denkt weiter, daß er untergeordnet ist dem Begriff *Metall*. Denkt einen Satz. Jetzt einen anderen. Und von diesen Sätzen denkt, daß sie einander widersprechen oder auseinander folgen. Ist jetzt die Rede von Körpern oder von Tatsachen des Bewußtseins? Kann denn ein

Körper einem anderen untergeordnet sein? Eine Tatsache des Bewußtseins einer anderen widersprechen? Und ist, daß ein psychisches Erlebnis aus einem anderen zu folgen vermöchte, nicht ebenso undenkbar, als daß es neben ihm sein könnte?" Stutzt ihr? Doch ich fürchte, ihr entgegnet vielmehr: „In alledem sehen wir nichts von *Bedeutung*. Blei und Metall sind Körper. Von diesen Körpern haben wir Vorstellungen. Bei dem Uebergange von der Einen dieser Vorstellungen zur anderen erleben wir Gefühle der Unterordnung. Sätze sind Komplexe von Vorstellungen und Gefühlen. Widerspruch und Bedingtheit werden gefühlsmäßig erlebt. Also durchweg Materie und Bewußtsein, nirgends *Bedeutung*. Und das war ja zu erwarten. Denn gäbe es *Bedeutung*, wir müßten sie doch wahrnehmen oder empfinden." Nun gut, allein warum nehmt ihr denn dann an, daß es Materie gibt? Die läßt sich ja auch auflösen in Vorstellungen und Gefühle. Gibt es demnach nicht wenigstens in demselben Sinne Begriffe und Sätze, in dem es Körper gibt? Nur so viel haben wir ja behauptet. — „Nein, gewiß nicht! Denn Körper gibt es wirklich; wir nehmen sie doch mit den Sinnen wahr. Und das Bewußtsein, das empfinden wir. Dagegen Begriffe und Sätze, überhaupt *Bedeutung*, nehmen wir weder mit den Sinnen wahr noch empfinden wir sie: und darum gibt es auch nichts derartiges in der Erfahrung." Das ist, denk' ich, die Eine Antwort, die den Gegnern noch übrig bleibt, zugleich freilich auch die Eine Antwort, an der jede Ueberredung abprallt — die Antwort: „Es ist so, weil es so ist!"

6) Für die Lehre von der empirischen Realität der noëtischen Gegenstände, die ich soeben zu entwickeln und zu begründen versucht habe, kann ich mich auf eigentliche Vorgänger kaum berufen. Wo sie vorzuliegen scheint, pflegt es sich teils um abgeschwächte Formen des „Realismus" zu handeln, teils um eine solche Betonung der Unabhängigkeit des Logischen vom Psychologischen, welche der ontologischen Interpretation überhaupt entbehrt. Von dieser Art sind namentlich jene Aeußerungen, die in § 43. 6 aus HERBART und COHEN angeführt wurden. Auch was LIPPS[1]) über „intuitive Gegenstände" vorbringt, die „gedacht", aber freilich gerade nicht „erfahren" werden sollen — wie die Zahl der Arithmetik oder der Raum der Geometrie —, scheint sich mit meiner Ansicht einigermaßen zu berühren. Am nächsten jedoch kommt dieser wohl, was MÜNSTERBERG[2]) kurz angedeutet hat. Er sagt, es genüge nicht, sich davon zu überzeugen, „daß logische Beziehungen keine psychologischen Abhängigkeiten sind, es muß auch eingesehen werden, daß logische Beziehungen nur zwischen Objekten bestehen können, die selbst nicht psychologisch sind". In der „wirklichen Welt" der

[1]) E. u. R., S. 7 f. [2]) Prinzipien S. 154 f.

„reinen Erfahrung" (vgl. oben § 11. 6) sei jeder „Begriff, der in ein Urteil eingehen kann, . . . weder ein physikalisches noch ein psychologisches Objekt, so wenig wie im wirklichen Leben die wahrgenommenen Dinge Vorstellungen in uns sind".

Unter solchen Umständen müssen wir zur Unterstützung und Erläuterung unserer Argumentation einiges aus solchen Denkern beibringen, welche daraus nicht bloß auf eine empirische, sondern auch auf eine transcendentale Realität der noëtischen Gegenstände geschlossen haben, — d. h. welche nicht nur behaupten, diese Gegenstände würden als von uns unabhängige Objekte gedacht oder erfahren, vielmehr der Meinung sind, daß sie dies alles auch wirklich und in jedem Sinne seien. Und da ist denn vor allem jene Analogie zwischen physischen und noëtischen Gegenständen, auf die wir so großes Gewicht legen mußten, wohl von niemand kräftiger hervorgehoben worden als von AUGUSTINUS. Im 2. Buche seiner Schrift „Ueber die Freiheit des Willens" nämlich faßt dieser große Denker eine eingehende Erörterung folgendermaßen zusammen[1]): „Du kannst daher auf keinen Fall leugnen, daß es eine unveränderliche Wahrheit gibt, welche alles, was unveränderlich wahr ist, in sich schließt — eine Wahrheit, die du nicht als die deine oder die meine oder die irgendeines anderen Menschen bezeichnen kannst, sondern von der du anerkennen mußt, daß sie — wie ein wunderbar verborgenes und doch öffentliches Licht — für alle jene, die das unveränderlich Wahre sehen, gemeinsam vorhanden ist und gemeinsam sich ihnen darbietet; wer aber möchte behaupten, daß dasjenige, was für alle Vernünftigen und Denkenden gemeinsam vorhanden ist, zu der besonderen Wesenheit eines jeden gehöre? Denn ich denke, du erinnerst dich, was erst kürzlich über die körperlichen Sinne von uns ausgeführt wurde: daß nämlich dasjenige, was wir durch den Sinn des Gesichts oder des Gehörs gemeinsam erfassen — wie die Farben und Töne, die du und ich zugleich sehen oder zugleich hören — nicht auf die Beschaffenheit unserer Augen oder Ohren sich zurückführen lasse, vielmehr ein gemeinsamer Gegenstand unserer Wahrnehmung sei. So kannst du nun auch von dem, was ich und du — jeder mit seinem Geiste — gemeinsam erblicken, nicht sagen, daß es der geistigen Eigenart Eines von uns angehöre. Denn was Zweier Augen zugleich sehen, das kannst du nicht zu den Augen des Einen oder des Anderen zählen, sondern es ist ein Drittes, auf das Beider Blick sich richtet." Weniger genial, freilich auch weniger angreifbar, sind die folgenden Ausführungen des englischen Platonikers CUDWORTH[2]): „Ferner haben diese Gegenstände ein beständiges Sein, auch wenn unsere einzelnen, geschaffenen Geister nicht immer an sie denken . . . Denn die begrifflichen Naturen und Wesenheiten eines Dreiecks, Vierecks . . . und alle die notwendigen geometrischen Wahrheiten, die sich auf diese verschiedenen Figuren beziehen, waren nicht die Geschöpfe von Archimedes, Euklid oder Pytha-

[1]) De lib. arb. II. 12. 33 (MIGNE, Patrolog. Lat., Bd. 32, Sp. 1259). [2]) Systema Intellectuale II, p. 72.

goras . . .; und sie begannen nicht erst dann zu existieren, sondern all diese Begriffe und Wahrheiten hatten schon vorher eine wirkliche und tatsächliche Existenz und würden auch dann noch fortfahren zu existieren, wenn alle Geometer der Welt ausgestorben wären, und kein Mensch sie kennte oder an sie dächte. Ja sogar wenn die ganze materielle Welt ausgetilgt wäre, und zugleich alle einzelnen geschaffenen Geister vernichtet, so würden doch ohne Zweifel" alle diese Begriffe und Wahrheiten „heil und gesund bleiben . . . Denn es ist gänzlich undenkbar, daß es je eine Zeit gegeben hätte", wo diese Begriffe nicht existierten, „oder wo es noch nicht wirklich wahr gewesen wäre, daß die drei Winkel des Dreiecks zwei Rechten gleich sind . . .: so daß ihr Sein ein gewisses Datum an sich trüge, eine gewisse Jugend besäße und nach demselben Prinzip auch altern und vergehen könnte". Denn „die νοητά sind ewig und können auf keine Weise beseitigt oder zerstört werden". Hierher gehört weiter jene ganze Lehre BOLZANOS von den Vorstellungen [d. h. Begriffen], Wahrheiten und Sätzen „an sich", auf die wir uns schon einmal (§ 47. 9) gelegentlich bezogen haben. Gleich zu Beginn seiner „Wissenschaftslehre" [1]) sagt dieser Denker, er spreche „von Vorstellungen, Sätzen und Wahrheiten an sich . . ., während in allen bisherigen Lehrbüchern der Logik . . . von all diesen Gegenständen nur als von . . . Erscheinungen in dem Gemüte eines denkenden Wesens . . . gehandelt wird". Diese Verwechslung sei jedoch ebenso unstatthaft wie jene „des Zusammenhanges, der zwischen Wahrheiten an sich stattfindet", mit „dem Zusammenhange, der zwischen bloßen Erkenntnissen herrscht". Denn „die ganze Syllogistik, was ist sie anderes als eine Lehre von gewissen Verhältnissen, die zwischen Sätzen und Wahrheiten an sich herrschen? Oder wer sollte wohl die hier vorkommenden Sätze alle nur so auslegen, daß sie bloße Gesetze des Denkens . . . wären? Wer sollte z. B. den Kanon, daß sich aus zwei ganz verneinenden Prämissen keine Konklusion ergebe, nur so verstehen, daß aus zwei solchen Prämissen nun niemand etwas zu folgern vermöge, nicht aber auch so, daß aus solchen Prämissen an und für sich nichts folge?" Weiter [2]): „Es gibt gesprochene und bloß gedachte Sätze. Wie ich aber in der Benennung ‚ein ausgesprochener Satz' den Satz selbst offenbar von seiner Aussprache unterscheide, so unterscheide ich in der Benennung ‚ein gedachter Satz' den Satz selbst auch noch von dem Gedanken an ihn. Dasjenige nun . . ., was man sich unter einem Satze denkt, wenn man noch fragen kann, ob ihn jemand ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht habe, ist eben das, was ich einen Satz an sich nenne. . . . . M. a. W. also: unter einem Satz an sich verstehe ich nur irgendeine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel . . . ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist." Der Satz ist daher nicht „etwas Gesetztes, welches mithin das Dasein eines Wesens, durch welches es gesetzt worden ist, voraussetzen würde". Ferner [3]):

[1]) Wiss. L. § 16 (I, S. 61 ff.). [2]) Ibid. § 19 (I, S. 76 ff.). [3]) Ibid. § 23 (I, S. 99).

„Was die hier niedergeschriebenen Worte ‚ein gleichseitiges Dreieck' vorstellen, auch wenn sie von niemand gelesen oder verstanden werden, ist eine Vorstellung an sich; was durch den Anblick jener Schriftzeichen in dem Gemüte eines ihrer Bedeutung kundigen Lesers hervorgebracht wird, ist eine subjektive oder gedachte Vorstellung." Ebenso verhält es sich mit den Wahrheiten [1]): „Ich verstehe . . . unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sei oder nicht." Gott freilich denkt alle Wahrheiten. Allein „es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennet, sondern im Gegenteile, Gott erkennet es so, weil es so ist. So gibt es z. B. nicht darum einen Gott, weil Gott sich denket, daß er ist; sondern nur weil es einen Gott gibt, so denkt sich dieser Gott auch als seiend." Es wurde auch stets [2]) „der Begriff von einer Wahrheit an sich von einem jeden Menschen in unzähligen Fällen des Lebens . . . gedacht und angewandt". Denn „so oft man auf eine Wahrheit den Begriff des Erkennens, ja auch nur den des Denkens anwendete und z. B. sagte, daß eine gewisse Wahrheit jemandem bekannt oder unbekannt, für ihn erkennbar oder unerkennbar sei u. dgl.: verstand man immer nur eine Wahrheit an sich" [3]). Doch [4]) auch die „Ableitbarkeit der Sätze voneinander" ist „eines derjenigen Verhältnisse unter denselben . . ., die ihnen objektiv, d. h. ganz abgesehen von unserem Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen zukommen. . . . . Meines Erachtens ist ein Satz nicht darum Schlußsatz aus anderen, weil das Setzen (Fürwahrhalten) desselben durch das Gesetztsein der anderen für den Verstand notwendig ist; sondern umgekehrt, weil jener wahr ist, so oft als diese es sind . . ., fühlt der Verständige sich genötiget, jenen zu setzen, sobald er diese gesetzt hat". Ebenso muß man [5]) die „objektiven Gründe und Folgen", deren „Verhältnis unabhängig von unserer Vorstellung unter den Wahrheiten an sich" besteht, abgrenzen gegen „bloß subjektive Erkenntnisgründe und Erkenntnisfolgen". Und den Inbegriff dieser Verhältnisse der Abfolge nennt BOLZANO [6]) „den zwischen Wahrheiten an sich obwaltenden Zusammenhang, auch wohl den objektiven Zusammenhang zwischen den Wahrheiten". Diese Anerkennung eines besonderen logischen Zusammenhanges erinnert uns an dasjenige, was wir schon früher

[1]) Ibid. § 25 (I, S. 112 ff.). [2]) Ibid. § 27 (I, S. 117). [3]) JERUSALEM (Idealismus S. 106 ff.) hält die Rede von „Wahrheiten an sich" für „widersinnig". Denn „Wahrheit" sei „die Eigenschaft eines Urteiles", eine „Beziehung zwischen dem Urteilsakt und einem vom Urteilenden unabhängig sich vollziehenden Geschehen"; der Begriff einer von allen Urteilsakten unabhängigen Wahrheit schließe deshalb einen Widerspruch in sich. Diese Kritik scheint mir auf einer Verwechslung subjektiver und objektiver Gedanken zu beruhen. „Wahrheit" im eigentlichen Sinne ist eben nicht die Eigenschaft eines Urteils, sondern vielmehr die Eigenschaft eines Satzes, und sie beruht auf der Uebereinstimmung, nicht des Urteilsaktes, sondern vielmehr des Urteilsinhalts mit dem beurteilten Sachverhalt. Nicht mein Denken ist „wahr", sondern das in diesem Denken Gedachte, also z. B. nicht mein *Urteil*, daß 2×2 gleich 4 sei, sondern vielmehr der in diesem Urteil gedachte *Satz*: 2×2 ist gleich 4. [4]) Wiss. L. § 155 (II, S. 128 ff.). [5]) Ibid. § 198 (II, S. 341). [6]) Ibid. § 222 (II, S. 389).

goras . . .; und sie begannen nicht erst dann zu existieren, sondern all diese Begriffe und Wahrheiten hatten schon vorher eine wirkliche und tatsächliche Existenz und würden auch dann noch fortfahren zu existieren, wenn alle Geometer der Welt ausgestorben wären, und kein Mensch sie kennte oder an sie dächte. Ja sogar wenn die ganze materielle Welt ausgetilgt wäre, und zugleich alle einzelnen geschaffenen Geister vernichtet, so würden doch ohne Zweifel" alle diese Begriffe und Wahrheiten „heil und gesund bleiben . . . Denn es ist gänzlich undenkbar, daß es je eine Zeit gegeben hätte", wo diese Begriffe nicht existierten, „oder wo es noch nicht wirklich wahr gewesen wäre, daß die drei Winkel des Dreiecks zwei Rechten gleich sind . . .: so daß ihr Sein ein gewisses Datum an sich trüge, eine gewisse Jugend besäße und nach demselben Prinzip auch altern und vergehen könnte". Denn „die νοητά sind ewig und können auf keine Weise beseitigt oder zerstört werden". Hierher gehört weiter jene ganze Lehre BOLZANOS von den Vorstellungen [d. h. Begriffen], Wahrheiten und Sätzen „an sich", auf die wir uns schon einmal (§ 47. 9) gelegentlich bezogen haben. Gleich zu Beginn seiner „Wissenschaftslehre" [1]) sagt dieser Denker, er spreche „von Vorstellungen, Sätzen und Wahrheiten an sich . . ., während in allen bisherigen Lehrbüchern der Logik . . . von all diesen Gegenständen nur als von . . . Erscheinungen in dem Gemüte eines denkenden Wesens . . . gehandelt wird". Diese Verwechslung sei jedoch ebenso unstatthaft wie jene „des Zusammenhanges, der zwischen Wahrheiten an sich stattfindet", mit „dem Zusammenhange, der zwischen bloßen Erkenntnissen herrscht". Denn „die ganze Syllogistik, was ist sie anderes als eine Lehre von gewissen Verhältnissen, die zwischen Sätzen und Wahrheiten an sich herrschen? Oder wer sollte wohl die hier vorkommenden Sätze alle nur so auslegen, daß sie bloße Gesetze des Denkens . . . wären? Wer sollte z. B. den Kanon, daß sich aus zwei ganz verneinenden Prämissen keine Konklusion ergebe, nur so verstehen, daß aus zwei solchen Prämissen nun niemand etwas zu folgern vermöge, nicht aber auch so, daß aus solchen Prämissen an und für sich nichts folge?" Weiter [2]): „Es gibt gesprochene und bloß gedachte Sätze. Wie ich aber in der Benennung ‚ein ausgesprochener Satz' den Satz selbst offenbar von seiner Aussprache unterscheide, so unterscheide ich in der Benennung ‚ein gedachter Satz' den Satz selbst auch noch von dem Gedanken an ihn. Dasjenige nun . . ., was man sich unter einem Satze denkt, wenn man noch fragen kann, ob ihn jemand ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht habe, ist eben das, was ich einen Satz an sich nenne. . . . . M. a. W. also: unter einem Satz an sich verstehe ich nur irgendeine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel . . . ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist." Der Satz ist daher nicht „etwas Gesetztes, welches mithin das Dasein eines Wesens, durch welches es gesetzt worden ist, voraussetzen würde". Ferner [3]):

[1]) Wiss. L. § 16 (I, S. 61 ff.). [2]) Ibid. § 19(I, S. 76 ff.). [3]) Ibid. § 23 (I, S. 99).

„Was die hier niedergeschriebenen Worte ‚ein gleichseitiges Dreieck' vorstellen, auch wenn sie von niemand gelesen oder verstanden werden, ist eine Vorstellung an sich; was durch den Anblick jener Schriftzeichen in dem Gemüte eines ihrer Bedeutung kundigen Lesers hervorgebracht wird, ist eine subjektive oder gedachte Vorstellung." Ebenso verhält es sich mit den Wahrheiten [1]): „Ich verstehe . . . unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sei oder nicht." Gott freilich denkt alle Wahrheiten. Allein „es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennet, sondern im Gegenteile, Gott erkennet es so, weil es so ist. So gibt es z. B. nicht darum einen Gott, weil Gott sich denket, daß er ist; sondern nur weil es einen Gott gibt, so denkt sich dieser Gott auch als seiend." Es wurde auch stets [2]) „der Begriff von einer Wahrheit an sich von einem jeden Menschen in unzähligen Fällen des Lebens . . . gedacht und angewandt". Denn „so oft man auf eine Wahrheit den Begriff des Erkennens, ja auch nur den des Denkens anwendete und z. B. sagte, daß eine gewisse Wahrheit jemandem bekannt oder unbekannt, für ihn erkennbar oder unerkennbar sei u. dgl.: verstand man immer nur eine Wahrheit an sich" [3]). Doch [4]) auch die „Ableitbarkeit der Sätze voneinander" ist „eines derjenigen Verhältnisse unter denselben . . ., die ihnen objektiv, d. h. ganz abgesehen von unserem Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen zukommen. . . . . Meines Erachtens ist ein Satz nicht darum Schlußsatz aus anderen, weil das Setzen (Fürwahrhalten) desselben durch das Gesetztsein der anderen für den Verstand notwendig ist; sondern umgekehrt, weil jener wahr ist, so oft als diese es sind . . ., fühlt der Verständige sich genötiget, jenen zu setzen, sobald er diese gesetzt hat". Ebenso muß man [5]) die „objektiven Gründe und Folgen", deren „Verhältnis unabhängig von unserer Vorstellung unter den Wahrheiten an sich" besteht, abgrenzen gegen „bloß subjektive Erkenntnisgründe und Erkenntnisfolgen". Und den Inbegriff dieser Verhältnisse der Abfolge nennt BOLZANO [6]) „den zwischen Wahrheiten an sich obwaltenden Zusammenhang, auch wohl den objektiven Zusammenhang zwischen den Wahrheiten". Diese Anerkennung eines besonderen logischen Zusammenhanges erinnert uns an dasjenige, was wir schon früher

[1]) Ibid. § 25 (I, S. 112 ff.). [2]) Ibid. § 27 (I, S. 117). [3]) JERUSALEM (Idealismus S. 106 ff.) hält die Rede von „Wahrheiten an sich" für „widersinnig". Denn „Wahrheit" sei „die Eigenschaft eines Urteiles", eine „Beziehung zwischen dem Urteilsakt und einem vom Urteilenden unabhängig sich vollziehenden Geschehen"; der Begriff einer von allen Urteilsakten unabhängigen Wahrheit schließe deshalb einen Widerspruch in sich. Diese Kritik scheint mir auf einer Verwechslung subjektiver und objektiver Gedanken zu beruhen. „Wahrheit" im eigentlichen Sinne ist eben nicht die Eigenschaft eines Urteils, sondern vielmehr die Eigenschaft eines Satzes, und sie beruht auf der Uebereinstimmung, nicht des Urteilsaktes, sondern vielmehr des Urteilsinhalts mit dem beurteilten Sachverhalt. Nicht mein Denken ist „wahr", sondern das in diesem Denken Gedachte, also z. B. nicht mein *Urteil*, daß 2×2 gleich 4 sei, sondern vielmehr der in diesem Urteil gedachte *Satz*: 2×2 ist gleich 4. [4]) Wiss. L. § 155 (II, S. 128 ff.). [5]) Ibid. § 198 (II, S. 341). [6]) Ibid. § 222 (II, S. 389).

(§ 43. 4) aus HUSSERL angeführt haben. In der Tat hat auch dieser Autor die Gegenständlichkeit der Aussagen [1]) energisch betont. Die Zahl Fünf, sagt er [2]), ist „ohne Widersinn nicht als Teil oder Seite des psychischen Erlebnisses . . . zu fassen". Allein [3]) auch was „der Aussagesatz *π ist eine transcendente Zahl* besagt, was wir lesend darunter verstehen und sprechend damit meinen, ist nicht ein individueller, nur allzeit wiederkehrender Zug unseres Denkerlebnisses. Von Fall zu Fall ist dieser Zug immerhin ein individuell anderer, während der Sinn des Aussagesatzes identisch sein soll. Wiederholen wir oder irgendwelche anderen Personen denselben Satz mit gleicher Intention, so hat jede ihre Phänomene, ihre Worte und Verständnismomente. Aber gegenüber dieser unbegrenzten Mannigfaltigkeit individueller Erlebnisse ist das, was in ihnen ausgedrückt ist, überall ein Identisches, es ist dasselbe im strengsten Sinne des Wortes. Mit der Zahl der Personen und Akte hat sich die Satzbedeutung nicht vervielfältigt, das Urteil im ideal logischen Sinne ist Eines. . . . . Die Bedeutungen bilden daher, so können wir auch sagen, eine Klasse von Begriffen im Sinne von ‚allgemeinen Gegenständen'." Was endlich die Unveränderlichkeit der noëtischen Gegenstände betrifft, so vergleiche man außer dem bisher Angeführten und dem, was über die Ewigkeit des *Sphota* in § 47. 9 aus ÇANKARA beigebracht worden ist, etwa noch die drei folgenden Darlegungen. Bei MEINONG [4]) heißt es: „Bestände unterscheiden sich von Existenzen unter anderem auch darin, daß sie an keine Zeitbestimmung gebunden, in diesem Sinne ewig oder besser zeitlos sind. Das gilt natürlich auch vom Objektiv [5]). Mein Schreibtisch ist ein zu bestimmter Zeit existierendes Ding: daß er aber jetzt existiert, das besteht jetzt wie in alle Zukunft und Vergangenheit, obwohl es dem Wissen der vergangenen Zeiten unzugänglich war und dem der künftigen entschwunden sein wird. Es ist nicht weniger zeitlos, als daß etwa der rechte Winkel größer ist als der spitze." Ferner bei JAMES [6]): „So bleibt jeder Begriff ewig, was er ist, und kann nie ein anderer werden. . . . . Inmitten des Flusses der Meinungen und der körperlichen Dinge steht die Welt der Begriffe . . . da, hart und unveränderlich wie PLATONS Ideenreich." Ebenso bei PALÁGY [7]): „Wenn ich also eine Tatsache, die soeben stattfindet, in einem Urteile konstatiere, so konstatiere ich sie für die Ewigkeit . . . . . Man kann dies bildlich auch so ausdrücken, daß durch das wahre Urteil die Tatsache gewissermaßen herausgehoben ist aus dem Zeitstrome der Vergänglichkeit in das überzeitliche Reich der ewigen Wahrheit. In allen diesen und ähnlichen Wendungen kommt immer nur der schlichte Gedanke zum Ausdruck: Die Tatsache vergeht, ihre Wahrheit aber besteht . . . . . Urteilsakte sind selbst vergängliche Tatsachen, aber der Sinn, der ihnen innewohnt, d. h. die Wahrheit, die in denselben zur Darstellung gelangt, ist unvergänglich" [1]). Dieselbe, ursprünglich natürlich platonische Ansicht hat übrigens schon der vielberufene Scholastiker BURIDAN [2]) vorgefunden und mit — wie mir scheint — sehr unzureichenden Gründen bestritten: die These nämlich, das „Gewußte" sei unvergänglich oder ewig (die *scibilia* seien *perpetua* oder *aeterna*).

[1]) Oder genauer: der Aussageinhalte, womit wir indes nach oben Ausgeführtem uns nicht einverstanden erklären können. [2]) Log. Unterss. I, S. 170 f. [3]) Ibid. II, S. 99 ff. [4]) Annahmen S. 189. [5]) Auch wenn man das „Objektiv" als *Sachverhalt* auffassen will, behält diese Betrachtung ihr Recht, denn auch für Sachverhalte werden wir im nächsten Paragraphen Gegenständlichkeit in Anspruch nehmen müssen. [6]) Psych. I, S. 462. [7]) Log. S. 163 ff.

Indes, man darf nicht glauben, daß die Anerkennung noëtischer Gegenstände nur bei den Vertretern „realistischer" Ansichten sich nachweisen lasse. Vielmehr ist es ebenso belehrend wie unterhaltend, zu beobachten, wie zu allen Zeiten gerade die entschiedensten Gegner dieser Ansichten, ohne es zu wissen, die Gegenständlichkeit der Aussagen vorausgesetzt haben, so daß in den über diese Frage stattfindenden Diskussionen die Rollen oft wie im Handumdrehen vertauscht werden. Der Punkt, an dem diese Vertauschung einsetzt, ist die Frage nach der Gegenständlichkeit der Aussagelaute. Wir müssen uns nämlich erinnern, daß, wie schon oft bemerkt, das Bedeutungsproblem in der Regel zum Universalienproblem verengt wurde. D. h. man würdigte einerseits von allen Aussagen allein die Allgemeinbegriffe ernster Beachtung; andererseits aber unterschied man auch nicht (wie wir dies bald tun werden) zwischen dem Allgemeinbegriff, seinem logischen Inhalt und dem allgemeinen Typus der durch diesen Inhalt aufgefaßten Sachen. Vielmehr verstand man unter dem Universale sowohl den allgemeinen Begriff „Mensch" als auch den allgemeinen Typus „der Mensch". So stellte sich denn auch die Frage nach der Gegenständlichkeit der Aussagen dar als die Frage nach der „Realität" des Universale, und diese wieder als die Frage, ob z. B. „der Mensch" etwas von allen einzelnen Menschen, „die Röte" etwas von allen einzelnen roten Objekten Verschiedenes sei. Die Denker nun, von denen wir hier reden wollen, verneinen diese Frage grundsätzlich auf das entschiedenste. Allein unser ganzes Sprechen und Denken beruht doch so unerschütterlich auf der Voraussetzung, inhaltsgleiche Aussagen seien einheitlich und identisch, diese Einheit und Identität wird von der Erfahrung unter normalen Umständen so unzweideutig bezeugt, daß auch diese Denker sie nicht gänzlich zu leugnen vermögen. Um indes nur ja jeden Gedanken an ein gegenständliches Universale recht weit von sich zu weisen, bestreiten sie zugleich, daß an der Aussage überhaupt noch andere Elemente zu unterscheiden seien als Aussagelaute und Aussagegrundlage, somit am Begriff Name und Sache. Sie verlegen deshalb die Bedeutung der Aussage allein in die Verknüpfung dieser beiden Elemente, mithin auch die Allgemeinheit eines Begriffes in die Anwendbarkeit Eines Namens auf viele Sachen. Sollen daher jetzt trotz alledem inhaltsgleiche Aussagen und speziell von verschiedenen Sachen ausgesagte gleiche Begriffe in irgendeinem Sinne einheitlich und identisch heißen können, so bleibt nur die Annahme

[1]) Mir freilich scheinen falsche Sätze um nichts weniger „unvergänglich" zu sein als wahre: „daß $2 \times 2 = 5$ sei", ist geradeso ein noëtischer Gegenstand, wie „daß $2 \times 2 = 4$ ist". [2]) PRANTL IV, S. 17, Anm. 65, u. S. 31, Anm. 115.

übrig, daß diese Prädikate den Aussagelauten an und für sich zukommen, daß also insbesondere, wenn verschiedene Individuen zu verschiedenen Zeiten gleichklingende Namen aussprechen, diese Namen doch in Wahrheit nur verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Namens seien. Allein diese Annahme setzt, wenn sie nicht völlig widersinnig sein soll, voraus, daß unter „dem Namen" das Universale der einzelnen gleichklingenden Namen verstanden werde — somit ein Gebilde von eben jener Art, auf deren Beseitigung die ganze Theorie ursprünglich abzielt.

So erinnern wir uns aus § 47. 9 jenes Inders UPAVARSHA, der da behauptete: „Nur die Buchstaben [1]) sind das Wort." Dieser Behauptung hält sein Gegner, der Vertreter der *Sphota*-Theorie, sofort den Einwand entgegen [2]), die Buchstaben seien doch vergänglich, während der Wortsinn Einer sei. Und was erwidert UPAVARSHA? „Dem ist nicht so, denn man erkennt sie wieder als die nämlichen." Und zwar sei dies „ein Wiedererkennen der Individuen. Ja, wenn man beim Sprechen wie sonst bei Individuen, z. B. bei Kühen, immer andere und andere Buchstabenindividuen vernähme, so würde das Wiedererkennen in den Gattungen seinen Grund haben [d. h. auf bloßer Aehnlichkeit beruhen]; dem aber ist nicht so; denn es sind die Buchstabenindividuen selber, welche beim Sprechen immer wiederkehren und wiedererkannt werden, und wenn einer das nämliche Wort, z. B. ‚Kuh', wiederholt, so nimmt man an, daß er zweimal das Wort ‚Kuh', nicht aber, daß er zwei Worte ‚Kuh' ausgesprochen habe." Natürlich erwidert der Gegner: „Aber wie kann es geschehen, daß der Laut *ga*, welcher doch Einer ist, zugleich ein verschiedenartiger ist, wenn zur selben Zeit Mehrere ihn aussprechen, und ebenso, wenn er mit dem Akut, dem Gravis, dem Zirkumflex, mit dem Nasal, ohne Nasal ausgesprochen wird?" Und er schließt daraus: „Das Wiedererkennen hat nur in den Gattungen seinen Grund"; denn „daß man sie wiedererkennt, beruht bei ihnen darauf, daß sie den früheren ähnlich sind, etwa so wie bei den Haaren". Dieser Konsequenz sucht zwar der „ehrwürdige UPAVARSHA" noch durch alle möglichen Windungen zu entgehen, allein jeder Denkende erkennt wohl die Unhaltbarkeit seiner Position. Und doch ist eben dieses die Position seiner abendländischen Geistesverwandten und modernen Nachfolger. So haben wir in § 47. 9 gesehen, daß ROSCELLIN den Stimmlaut für das Allgemeine erklärte, aber auch gehört, wie ABAELARD hiergegen einwandte, der Stimmlaut sei doch gar nichts Allgemeines, sondern etwas Besonderes — es sei ja in Wahrheit gar nicht „derselbe Name", der ein Mal zur Bezeichnung der einen, das andere Mal zur Bezeichnung einer anderen Sache gewählt werde. So kennt auch HOBBES [3]) 4 Arten von „benannten Dingen" (*res nominatae*): Körper, Eigenschaften, Phantasmen und — Namen, und ebenso behandelt J. ST. MILL [4]) „Namen von Namen". Indes, was sind „Namen"? Der

[1]) Nach dem Zusammenhange wäre hier offenbar besser „Laute" als „Buchstaben" übersetzt worden. [2]) DEUSSEN, Sutra's S. 173 f. [3]) De corp. I. 5. 2 (Opp. Lat. I, p. 51). [4]) Anal. II, S. 3 ff.

letztgenannte Autor führt als Beispiele an: *Johann, Berg, Laufen, Oben.* Allein sind dies etwa einzelne Lautfolgen? Meine ich, wenn ich *Berg* ein Hauptwort oder *Oben* ein Umstandswort nenne, daß diese Prädikate einzelnen Wortklängen zukommen? Und nicht ganz im Gegenteil, daß sie sich auf „das" eine Wort *Berg* und auf „das" eine Wort *Oben* beziehen? Und was ist dieses eine Wort anderes als das Universale all jener einzelnen Lautfolgen? Doch wir brauchen diese Fragen nicht selbst zu beantworten: J. ST. MILL hat sich noch viel deutlicher erklärt. In einer Auseinandersetzung [1]), in der ihm die undankbare Rolle des UPAVARSHA, SPENCER die dankbarere des Gegners zugefallen ist, versteigt er sich zu folgendem Satze: „Der Name wird als einer gedacht, obwohl er, jedesmal wenn er ausgesprochen wird, numerisch verschiedenen Tonempfindungen entspricht." Ist dies nicht die berufene „Hypostasierung" der Universalien? Der Zusammenhang der Stelle stellt dies vollkommen außer Zweifel. Denn J. ST. MILL führt hier die Einheit des Wortes trotz der Vielheit der Wortklänge nur als Beispiel dafür an, daß auch alle Eigenschaften, die derselbe Name bezeichnet, numerisch identisch seien. Dies hatte SPENCER bestritten. J. ST. MILLS Antwort wird man gut tun, sorgfältig zu studieren: „Herr SPENCER", sagt er, „scheint der Ansicht zu sein, daß, weil SOKRATES und ALKIBIADES nicht derselbe Mensch sind, die Eigenschaft, welche sie beide zu Menschen macht, nicht dieselbe Eigenschaft genannt werden sollte; und daß, weil die Menschheit eines Menschen und die eines anderen Menschen sich für unsere Sinne nicht durch individuell identische, sondern nur durch vollkommen gleiche Empfindungen ausdrücken, die Menschheit jedes einzelnen Menschen als eine besondere Eigenschaft betrachtet werden sollte. Allein nach diesem Prinzip müßte man auch die Menschheit eines Menschen jetzt und in einer halben Stunde als verschiedene Eigenschaften ansehen; denn die Empfindungen, durch die sie sich dann meinen Sinneswerkzeugen offenbaren wird, werden nicht eine Fortsetzung, sondern eine Wiederholung meiner gegenwärtigen Empfindungen darstellen: es werden neue Empfindungen sein, nicht identisch mit den gegenwärtigen, sondern ihnen nur völlig gleich. Wenn jeder allgemeine Begriff, statt ‚die Einheit in der Mannigfaltigkeit' zu sein, als so viele verschiedene Begriffe angesehen werden müßte, als es Dinge gibt, auf die man ihn anwenden kann, so würde es etwas wie eine allgemeine Sprache überhaupt nicht geben: ein Name würde keine allgemeine Bedeutung haben, wenn *Mensch*, von Johann ausgesagt, eines, und, von Wilhelm ausgesagt, etwas anderes, wenn auch sehr Aehnliches, konnotierte. Die Bedeutung jedes allgemeinen Namens ist ein äußeres oder inneres Phänomen, das in letzter Linie aus Bewußtseinstatsachen besteht; und sobald die Kontinuität dieser Bewußtseinstatsachen für einen Augenblick unterbrochen wird, sind es — im Sinne individueller Identität — nicht mehr dieselben Bewußtseinstatsachen. Was also ist das gemeinsame Etwas, welches dem allgemeinen Namen eine Bedeutung verleiht? Herr SPENCER kann nur sagen,

[1]) Log. II. 2. 3 (I, S. 203 f.).

es sei dies die Aehnlichkeit der Bewußtseinstatsachen; und ich antworte: eben diese Aehnlichkeit ist die Eigenschaft. Eigenschaftsnamen sind Namen für die Aehnlichkeiten unserer Empfindungen . . . Jeder allgemeine Name . . . denotiert oder konnotiert eine oder mehrere dieser Aehnlichkeiten. Es wird wohl nicht geleugnet werden, daß, wenn hundert Empfindungen ununterscheidbar gleich sind, von ihrer Aehnlichkeit als von Einer Aehnlichkeit gesprochen werden sollte, und nicht als von hundert Aehnlichkeiten, die bloß einander ähnlich wären. Der verglichenen Dinge sind viele, allein das ihnen allen gemeinsame Etwas muß als Eines gedacht werden . . . . . Der allgemeine Name *Mensch* konnotiert nicht die Empfindungen, die ein einzelner Mensch ein einziges Mal in uns erregt, und die — einmal entschwunden — sich ebensowenig wiederholen können wie ein und derselbe Blitz. Er konnotiert den allgemeinen Typus jener Empfindungen, die alle Menschen zu allen Zeiten in uns erregen, und die — stets einheitlich gedachte — Fähigkeit, Empfindungen dieses Typus hervorzurufen" [1]). Es ist klar, daß J. ST. MILL hier durch die Tatsachen zu einer sehr weitgehenden Anerkennung gegenständlicher Universalien gedrängt worden ist, so fest er sich auch an das Dogma klammern möchte, jedes Universale lasse sich in lauter subjektive Zustände auflösen. Denn jener „Typus" der Menschenwahrnehmung, den er für die eigentliche „Bedeutung" des Wortes *Mensch* erklärt, ist ja selbst ein Universale und verhält sich zu den einzelnen Menschenwahrnehmungen nicht anders als die platonische Idee des Menschen zu den einzelnen menschlichen Individuen. Die Einführung des Begriffes Aehnlichkeit kann über diesen Sachverhalt nicht hinwegtäuschen. Denn einmal ist es nicht wahr, daß eine Eigenschaft dasselbe wäre wie die Aehnlichkeit der mit ihr behafteten Dinge oder Empfindungen: Röte ist eine Farbe, die Aehnlichkeit aller roten Körper oder Rotempfindungen dagegen ist durchaus keine Farbe. Sodann aber wird auch trotz J. ST. MILLS zuversichtlicher Behauptung wohl niemand von „der Aehnlichkeit" gewisser Objekte sprechen, statt von zahlreichen, durch diese Objekte hervorgerufenen und einander ähnlichen Aehnlichkeitserlebnissen, — der nicht auch bereit wäre, von „dem Menschen" zu reden, statt von zahlreichen, einander ähnlichen Menschen. Die hier hervortretende Anerkennung gegenständlicher Universalien ist jedoch keineswegs ein bloß nebensächlicher oder gelegentlicher Zug in J. ST. MILLS logischem System. Vielmehr ruht auf ihr der ganze Begriff der Konnotation. Denn wie aus § 47. 10 erinnerlich ist, kann nach MILL überhaupt nichts anderes konnotiert werden als eine Eigenschaft. Eine „Eigenschaft" indes ist, wie wir eben sahen, selbst ein „hypostasiertes" Universale.

§ 50

Die nach § 47 zwischen dem Aussageinhalt und der Aussagegrundlage bestehende Relation der Auffassung weist zwei Eigentümlichkeiten auf.

[1]) Zur Kritik dieser Ausführungen vgl. auch HUSSERL, Log. Unterss. II, S. 116 ff.

Einerseits entsprechen den verschiedenen Aussageinhalten, die sich auf gleiche Aussagegrundlagen als deren Auffassungen beziehen können, an diesen Aussagegrundlagen nicht vorstellungsmäßig trennbare oder reelle, sondern nur gedanklich unterscheidbare oder intelligible Teile.

Andererseits muß auch die Auffassungsbeziehung der Inhärenzbeziehung ähnlich sein, denn auch die aus Aussageinhalt und Aussagegrundlage bestehenden Komplexe, d. i. die ausgesagten Sachverhalte, gelten uns ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel der Aussagegrundlagen als einheitlich und beharrlich, wenn sie gleiche Aussageinhalte besitzen. Auch die ausgesagten Sachverhalte werden also von uns als Gegenstände erlebt.

Es entsteht daher die Frage, was wir unter intelligiblen Teilen, was wir unter der Auffassungsbeziehung zwischen Aussageinhalt und Aussagegrundlage, und was wir unter der Gegenständlichkeit der ausgesagten Sachverhalte verstehen. Diese Frage bezeichnen wir als die Dritte semasiologische Hauptfrage.

ERLÄUTERUNG

1) Der Begriff der intelligiblen Teile ist uns bereits einmal vorgekommen (§ 39. 4). Wir bestimmten ihn damals durch das Merkmal, daß intelligible Teile nicht isoliert erfahren werden können. Wir betonen nun hier, daß diese Bestimmung keineswegs alle Fälle, in welchen die Teile eines Ganzen einer räumlichen oder gar einer mechanischen Trennung widerstreben, dem Begriffe des *intelligiblen* Teiles unterordnen soll, sondern daß wir auch noch alle Teile, die nur für sich selbst vorgestellt werden können, zu den *reellen* zählen. So bilden z. B. die Platte und die Füße eines Tisches allerdings reelle Teile, und sind auch mechanisch trennbar. Für die rechte und die linke Hälfte eines phantasierten Gesichtes trifft das letztere schon nicht mehr zu; immerhin können wir sie noch räumlich auseinanderhalten. Auch dies gilt nicht mehr für die einzelnen Töne eines Zusammenklangs; allein da diese Töne doch auch für sich wahrgenommen und phantasiert werden können, so bezeichnen wir sie noch immer als reelle Teile des Akkords. Ganz anders steht es mit der Höhe, Stärke und Klangfarbe Eines Tones. Von einer räumlichen oder gar mechanischen Trennung dieser Momente kann schon a priori nicht die Rede sein. Allein auch Inhalte verschiedener Vorstellungen können sie niemals bilden. Niemand vermag einen Ton zu hören, der zwar eine bestimmte Stärke, jedoch keine bestimmte Höhe hätte, niemand einen solchen,

der zwar von bestimmter Höhe, jedoch nicht von bestimmter Klangfarbe wäre: vielmehr sind alle drei Momente stets in dem Inhalte Einer einzigen Vorstellung verknüpft. Eben deshalb sind sie nicht reelle Teile. Indes, unterschieden werden sie gleichwohl. Wie? —, dies ist eben die Frage, die wir hier stellen. Einstweilen folgen wir dem herrschenden kritizistischen Sprachgebrauch, der von der Voraussetzung ausgeht, alles, was die Sinnlichkeit zu vollziehen unvermögend sei, leiste der Intellekt, und nennen demnach solche Teile *intelligible*. Vielleicht trägt es zur Verdeutlichung ihres Wesens noch etwas bei, wenn wir hinzufügen, daß diese intelligiblen sich zu den reellen Teilen sehr ähnlich verhalten wie die Atome zu den Molekülen, ja daß man die letzten reellen Teile der Erlebnisse geradezu als die Moleküle, ihre intelligiblen Teile dagegen als die Atome der Erfahrung bezeichnen könnte. Denn auch auf dem physischen Gebiete finden wir, daß die bis dahin geübte, mechanische Art der Teilung bei gewissen Einheiten plötzlich versagt, und daß, um auch noch zu deren Bestandteilen vorzudringen, eine andere, die chemische Teilungsart an ihre Stelle treten muß. Ebenso nun können wir auch die Erfahrung durch das Verfahren der vorstellungsmäßigen Trennung in gewisse Einheiten, z. B. in einzelne Töne, Farbeneindrücke usw. zerlegen; um dagegen auch diese noch in ihre Bestandteile, z. B. in Tonhöhe, Tonstärke und Klangfarbe, oder in Farbennuance, Helligkeit und Sättigung aufzulösen, müssen wir ein ganz anderes Verfahren, dasjenige der gedanklichen Unterscheidung, anwenden. Was indes diese Worte „gedankliche Unterscheidung" eigentlich bedeuten — dies ist eben eine der Fragen, mit denen wir im folgenden uns werden beschäftigen müssen.

2) Wodurch hängt nun das Problem der intelligiblen Teile mit der Semasiologie zusammen? Einfach dadurch, daß der in einer Aussage ausgesagte Sachverhalt ein intelligibler Teil der Aussagegrundlage ist, und daß daher die den Sachverhalt aus der Aussagegrundlage aussondernde Auffassung der Aussagegrundlage durch den Aussageinhalt nur einen besonderen Fall jener gedanklichen Unterscheidung darstellt, die überhaupt aus einem Ganzen dessen intelligible Teile heraushebt. Vergleichen wir z. B. die Tatsache eines Vogelfluges mit den Sachverhalten „Fliegen dieses Vogels", „Bewegung eines Objekts", „Geleistetwerden von Arbeit" usf., so ist es offenbar unmöglich, jene Tatsache, sofern sie als Ein solcher Sachverhalt sich auffassen läßt, von derselben Tatsache, sofern sie einen anderen derartigen Sachverhalt darstellt, vorstellungsmäßig zu trennen. Ein und

dieselbe Vorstellung vielmehr kann und wird alle diese Aussagen begleiten. Man kann den Vogelflug nicht mechanisch in den Vogelflug, sofern er Vogelflug, und in den Vogelflug, sofern er Bewegung oder Arbeitsleistung ist, zerlegen; man kann auch den Vogelflug, die Bewegung und die Arbeitsleistung nicht an räumlich unterschiedene Teile derselben Vorstellung verteilen; und man kann sie auch nicht isoliert erfahren, da es gänzlich unmöglich ist, einen Vogelflug zu erleben, der nicht auch Bewegung und Arbeitsleistung wäre. Bei der Satzaussage hebt also wirklich die Auffassung Einer Tatsache durch verschiedene Tatbestände aus jener Tatsache verschiedene, in ihr enthaltene intelligible Teile, nämlich verschiedene *Sachverhalte*, heraus. Doch dasselbe ergibt sich auch für den Fall des Gegenstandsbegriffes. Der Dom von Pisa z. B. ist ein Körper, ein Gebäude, eine Kirche und ein Kunstwerk. Allein in keiner Weise läßt sich der Dom von Pisa, sofern er ein Kunstwerk ist, von demselben Gegenstande, sofern er ein Körper ist, vorstellungsmäßig trennen, vielmehr würde die Forderung einen Widerspruch involvieren, man solle sich den Dom von Pisa als Kunstwerk vorstellen, ohne ihn zugleich auch als Körper vorzustellen. Auch bei der Begriffsaussage hebt daher die Auffassung Einer Tatsache durch verschiedene Begriffsinhalte aus jener Tatsache verschiedene, in ihr enthaltene intelligible Teile, nämlich verschiedene *Sachen*, heraus.

Diesem Ergebnisse steht nicht entgegen, daß in gewissen Fällen verschiedene Auffassungen derselben Aussagegrundlage sich allerdings vorstellungsmäßig voneinander trennen lassen; und noch weniger natürlich, daß in gewissen anderen Fällen die vorstellungsmäßige Untrennbarkeit mehrerer Auffassungen nur eine einseitige ist. So kann ich z. B. zwar den Dom von Pisa nie als Kunstwerk vorstellen, ohne ihn auch als Körper vorzustellen, und den Vogelflug nie als Vogelflug, ohne ihn zugleich als Bewegung aufzufassen; sehe ich dagegen beide etwa aus großer Entfernung, so kann ich ganz wohl den Dom von Pisa als Körper, aber nicht als Kunstwerk, den Vogelflug als Bewegung, aber nicht als Vogelflug begreifen. Und wenn ich z. B. den Schnee bald etwas Kaltes, bald etwas Weißes nenne, so gründen sich diese beiden Auffassungen in der Tat auf die Inhalte verschiedener Vorstellungen. Indes, da in diesen Fällen um nichts mehr zwei voneinander verschiedene Auffassungen vorliegen als in den früher besprochenen, so kann das Wesen der Auffassungsbeziehung offenbar an eine solche reelle Teilbarkeit der Aussagegrundlage nicht geknüpft sein. Vielmehr dürfte es so stehen, daß auch in den Fällen der zuletzt besprochenen Art neben der vorstellungsmäßigen Trennbarkeit noch

eine gedankliche Unterscheidbarkeit vorliegt — eine Annahme, die sich uns weiterhin wirklich bestätigen wird.

3) Wie die historische Philosophie die Aussage überhaupt auf den Begriff, und dazu noch den Aussageinhalt insbesondere auf das *Universale* eingeschränkt hat, so pflegt sie auch die Auffassungsbeziehung zu der Beziehung zwischen Gegenstand und Begriffsinhalt einzuengen, und auch diese ganz vorwiegend nur insoweit in Betracht zu ziehen, als ein und derselbe Begriffsinhalt verschiedene Gegenstände auffaßt. In dieser doppelt verkümmerten Gestalt heißt dann die Auffassung Abstraktion. So sagt man, wenn derselbe Begriffsinhalt „Kunstwerk" sowohl mit dem Gegenstande „Dom von Pisa" wie mit dem Gegenstande „Sixtinische Madonna" zu Aussagen sich verbindet, jener Begriff sei von diesen Gegenständen *abstrahiert* — während niemand diesen Ausdruck gebraucht, wenn derselbe Tatbestand „Dieser Vogel fliegt" bald der Tatsache „Kreisender Aar", bald der Tatsache „Flatternder Sperling" zugeordnet wird. Allein noch viel bedenklicher ist, daß fast durchwegs das Bewußtsein davon fehlt, daß der *Auffassung* die Verbindung Einer Aussagegrundlage mit mehreren Aussageinhalten ebenso wesentlich ist wie die Verbindung Eines Aussageinhalts mit mehreren Aussagegrundlagen. Auch die Auffassung Eines Gegenstandes [1]) durch mehrere Begriffsinhalte ist ja eine ebenso allgemeine und wichtige Erscheinung wie die Auffassung mehrerer Gegenstände durch Einen Begriffsinhalt. Daß z. B. dem Begriffe „Kunstwerk" die Gegenstände „Dom von Pisa" und „Sixtinische Madonna" zu Grunde liegen können, ist um nichts bedeutsamer, als daß der Gegenstand „Dom von Pisa" die Begriffe „Kunstwerk" und „Gebäude", der Gegenstand „Sixtinische Madonna" die Begriffe „Kunstwerk" und „Wertobjekt" zu fundieren vermag. Das Verkennen dieses Umstandes, die sachwidrige Restriktion der *Auffassung* auf die *Abstraktion*, hat — wie wir noch sehen werden — die verschiedensten semasiologischen Doktrinen gleichmäßig in Verwirrung gebracht.

4) Trotz dieser grundsätzlichen Mißachtung der „Auffassung", soweit sie nicht „Abstraktion" ist, wäre natürlich ein scharfes logisches Denken unmöglich gewesen, wenn nicht auch diese Verhältnisse in der Praxis der Spekulation wären berücksichtigt worden. Und in der Tat braucht man sich nur zu erinnern, welche Rolle etwa die Ausdrücke $\tilde{\eta}$, *qua* und *quatenus*, *als* und *insofern* bei ARISTOTELES, in der Scholastik, bei SPINOZA und auch noch in der modernen Philosophie spielen, um diese Berücksichtigung außer Zweifel zu stellen; denn wenn ich sage „Der Mensch als Mensch"

[1]) Der Kürze halber gebrauche ich hier den Ausdruck „ein Gegenstand" in dem Sinne von „eine Tatsache, die als Gegenstand aufgefaßt werden kann".

oder „Der Mensch, sofern er ein Mensch ist", so meine ich damit nichts anderes als „Jede Tatsache, welche durch den Begriffsinhalt *Mensch* aufgefaßt werden kann, wenn sie wirklich durch diesen und keinen anderen Begriffsinhalt aufgefaßt wird".

Ist somit die semasiologische Auffassungsbeziehung, wenigstens in ihrer Anwendung auf die Elemente des Begriffs, der kosmotheoretischen Praxis keineswegs fremd, so ist andererseits auch die Relation intelligibler Teile durchaus nicht unbeachtet geblieben. Schon ÇANKARA [1]) unterscheidet „nicht isoliert Erkennbares" und „isoliert Erkennbares", und führt sogar in diesem Zusammenhange an, daß „z. B. Devadatta . . . . . als Mensch, Brahmane, schriftkundig, freigebig . . ., Greis, Vater, Bruder, Schwiegersohn" aufgefaßt werden kann. Auch ARISTOTELES [2]) kennt den nur „gedanklich trennbaren Teil" (μόριον λόγῳ χωριστόν). Ferner finden sich außerordentlich scharfsinnige Untersuchungen über *distinctio formalis* und *distinctio realis* bei DUNS SCOTUS [3]), der z. B. bemerkt, daß *Weiß* und *Farbig* zwar reell, aber nicht formell identisch seien: jenes, weil „ein Weißes, das nicht farbig ist", ein widerspruchsvoller Begriff wäre; dieses, weil es doch zwei verschiedene Momente an dem Gegenstande sein müßten, die ihn zu einem weißen und zu einem farbigen machen (*aliquid . ., unde habet rationem coloris, et aliquid, unde habet rationem differentiae*). Schon bei wenig späteren Scotisten [4]) wird dann für einen besonderen Fall der *distinctio formalis* die Bezeichnung *distinctio rationis* gebraucht, welche weiterhin, z. B. bei DESCARTES [5]), jenen allgemeineren Begriff in seinem ganzen Umfange ausdrückt. Den entsprechenden modernen Begriff endlich haben wir oben (§ 39. 6) berührt. Er wird vielleicht am schärfsten von GEYSER [6]) folgendermaßen entwickelt: Bei der Analyse des Bewußtseins stoßen wir schließlich auf „Bestandteile unseres Bewußtseinsinhalts . . ., welche als solche für sich d. h. ohne ein inneres Getragensein durch anderes erlebbar sind . . . . . An diesen letzten Bestandteilen des Bewußtseinsinhaltes lassen sich noch verschiedene Seiten unterscheiden, die aber nicht mehr auch für sich allein erlebbar sind; ich erinnere an die Unterscheidung der Höhe, Stärke und Klangfarbe bei den Tönen. Die erste Art von Bestandteilen des Bewußtseinsinhaltes wollen wir als dessen Elemente, die letztere . . . als Elementenmerkmale bezeichnen."

5) Aussageinhalt und Aussagegrundlage, durch die Relation der Auffassung zueinander in Beziehung gesetzt, bilden den Komplex des ausgesagten Sachverhalts. Dieser Komplex ist nun dem aus Aussageinhalt und Aussagelauten bestehenden, durch die Relation des Ausdrucks zusammengehaltenen Komplex, d. i. der Aussage, in vielen Beziehungen überaus ähnlich. Ihre Struktur ist dieselbe; denn beide

[1]) DEUSSEN, Sutra's, S. 341 ff. [2]) De an. III. 4, p. 429a 12 u. III. 9, p. 432a 20; vgl. de gen. et corr. 5, p. 320b 24 u. Metaph. VIII. 1, p. 1042a 29. [3]) PRANTL III, S. 220 f., Anm. 147, 148, 149 u. 152. [4]) PRANTL III, S. 290, Anm. 540. [5]) Princ. phil. I. 62. [6]) Psycholog. S. 159 f.

bestehen aus dem Aussageinhalt einerseits, aus physischen [1]) Elementen andererseits; diese physischen Elemente werden auf seiten der Aussage dargestellt durch die Aussagelaute, auf seiten des Sachverhalts durch die Aussagegrundlage. Wie sich nun dieselbe Aussage wiederholen kann, ohne Aenderung des Aussageinhalts, jedoch mit Wechsel der Aussagelaute, so kann sich auch derselbe Sachverhalt wiederholen, ohne Aenderung des Aussageinhalts, jedoch mit Wechsel der Aussagegrundlage. Denn wie sich verhält der pythagoreische Lehrsatz, ausgesprochen in Einem Zeitpunkt in Einer Sprache, zu demselben Lehrsatz, ausgesprochen in einem andern Zeitpunkt in einer anderen Sprache, so verhält sich auch der Sachverhalt „Das Gleichsein des Quadrats der Hypotenuse und der Summe der Quadrate der Katheten", realisiert in Einem Zeitpunkt an Einem rechtwinkligen Dreieck, zu demselben Sachverhalt, realisiert in einem andern Zeitpunkt an einem anderen rechtwinkligen Dreieck. In beiden Fällen nämlich besteht mit der Mehrheit und dem Wechsel der physischen Elemente die Einheit und Beharrlichkeit des logischen Elementes zusammen. Wir werden deshalb auch nicht überrascht sein, wenn, ebenso wie Sätze mit gleichem Tatbestand, auch Sachverhalte mit gleichem Tatbestand als ein und dieselben gelten. In der Tat reden wir in diesem Falle ganz ebenso von *demselben Sachverhalt* wie in jenem von *demselben Satz*. Damit ist indes gesagt, daß den Sachverhalten in demselben Sinne Gegenständlichkeit zukommt wie den Aussagen.

Ich halte hier einen Augenblick inne, um hervorbrechende Bedenken nach Möglichkeit zu beschwichtigen. Und da sei denn vorerst betont, daß wir natürlich den eben neu aufgefundenen Gegenständen nur dieselbe empirische Realität zuerkennen wie den in § 49 besprochenen. Es handelt sich also auch hier nicht um die Entdeckung neuer *entia metaphysica*, sondern um die Aufdeckung neuer Strukturformen der Erfahrung. Dafür aber, daß die Erfahrung nun einmal nicht so einfach gebaut ist, wie sich dies etwa die Assoziationspsychologen vorzustellen pflegten; dafür, daß sie nicht als ein bloßes Mosaik gleichartiger Elemente sich beschreiben läßt, vielmehr auch sehr verwickelte und zusammengesetzte Bildungen aufweist — dafür ist wohl der Kosmotheoretiker ebensowenig verantwortlich zu machen wie der Biologe dafür, daß er das Protoplasma nicht als eine durchaus homogene Substanz beschreiben kann, vielmehr in jeder Zelle, ja in jedem Zellkern noch eine unübersehbare Fülle der kompliziertesten Strukturformen festzustellen sich genötigt sieht.

[1]) Oder doch nur zufällig nicht-physischen.

Doch wir kehren zurück zu unserer neuen Art von Gegenständen und fragen zunächst, wie denn die Gegenständlichkeit des ausgesagten Sachverhalts sich in dem Falle des Gegenstandsbegriffes darstellen mag? Nun sagten wir früher schon (§ 47): von einem Gegenstandsbegriff kann nur da die Rede sein, wo die Aussagegrundlage durch den Begriffsinhalt als Gegenstand aufgefaßt wird, und in diesem Falle nannten wir den Gegenstand speziell eine *Sache*. Allein diese Gegenständlichkeit der Sachen bezieht sich auf den einzelnen, individuellen Sachverhalt, entspricht demnach auch bloß der Gegenständlichkeit der einzelnen, individuellen Aussage und ist mithin nur eine Gegenständlichkeit erster Ordnung. Die Frage ist vielmehr: vermögen wir nicht auch viele solche Gegenstände erster Ordnung, somit viele Sachen, wenn sie nur ein gleiches begriffliches Wesen aufweisen, als ein und denselben Gegenstand höherer Ordnung aufzufassen? Diese Frage nun muß mit Bestimmtheit bejaht werden. Denn jene zahlreichen Sachen z. B., welche sämtlich das begriffliche Wesen des Menschen an sich tragen, fassen wir oft genug als einen einzigen Gegenstand auf, nämlich als „den Menschen". Einen solchen Gegenstand nennen wir jedoch einen Typus. Von solchen Typen handeln z. B. die Sätze: „Der Mensch hat 32 Zähne", „Der Neger hat krauses Haar", „Das Chlor hat das Atomgewicht 35.5". In solchen Sätzen nämlich ist nicht etwa von den Begriffen Mensch, Neger, Chlor die Rede, denn Begriffe haben weder Zähne noch Haare nach Atomgewichte. Allein sie handeln auch nicht von bestimmten Menschen-, Neger- und Chlordampf-Individuen, und zwar weder einzeln noch zusammenfassend: der Satz „Der Mensch hat 32 Zähne" kann ja wahr sein, während der Satz „Jeder Mensch hat 32 Zähne" — ohne Einschränkung ausgesprochen — falsch wäre; beide fallen demnach gewiß nicht zusammen. Wir vermögen eben zahlreiche durch den gleichen Begriffsinhalt aufgefaßte Gegenstände im Hinblick auf diesen Begriffsinhalt als Einen Typus aufzufassen, und dieser Typus ist dann etwas sowohl von dem einzelnen Individuum wie auch von dem Begriff Verschiedenes. Allerdings bestehen zwischen dem Typus und den Individuen einerseits, zwischen dem Typus und dem Begriff andererseits feste Korrelationsverhältnisse. So muß dem Begriff „Mensch" die logische Bestimmung „32 Zähne" zukommen, wenn der Typus „Mensch" das durch diese Bestimmung aufgefaßte physische Merkmal — das „Haben von 32 Zähnen" — aufweist; und der Typus weist dieses Merkmal wiederum nur dann auf, wenn jeder einzelne Mensch, sofern keine besonderen Gegen-

wirkungen sich geltend machen, wirklich 32 Zähne hat. Allein nichtsdestoweniger sind Begriff, Typus und Individuum (Sache) in der Erfahrung als drei voneinander durchaus verschiedene Gegenstände, als dreierlei Arten von einheitlichen und beharrlichen Erlebniskomplexen gegeben.

Was jedoch hier vom Typus gezeigt wurde, gilt ebensowohl auch von anderen Sachverhalten. Auch der Sachverhalt „Das Fliegen eines Vogels" ist von dem Satze „Ein Vogel fliegt" ebenso verschieden wie von der individuellen Tatsache irgendeines Vogelflugs. Diesen gegenständlich aufgefaßten Sachverhalt werden wir indes gleichfalls einen *typischen* nennen dürfen. Und so nennen wir im folgenden überhaupt jeden aus Aussageinhalt und Aussagegrundlage bestehenden Komplex — d. h. jede Sache und jeden Sachverhalt —, sofern er als ein einheitlicher und beharrlicher Gegenstand aufgefaßt wird, einen typischen Gegenstand.

Die Eigenart dieser typischen Gegenstände wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir sie noch einmal mit den noëtischen Gegenständen vergleichen. Auf ihre Analogie im allgemeinen ist ja schon hingewiesen worden. Ein Gesichtspunkt aber bedarf hier noch besonderer Hervorhebung. Die Wichtigkeit der noëtischen Gegenstände beruht auf dem doppelten Umstande, daß sie in Beziehungen zueinander stehen, die zwischen Gliedern anderer Art schlechterdings nicht obwalten können (Ueber- und Unterordnung, Widerspruch, Folge), und daß deshalb die auf diese Beziehungen ihren spezifischen Ordnungszusammenhang gründende Wissenschaft, die Logik, überhaupt aufgehoben würde, wollte man ihnen die Anerkennung versagen (vgl. § 43. 2). Nun geht schon aus oben angeführten Beispielen hervor, daß jedenfalls formell die Sätze zahlreicher Wissenschaften sich unmittelbar auf typische Gegenstände beziehen. Dies gilt z. B. von der Chemie, wenn sie „dem Eisen" eine bestimmte Affinität zum Sauerstoff, von der Botanik, wenn sie „der Erdbeere" eine bestimmte Anzahl von Staubgefäßen beilegt. Allein es gilt auch von der Naturwissenschaft überhaupt, da ja die allgemeinen Naturgesetze nicht von individuell bestimmten Tatsachen, sondern von typischen Sachverhalten handeln, und von der Geometrie, deren Sätze sich gewiß nicht auf individuell bestimmte Dreiecke, Ellipsen usf., sondern auf „das Dreieck", „die Ellipse" usw. beziehen. Indes muß es hier dahingestellt bleiben, ob diese Beziehung auf typische Gegenstände nicht nur den Sprachformen, sondern auch den Ordnungszusammenhängen der genannten Wissenschaften wesentlich ist. Denn auf den ersten

Blick jedenfalls hat es nicht den Anschein, als ob zwischen physikalischen Sachverhalten und geometrischen Typen andere Beziehungen sich fänden als diejenigen, die auch zwischen den entsprechenden individuellen Tatsachen und Gegenständen sich finden. Dagegen gibt es mindestens Eine Wissenschaft, die auch in diesem Punkte der Logik völlig analog ist, und das ist die Arithmetik. Die arithmetischen Sätze nämlich beziehen sich auf Zahlen. Nun sind Zahlen gewiß keine physischen Gegenstände: es wäre ja z. B. sinnlos, einen Körper eine Primzahl zu nennen. Allein ebenso gewiß sind die Zahlen der gewöhnlichen Arithmetik auch keine Begriffe. Denn einen Begriff kann man nicht dividieren oder potenzieren. Gegenstände jedoch sind sie ohne Zweifel, da uns „die Zahl 11" als eine und dieselbe gilt, von wem immer sie gedacht und an was immer sie verwirklicht werde. Und zwar ist „die Zahl 11" ein Typus wie „der Mensch" oder „das Chlor"; denn sie verhält sich zu jeder beliebigen Anzahl von 11 Körpern, 11 Vorstellungen usw. genau so, wie sich „der Mensch" zu jedem beliebigen Menschen verhält. Wie nämlich „ein Mensch" eine Tatsache bedeutet, welche durch den Begriffsinhalt *Mensch* aufgefaßt wird, so bedeutet „eine Elfzahl" eine Tatsache, welche durch den Begriffsinhalt *Elf* aufgefaßt wird; und wie alle einzelnen Menschen aufgefaßt werden können als der eine und identische Typus „der Mensch", so können auch alle einzelnen Elfzahlen aufgefaßt werden als der eine und identische Typus „die Elfzahl", d. i. „die Zahl Elf". Dies nun, daß ihre Sätze von Typen handeln, ist der Arithmetik mit der Geometrie gemein. Was sie von dieser unterscheidet, ist, daß ihre spezifischen Relationen überhaupt nur solche Typen als Glieder zulassen. Hierüber konnte man sich täuschen, solange man von den arithmetischen Relationen, den sogenannten „Operationen", nur Addition und Subtraktion in Betracht zog: addieren nämlich kann man nicht nur die Zahlen 5 und 3, sondern auch 5 Aepfel und 3 Aepfel[1]). Schon multiplizieren hingegen kann man nur mehr die Zahlen 5 und 3, oder höchstens 5 Aepfel und die Zahl 3; der Satz dagegen, 5 Aepfel mal 3 Aepfel seien 15 Aepfel, wäre nicht nur falsch, sondern geradezu sinnlos. Es gibt eben nur eine Dreizahl von Fünfzahlen, und auch eine Dreizahl von Fünf-Aepfel-Gruppen, aber keine Drei-Aepfel-Gruppe von Fünf-Aepfel-Gruppen. Es kann daher eine benannte Zahl nie als

[1]) Einem ganz strengen Sprachgebrauche scheint freilich auch diese Ausdrucksweise nicht zu entsprechen. Denn diesem zufolge kann man zwar eine Menge zu einer andern Menge *hinzutun* oder von ihr *wegnehmen*, *addieren* und *subtrahieren* dagegen kann man nur Zahlen. Doch schien es zweckmäßiger, auf diesen immerhin subtilen Unterschied hier kein allzugroßes Gewicht zu legen.

Multiplikator, und ebensowenig als Divisor, Exponent, Logarithmus usw. fungieren; ja es kann sogar aus einer benannten Zahl nicht einmal eine Wurzel gezogen werden, denn 3 Aepfel sind nicht die Quadratwurzel aus 9 Aepfeln. Die arithmetischen Sätze $3 \times 5 = 15$, $15:3 = 5$, $3^2 = 9$, $\sqrt{9} = 3$ beziehen sich somit gewiß nicht auf individuelle physische Gegenstände. Ebenso gewiß indes beziehen sie sich auch nicht auf die Begriffe „Drei", „Fünf", „Neun", „Fünfzehn" usw. Denn man kann Zahlbegriffe ebensowenig vervielfältigen oder teilen wie irgendwelche andere Begriffe, und am allerwenigsten kann man durch Vervielfältigung oder Teilung einen Begriff in einen anderen verwandeln. Handeln jedoch die arithmetischen Sätze weder von physischen noch von noëtischen Gegenständen, dann bleibt nur die Annahme übrig, daß sie sich auf typische Gegenstände beziehen [1]). Damit aber ist erwiesen, worauf es uns hier ankam: daß nämlich die Arithmetik ebenso dringend die Anerkennung der typischen Gegenständlichkeit verlangt, wie die Anerkennung der noëtischen Gegenständlichkeit von der Logik gefordert wird.

6) Grundsätzlich und deutlich ist wohl zwischen noëtischen und typischen Gegenständen nie unterschieden worden, auch nicht von jenen Denkern, welche derartigen Gegenständen sogar transcendente Realität zugeschrieben haben. Vielmehr werden wir bald sehen, wie ihre Ideen, Universalien usw. stets zwischen Begriff und Typus hin und her schwanken, bald einem Komplex logischer Bestimmungen, bald einer Gruppe typischer Merkmale näherstehen [2]). Nur zwei Versuche kenne ich eigentlich, hier das Verschiedene ernstlich zu sondern: einen ganz neuen und einen ganz alten.

Jenen finde ich bei HUSSERL [3]); freilich wird sein Verständnis durch die Terminologie nicht eben erleichtert. Den Begriffsinhalt nämlich nennt dieser Autor *Bedeutung*, und ihm — nicht dem Begriffe selbst — schreibt er Gegenständlichkeit zu. Er stellt sich nun vor, diese „Bedeutung" sei der zu den korrelaten individuellen Bedeutungserlebnissen („Akten") gehörige Typus, oder, wie HUSSERL dies ausdrückt, die zu ihnen gehörige Species; so daß — in unserer Sprache — die noëtische Gegenständlichkeit ein Sonderfall der typischen wäre. Von dieser Bedeutungsspecies unterscheidet er jedoch

[1]) Die Möglichkeit, daß die arithmetischen Sätze von psychischen Zuständen handeln könnten, darf wohl von vornherein als ausgeschlossen gelten. Es mag wohl sein, daß die arithmetischen Aussagen „auf Grund" solcher Zustände, etwa auf Grund von Gefühlen der Aufmerksamkeitsspaltung, erfolgen. Allein ganz gewiß sind sie nicht Aussagen „über" solche Gefühle: niemand wird meinen, es ließe sich das der Zahl 3 entsprechende Aufmerksamkeitsspaltungsgefühl mit 5 Aepfeln, oder auch mit dem der Zahl 5 entsprechenden Aufmerksamkeitsspaltungsgefühl *multiplizieren*. [2]) Daß auch MEINONGS „Objektiv" in ähnlicher Weise zwischen Tatbestand und Sachverhalt oszilliert, wurde schon in § 47. 9 gezeigt. [3]) Log. Unterss. II, S. 102 f.

die Gegenstandsspecies, d. i. den Typus der zu dem Begriffsinhalt gehörigen Sachen, und zwar bezeichnet er diesen Typus als *Begriff*, obwohl doch die Sprache unter *Begriff* ohne Zweifel einen Inbegriff logischer Bestimmungen, mithin in HUSSERLS Terminologie eine „Bedeutung", versteht. So gelangt denn unser Forscher zu dem Satze: „*Bedeutung* und *Begriff* im Sinne von Species decken sich nicht" und erläutert denselben in folgender Weise: „Die Bedeutung, in der eine Species gedacht ist, und ihr Gegenstand, die Species selbst", sind nicht dasselbe [1]). Denn „genau so, wie wir im Gebiete des Individuellen z. B. zwischen Bismarck selbst und den Vorstellungen von ihm, etwa *Bismarck; der größte deutsche Staatsmann*; u. dgl. unterscheiden, so unterscheiden wir auch im Gebiete des Spezifischen beispielsweise zwischen der Zahl 4 selbst und den Vorstellungen (d. i. Bedeutungen), welche die 4 zum Gegenstande haben, wie etwa *die Zahl 4; die zweite gerade Zahl in der Zahlenreihe*; usf." Unsere Bedenken gegen diese Darstellung haben wir schon formuliert; was wir als für unsere Zwecke wertvoll aus ihr herausheben möchten, ist die Unterscheidung zwischen „der Zahl 4", d. i. dem typischen Gegenstande, und der „Bedeutung" *die Zahl 4*, d. i. dem noëtischen Gegenstande.

Allein diese selbe Distinktion zwischen Typus und Begriff erblicke ich auch schon in PLATONS Unterscheidung der mathematischen von den idealen Zahlen, über die uns ARISTOTELES [2]) berichtet. Wenn es nämlich hier heißt, die mathematischen Zahlen (ἕν, δύο, τρία . . .) bestünden aus Einheiten und könnten sowohl addiert wie geteilt werden, die idealen Zahlen (μονάς, δυάς, τριάς . . .) dagegen schlössen jene Zusammensetzung und diese Operationen aus, so ist dies genau, was von den „Zahlen" als typischen Gegenständen einerseits, den „Zahlbegriffen" als noëtischen Gegenständen andererseits wirklich gilt. Denn so wie die individuelle Anzahl dreier konkreter Objekte aus Einheiten besteht, geteilt und zu andern Anzahlen hinzugefügt werden kann, so läßt auch der Typus dieser Anzahl, eben „die Zahl 3", all diese Aussagen und Operationen zu, ja nur auf dergleichen „Zahlen" beziehen sich alle arithmetischen Sätze. Der Begriff der Dreiheit dagegen besteht ebensowenig aus 3 Begriffen der Einheit, wie irgendein anderer Begriff aus Teilbegriffen besteht, und kann auch ebensowenig wie alle andern Begriffe addiert oder geteilt werden [3]).

[1]) In unserer Terminologie: der Begriffsinhalt, durch den ein Typus gedacht wird, und dieser Typus selbst sind nicht dasselbe; der logische Inhalt des Begriffes „Mensch", von dem wir etwa aussagen, er sei *dem Begriffe „Lebewesen" untergeordnet*, ist verschieden von „dem Menschen", von dem wir reden, wenn wir etwa sagen: „Der Mensch *ist* ein Lebewesen". [2]) Metaph. XIII. 6, p. 1080a 12 ff. [3]) Wenn STÖHR (Log. S. 126) sagt: „Zahlwörter sind nur erfundene Wörter, aber keine Namen. Sie bedeuten nichts, das außer ihnen wäre, sie sind keine Zahlnamen. Es gibt keine Zahlbegriffe", so ist hieran jedenfalls so viel richtig, daß die Zahlen im gewöhnlichen Sinne keine Begriffe sind. Mit dem übrigen Inhalt der angeführten Sätze können wir uns freilich nicht einverstanden erklären. Denn es gibt allerdings auch Zahlbegriffe, und wenn die Zahlen der Arithmetik auch keine Begriffe sind, so sind sie doch — Typen.

§ 51

Die nach § 47 zwischen den Aussagelauten und der Aussagegrundlage stattfindende Relation der Bezeichnung ist lediglich eine vermittelte und rein äußerliche, und ihr Wesen besteht nur darin, daß aus dem Vorhandensein der Aussagelaute auf das Vorhandensein der Aussagegrundlage geschlossen werden kann.

Dagegen ist die nach demselben Paragraphen zwischen der Aussage und dem ausgesagten Sachverhalt stattfindende Relation der Bedeutung eine unmittelbare und innerlich begründete. Sie weist nämlich die Eigentümlichkeit auf, daß die Aussage für den ihres Sinnes Kundigen den ausgesagten Sachverhalt vertritt oder repräsentiert.

Es entsteht daher die Frage, was wir unter der Bedeutungsbeziehung zwischen Aussage und Sachverhalt verstehen. Diese Frage bezeichnen wir als die Vierte semasiologische Hauptfrage.

ERLÄUTERUNG

1) Wir wissen aus § 47, daß die Relationen der Bezeichnung und der Bedeutung verschiedene Glieder haben. Jene besteht zwischen den Aussagelauten als solchen und der Aussagegrundlage als solcher, diese zwischen den Aussagelauten, sofern sie einen „Sinn" ausdrücken, und der Aussagegrundlage, sofern sie durch eben diesen „Sinn" aufgefaßt wird — somit zwischen der Aussage und dem ausgesagten Sachverhalt. Die letztere Bestimmung besteht zurecht, ohne Rücksicht darauf, ob Aussage und Sachverhalt individuell oder gegenständlich gedacht werden. Der einzelne, in einem bestimmten Zeitpunkt ausgesprochene Satz „Dieser Vogel fliegt" *bedeutet* den einzelnen, in einem bestimmten Zeitpunkt verwirklichten Sachverhalt „das Fliegen dieses Vogels"; der ohne jede zeitliche Rücksicht betrachtete, als noëtischer Gegenstand gedachte pythagoreische Lehrsatz *bedeutet* den ohne jede zeitliche Rücksicht betrachteten, als typischen Gegenstand gedachten Sachverhalt „das Gleichsein des Quadrates der Hypotenuse und der Summe der Quadrate der Katheten". Ebenso *bedeutet* der jetzt von mir gedachte und sprachlich formulierte Begriff „Mensch" alle einzelnen individuellen Menschen, der Begriff „Mensch" dagegen den Typus „der Mensch". Es *bedeutet* demnach einerseits die einzelne Aussage die einzelne Sache oder den einzelnen Sachverhalt, andererseits *bedeutet* der Begriff den Typus, der Satz den typischen Sachverhalt, kurz der noëtische den typischen Gegenstand.

2) Doch die Relation der Bedeutung hat nicht nur andere Glieder als die Relation der Bezeichnung, sie ist auch eine Relation anderer Art. Das erhellt im allgemeinen schon aus der Erwägung, daß Aussagelaute und Aussagegrundlage zwei vollkommen heterogene Tatsachen sind, die nur durch ihre gemeinsame Beziehung zu einer dritten Tatsache — dem Aussageinhalt — miteinander verknüpft werden, während Aussage und Sachverhalt an dem Aussageinhalt ein ihnen beiden gemeinsam zugehöriges Element besitzen. Hiernach wird man allerdings voraussetzen dürfen, daß die Relation der Bedeutung, wenn sie mit der Relation der Bezeichnung verglichen wird, sich als eine Beziehung von weit größerer Innigkeit erweisen werde. Allein über das eigentümliche Wesen beider Beziehungen ist damit noch wenig gesagt. Auf die Spur dieses Wesens nun werden wir wohl am leichtesten geführt werden, wenn wir beachten, daß ja die Relationen des Bezeichnens wie des Bedeutens keineswegs nur zwischen den Elementen der Aussage stattfinden. Vielmehr treffen wir dieselben auch auf zahlreichen anderen Gebieten an. Und zwar können wir hier unterscheiden: Fälle, in denen bloß von Bezeichnen, jedoch nicht von Bedeuten; Fälle, in denen bloß von Bedeuten, jedoch nicht von Bezeichnen; und endlich Fälle, in denen — ebenso wie bei der Aussage — sowohl von Bezeichnen als auch von Bedeuten gesprochen werden kann. Die für beide Beziehungen charakteristischen Züge werden indes natürlich in den Fällen der beiden ersten Arten am deutlichsten hervortreten.

So sagen wir etwa, der räuberische Ueberfall eines Reisenden sei *bezeichnend* für die in dem betreffenden Lande herrschende Unsicherheit; der gute Appetit eines Kranken sei ein Zeichen für seine kräftige Konstitution; die geringe Zahl der zwischen zwei Personen gewechselten Briefe sei ein *Zeichen* für das Erkalten ihrer Freundschaft. Dagegen wäre es sinnlos, wollte jemand sagen, der Ueberfall *bedeute* die Unsicherheit, der Appetit die Kräftigkeit, die geringe Zahl der gewechselten Briefe das Erkalten der Freundschaft.

Auf der anderen Seite sagen wir, die päpstlichen Schlüssel *bedeuten* die Gewalt, zu binden und zu lösen; dem spielenden Knaben *bedeute* der Stock, den er zwischen die Beine nehme, ein Pferd; dem Theaterbesucher *bedeuten* die Kulissen eine Landschaft. Und es hätte keinen Sinn, die Schlüssel ein *Zeichen* der Lösegewalt, den Stock ein *Zeichen* des Pferdes, die Kulissen ein *Zeichen* der Landschaft zu nennen.

Hieraus geht hervor, daß uns a stets dann ein *Zeichen* für b heißt, wenn wir aus der Existenz oder aus dem Stattfinden von a auf

die Existenz oder auf das Stattfinden von b schließen können[1]); daß dagegen einem a die Funktion, b zu *bedeuten*, stets dann zugeschrieben wird, wenn es dieses vertritt oder repräsentiert. Denn aus dem Ueberfall können wir auf die Unsicherheit, aus dem Appetit auf die kräftige Konstitution, aus der geringen Zahl der Briefe auf die erkaltende Freundschaft schließen; die Schlüssel repräsentieren die Lösegewalt, der Stock das Pferd, die Kulissen die Landschaft — wogegen wir ebensowenig aus den Schlüsseln auf die Lösegewalt, aus dem Stock auf ein Pferd und aus den Kulissen auf eine Landschaft schließen können, wie der Ueberfall die Unsicherheit, der Appetit die kräftige Konstitution oder die geringe Zahl der Briefe die erkaltende Freundschaft vertritt.

Dies bestätigt sich vollkommen da, wo wir beide Relationen aussagen können; denn auch hier findet doch zwischen a und b das Verhältnis des Bezeichnens nur statt, sofern wir aus a auf b zu schließen vermögen, das Verhältnis des Bedeutens nur, sofern uns das a das b repräsentiert. So ist es nach dem bekannten Aberglauben ein schlechtes *Zeichen*, wenn der Jäger am Morgen einem alten Weibe begegnet — sofern er nämlich aus dieser Begegnung auf einen geringen Erfolg des Tages schließen kann. Dieselbe Begegnung *bedeutet* aber auch Unglück — sofern sie nämlich dem Jäger jenen geringen Erfolg bereits im voraus repräsentiert. Ebenso ist der Flug der Vögel nahe am Boden ein *Zeichen* dafür, daß schlechtes Wetter im Anzuge ist, sofern man aus jenem auf dieses schließen kann, dieselbe Erscheinung *bedeutet* aber auch Regen, sofern sie diesen dem Wetterkundigen gleichsam schon als gegenwärtig darstellt.

Aus diesen Beispielen ersieht man zugleich, daß *Bedeutung* nicht bloß solchen Zeichen zukommt, die absichtlich als Zeichen verwendet werden. Im allgemeinen nämlich verhält sich die Begegnung zum schlechten Jagdergebnis, der niedrige Vogelflug zum Regen nicht anders als etwa das Haltsignal vor der Station zu dem Umstande, daß das Einfahrtsgeleise nicht frei ist, als das Flaggensignal des notleidenden Schiffes zu seiner Notlage — oder als der Ausruf „Dieser

[1]) Jedoch setzt die Anwendung des Wortes *Zeichen* voraus, daß a ein partikulärer Sachverhalt sei, während b auch als ein allgemeiner Sachverhalt, ein sogenanntes „Gesetz", sich darstellen kann. Ein Einzelfall kann ein *Zeichen* sein sowohl für einen andern Einzelfall wie für die Geltung eines Gesetzes; dagegen kann man nicht sagen, das Gesetz sei ein *Zeichen* für das Stattfinden des unter ihm begriffenen Einzelfalles. Der Grund für diese Einschränkung scheint darin zu liegen, daß nur wahrnehmbare Sachverhalte *Zeichen* heißen können, was natürlich für „Gesetze" stets ausgeschlossen ist. Man könnte deshalb das *Zeichen* auch definieren als „ein wahrnehmbares a, aus dessen Vorhandensein das Vorhandensein von b gefolgert werden kann".

Vogel fliegt" zu dem wirklichen Vogelflug. Auch das Haltsignal ist ein Zeichen dafür, daß das Geleise nicht frei ist — sofern aus ihm auf diesen Umstand geschlossen werden kann; und es bedeutet diesen selben Umstand — sofern es ihn für den seiner Kundigen vertritt. Ebenso steht es mit dem Flaggensignal, und in derselben Weise *bezeichnet* auch der Ausruf den Vogelflug, sofern aus ihm auf diesen sich schließen läßt, und er *bedeutet* ihn, sofern er für den Sprachkundigen diesen Sachverhalt repräsentiert. Allein in diesen Fällen tritt noch das Besondere hinzu, daß die Zeichen in der Absicht hervorgebracht werden, auf das Bezeichnete schließen zu lassen, oder daß sie — wie wir auch sagen können — „gegeben" werden, also gegebene Zeichen sind. Und so könnte die Meinung entstehen, nur gegebenen Zeichen komme auch eine *Bedeutung* zu. Ja noch mehr! Gegebene Zeichen sind natürlich immer konventionelle Zeichen; denn wäre ihre Verbindung mit dem Bezeichneten eine rein naturgesetzliche, so könnten sie nicht *ad hoc* gegeben werden, sondern müßten auch ohne eine auf ihre Hervorbringung gerichtete Absicht eintreten[1]). Es liegt deshalb auch die Ansicht nicht fern, nur konventionelle Zeichen könnten eine *Bedeutung* haben. Indes, schon unsere ersten Beispiele schließen diese Auffassung aus, da ja Schlüssel, Stock und Kulissen überhaupt keine Zeichen, demnach gewiß auch weder gegebene noch konventionelle Zeichen für Lösegewalt, Pferd und Landschaft sind. Allein noch deutlicher sind die beiden andern Exempel, die wir eben anführten: die Begegnung mit dem alten Weib und der niedrige Vogelflug. Jene *bedeutet* Unglück, dieser Regen; beide sind *Zeichen*, sofern man auf diese Folgen aus ihnen schließen kann; ganz gewiß aber sind sie nicht gegebene oder gar konventionelle Zeichen. Denn sie werden von niemand in der Absicht, auf ihre Folgen hinzuweisen, veranlaßt, sondern stehen zu diesen — wenigstens nach den Voraussetzungen des Aberglaubens resp. der empirischen Wetterkunde — in einem rein naturgesetzlichen Verhältnis.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch die Antwort auf die Frage, inwiefern denn das Verhältnis der Aussagelaute zur Aussagegrundlage ein Verhältnis der *Bezeichnung* darstellt. Da nämlich in der lebendigen Rede die überwiegende Mehrzahl der sprachlichen Ausdrücke in der Absicht gebraucht wird, den Hörer auf wirklich vorhandene Tatsachen hinzuweisen, so können wir aus der Produktion einer Klangfolge

[1]) Sogar wenn jemand aus Anlaß einer Verletzung aufschreit, um von Anderen gehört zu werden, setzt dies voraus, daß der Aufschrei nicht eine unbedingt notwendige Wirkung der Verletzung war und daher *pro tanto* nicht ein rein natürliches Zeichen ist.

wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf das Vorhandensein einer ihr zugeordneten Tatsache schließen[1]). Jene Klangfolgen sind somit wirklich *Zeichen* für diese Tatsachen, und zwar gehören sie natürlich in die Klasse der *gegebenen* oder *konventionellen* Zeichen. Hiermit aber ist das Wesen der Bezeichnungsbeziehung für unsere Zwecke hinreichend aufgeklärt: es bleibt an ihr keine Seite übrig, die noch zum Gegenstande einer besonderen semasiologischen Untersuchung gemacht werden müßte.

3) Ganz anders steht es um die Bedeutungsbeziehung. Hier werden wir der Frage nicht ausweichen können, inwiefern denn für das Verhältnis der Aussage zum Sachverhalt jene Voraussetzungen zutreffen, die sonst die Relation des Vertretenden zum Vertretenen oder — wie wir auch sagen können — der Repräsentante zum Repräsentat zu kennzeichnen pflegen. Um jedoch diese Frage seinerzeit beantworten zu können, werden wir schon jetzt bei dieser Vertretungsbeziehung noch etwas verweilen und feststellen müssen, worin ihre Eigenart besteht und auf Glieder von welcher Art sie Anwendung findet.

Zu diesem Behufe nun gehen wir von jenem Falle aus, von welchem der deutsche Ausdruck *Vertreten* entlehnt zu sein scheint: ich meine das Verhältnis der Stellvertretung zwischen Personen, sei es, daß der Botschafter den Monarchen, der Anwalt die Partei, der Prokurist die Firma oder sonst ein Mandatar seinen Mandanten resp. der *negotiorum gestor* den *dominus negotii* vertritt. Und für dieses Verhältnis scheinen mir von unserem Gesichtspunkte aus 4 Punkte als die charakteristischen hervorzutreten. I. Wenn der A den B vertritt, so unterscheidet sich der A als Vertreter des B von dem A als A nicht durch ein Mehr, Weniger oder Anders der sinnlichen Wahrnehmungsinhalte, sondern durch eine verschiedene Auffassung. Ich kann nämlich den A als A auffassen, als dieses bestimmte Individuum; und ich kann ihn auffassen als Vertreter des B. Allein was ich sehe, höre, taste usw., ist in beiden Fällen dasselbe: was verschieden ist, gehört daher (nach § 33) nicht dem Inhalt, sondern der Form der Erfahrung an. Dies ist somit der erste Punkt, den wir feststellen: der Vertreter läßt eine doppelte Auffassung zu, je nachdem er

[1]) Würde die überwiegende Mehrzahl der tatsächlich gemachten Aussagen auf die Irreführung des Hörers zielen, so wäre die Sprache selbst aufgehoben. Wir könnten dann aus der Produktion von Klangfolgen nicht mehr auf das Vorhandensein zugehöriger Tatsachen schließen, jene würden deshalb nicht mehr als *Zeichen* für diese fungieren, und alle Rede hätte ein Ende. — Die Lüge ist eben wirklich eine Handlung, deren „Maxime" nie „ein allgemeines Gesetz" werden könnte (vgl. KANT, WW. VIII, S. 22).

als das vertretende Individuum oder als der Vertreter des vertretenen Individuums aufgefaßt wird. II. Insofern ich nun den A als Vertreter des B auffasse, insofern ist er für mich der B. Denn wozu sich der A als Vertreter des B verpflichtet, dazu ist der B verpflichtet; was dem A als Vertreter des B versprochen ist, das ist dem B versprochen. Ist der Botschafter als Vertreter des Monarchen beleidigt, so ist der Monarch beleidigt; was der Prokurist als Vertreter der Firma gekauft hat, das hat die Firma gekauft; was der Anwalt als Vertreter der Partei erklärt hat, das hat die Partei erklärt. Kurz, was der A als Vertreter des B tut oder erleidet, das tut oder erleidet der B: der A als Vertreter des B *ist* der B. III. Freilich, er ist nicht der B „selbst", sondern eben nur der durch den A vertretene B. Nicht die Partei „selbst" hat die Erklärung abgegeben, sondern die Partei „durch" ihren Anwalt. Nicht die Firma „selbst" hat gekauft, sondern die Firma „durch" ihren Prokuristen. Nicht der Monarch selbst ist beleidigt, sondern der Monarch „in" seinem Botschafter. Mithin ist der A als Vertreter des B zwar nicht der B „selbst", wohl aber der „durch" den A vertretene B. IV. Und zwar ist dieser „durch" den A vertretene B „derselbe" B, der auch „selbst" mit mir in Berührung treten oder auch „durch" einen andern Vertreter vertreten werden kann. Wenn der Botschafter beleidigt ist, so ist zwar nicht der Monarch „selbst" beleidigt, aber doch „derselbe" Monarch, der auch in eigener Person oder „in" einem andern Botschafter beleidigt werden kann. Wenn der Anwalt eine Erklärung abgegeben hat, so hat zwar nicht die Partei „selbst" sie abgegeben, aber doch „dieselbe" Partei, die auch in eigener Person oder „durch" einen andern Anwalt eine Erklärung abgeben kann. Wenn der Prokurist kauft, so hat zwar nicht die Firma „selbst" gekauft, aber doch „dieselbe" Firma, die auch „durch" einen andern Prokuristen kaufen kann. Stets also ist der A als Vertreter des B zwar nicht der B „selbst", allein dennoch „derselbe" B, der auch in eigener Person oder durch andere Vertreter handeln und leiden kann.

Diese 4 Punkte nun kehren wieder in einer beinahe unermeßlichen Fülle ähnlicher Verhältnisse, die auf den verschiedensten Gebieten bestehen, mit den verschiedensten Namen belegt, jedoch alle unter den Begriff des *Repräsentierens* gebracht werden können. Wir werfen im folgenden auf einen Teil dieser Verhältnisse einen flüchtigen Blick.

Von der rechtlichen Stellvertretung zwischen Personen können wir einerseits übergehen zu andern juristischen und religiösen Formalakten. Die Krönung z. B. *repräsentiert* die Machtverleihung, die Taufe die Sündentilgung. Und von hier aus weiter zu allen andern Symbolen.

Schwarze Kleidung z. B. *repräsentiert* die Trauer. Andererseits können wir von der Stellvertretung zwischen Personen auch übergehen zur darstellenden Kunst. Der Schauspieler *repräsentiert* etwa Julius Caesar. Von hier weiter zur bildenden Kunst. Die Photographie *repräsentiert* den Photographierten, das Landschaftsbild die Landschaft, die Büste das Original. Und von hier endlich zum Spiel. Denn auch der Stock *repräsentiert* für den Knaben ein Pferd. In all diesen Erscheinungsformen unseres Verhältnisses finden wir nun die für dasselbe charakteristischen 4 Punkte wieder. Die Krönung läßt sich auffassen als Symbol der Machtverleihung und als Kopfbelastung, die Taufe als Symbol der Sündentilgung und als Körperbenetzung, die Trauerkleidung als Symbol der Trauer und als ein schwarzer Kleiderstoff. Ebenso der Schauspieler als Darstellung Julius Caesars und als Herr N. N; die Photographie als Bild des Originals und als ein hell und dunkel geflecktes Papier; das Landschaftsbild als Bild der Landschaft und als eine mit Farbenklecksen bedeckte Leinwand; die Büste als Bild des Porträtierten und als ein Stück Marmor von bestimmter Form; der Stock als etwas, was ein Pferd vorstellt, und als ein Stück Holz. Im Falle der repräsentierenden Auffassung nun ist die Krönung die Machtverleihung, — zwar nicht die Machtverleihung „selbst", aber doch „dieselbe" Machtverleihung, die auch in andern Wirkungen sich äußert; die Taufe ist in demselben Sinne die Sündentilgung, die Trauerkleidung die Trauer. Ebenso ist der Schauspieler Julius Caesar, — zwar nicht Julius Caesar „selbst", aber doch „derselbe" Julius Caesar, der von Brutus ermordet wurde; und in demselben Sinne ist die Photographie der Photographierte, das Landschaftsbild die Landschaft, die Büste das Original und der Stock ein Pferd. Nicht etwa in uneigentlichem Sinne werden diese Ausdrücke hier gebraucht, sondern ganz scharf wollen sie jene Auffassung kennzeichnen, für welche das Vertretende das Vertretene repräsentiert: dem spielenden Kinde ist der Stock das Pferd; — zwar nicht das Pferd „selbst", aber doch „dasselbe" Pferd, das er etwa am Morgen im Stall gesehen hat.

Durchweg finden wir somit als die charakteristischen Merkmale des *Repräsentierens* die folgenden wieder: die Repräsentante läßt sich auffassen als bloße Repräsentante, und sie läßt sich auffassen als Repräsentat; im zweiten Falle ist sie für denjenigen, der sie so auffaßt, das Repräsentat; — zwar nicht das Repräsentat „selbst", aber doch „dasselbe" Repräsentat, das auch „selbst" oder „in" andern Repräsentanten erfahren werden kann. Unsere Aufgabe bei der Bearbeitung des Bedeutungsproblems wird es deshalb sein müssen, zu zeigen, wie

diese Vertretungsrelation psychologisch zu verstehen ist, und inwieferne die Beziehung zwischen Aussage und Sachverhalt als ein Sonderfall derselben sich begreifen läßt.

4) Ich möchte hier noch Stellung nehmen zu dem einzigen mir bekannten Versuche, den Begriff der *Bedeutung* psychologisch etwas näher zu bestimmen. Die alte Lehre der Assoziationspsychologen nämlich, die Bedeutung beruhe lediglich auf einer Assoziation der Vorstellungen, kann ich nicht einmal als den Versuch einer solchen Bestimmung gelten lassen. Assoziiert sind ja alle Vorstellungen, die aneinander erinnern. Allein es *bedeuten* doch nicht alle, von denen dies gilt, einander, ja sie sind auch nicht alle *Zeichen* füreinander. So sagten wir früher einmal (§ 11, 7), es könnten sowohl die Namen *D'Alembert* und *Montalembert* wie auch die Namen *Harmodios* und *Aristogeiton* assoziativ aneinander erinnern. Wird darum irgend jemand behaupten, *D'Alembert* sei ein *Zeichen* für *Montalembert*, oder *Harmodios bedeute Aristogeiton*? Ja *bedeutet* auch nur ein Wort alles, an was es erinnert, z. B. das Wort *Becken* das Wort *Bäcker*, oder den Begriff *Neutrum*, oder die Handlung *Waschen*? Wäre jedoch eine solche Behauptung absurd, dann müßte man doch jedenfalls erst angeben, was für Assoziationen eine Bezeichnung oder Bedeutung konstituieren, ehe auch nur von einem ernstlichen Erklärungsversuche die Rede sein könnte.

Einen solchen Versuch nun hat MARTINAK[1]) in der Tat unternommen, leider jedoch die Verwandtschaft des *Bedeutens* mit allem andern *Repräsentieren, Symbolisieren, Darstellen, Abbilden, Vorstellen* usf. gänzlich übersehen. Vielmehr faßt er das *Bedeuten* von vornherein bloß als eine Beziehung des *Zeichens* zum *Bezeichneten* auf, so daß seine Erklärung überhaupt gar nicht dem, was wir *Bedeuten*, sondern nur dem, was wir *Bezeichnen* nannten, zugute kommt. In dieser Beziehung scheint er denn auch das Wesentliche gesehen zu haben: daß nämlich a dann ein Zeichen für b ist, wenn aus dem Vorhandensein des a auf das Vorhandensein des b geschlossen werden kann. Nur wird man zweifeln dürfen, ob dieser einfache Sachverhalt sehr glücklich ausgedrückt wird durch die These, ein wesentliches Moment des „Zeichen und Bedeutung verknüpfenden Bandes" sei die „Disposition", anläßlich des Zeichens (a) zu urteilen: „Das Bezeichnete (b) ist." Dagegen erscheint es mir als das Muster eines ὕστερον πρότερον, wenn MARTINAK außer dieser noch eine weitere „Urteilsdisposition" für das „Bedeuten" wesentlich sein lassen möchte, nämlich die Disposition zu dem Urteil: „a bedeutet b". Denn erst muß doch a wirklich b bedeuten, ehe diese Disposition sich entwickeln kann: das Urteil, zu dem sie disponiert, wäre ja falsch, wenn nicht das „Bedeuten" schon einen anderweitigen Inhalt hätte. Diese Erklärung ist daher wirklich kaum anders zu beurteilen, als wollte jemand das psychische Band zwischen Ursache und Wirkung erklären als die Disposition zu dem Urteil: „a kausiert b".

[1]) Psycholog. Unterss. S. 60.

ZWEITES KAPITEL

ENTWICKELUNG DES BEDEUTUNGS-PROBLEMS

§ 52

DIE Metaphysik erklärt den Aussageinhalt für eine außerempirische Wesenheit — wobei es keinen Unterschied macht, ob sie nun derartigen Wesenheiten im Verhältnis zu den körperlichen Dingen einen höheren, gleichen oder niedrigeren Realitätsgrad zuschreibt. Wir bezeichnen diesen Standpunkt als den des semasiologischen Realismus.

Derselbe vermag indes nicht nur auf die Erste, Dritte und Vierte semasiologische Hauptfrage keine befriedigende Antwort zu erteilen, sondern auch wenn man ihn bloß als Antwort auf die Zweite jener Hauptfragen — auf die er sich zunächst zu beziehen scheint — betrachtet, steht ihm der metaphysische Grundwiderspruch (§ 35. 2) entgegen.

ERLÄUTERUNG

1) Der Realismus ist eine metaphysische Lehre (vgl. § 34. 3). Sein entscheidendes Kennzeichen besteht darin, daß er den logischen Gehalt der Aussagen als eine an sich selbst bestehende, unabhängig von ihrem Erfahrenwerden existierende Realität begreift, somit den Aussageinhalt als außerempirische Wesenheit denkt. Dabei kann entweder der Aussageinhalt selbst als außerempirischer Gegenstand aufgefaßt werden, oder es kann die Aussage als empirischer Gegenstand, der Aussageinhalt aber als die unerfahrbare Substanz dieses Gegenstandes gelten.

Nach dem in § 49. 2 Ausgeführten erscheint uns nun die zweite dieser Alternativen als die von einem konsequenten Realismus geforderte. Denn nur die Aussage, als ein Komplex aus beharrlichen und wechselnden Elementen, läßt sich als Gegenstand auffassen; der Aussageinhalt, d. i. das beharrliche Element dieses Komplexes, kann

ebensowenig ein Gegenstand heißen wie die Substanz eines körperlichen Dinges. Wir stellen deshalb auch im folgenden den Realismus im Sinne der an zweiter Stelle genannten Alternative dar, somit als eine Lehre, für welche der Aussage gerade deshalb ein objektives Sein zukommt, weil ihre mehreren und wechselnden empirischen Elemente, die Aussagelaute, durch ein einheitliches und beharrliches außerempirisches Element, den Aussageinhalt, zu dem einheitlichen und beharrlichen noëtischen Gegenstande geeinigt werden.

Für welche jener beiden Alternativen immer sich indes der Realist entscheide, stets schreibt er den noëtischen Gegenständen nicht bloß empirische, sondern auch transcendentale Realität zu (vgl. § 49. 3). Denn in beiden Fällen setzt er voraus, daß die Aussagen nicht nur von uns als einheitlich und beharrlich erlebt werden, sondern daß sie auch an sich selbst einheitlich und beharrlich seien.

2) Diese metaphysische Auffassung der Aussagen nun wird ganz ebenso naturgemäß durch die Interessen der Vernunftwissenschaft und speziell der Logik gefordert, wie (nach § 12. 2) die Interessen der Naturwissenschaft und insbesondere der Physik zu der analogen metaphysischen Auffassung der Körper drängen. Die Logik nämlich hat nur daran ein Interesse, die Gedanken nach ihrem logischen Gehalte von allen individuellen und zeitlichen Umständen ihres Gedachtwerdens scharf zu sondern, von allen Unterschieden ihrer sprachlichen Einkleidung und ihrer affektiven Färbung abzusehen, kurz inhaltsgleiche Gedanken als einheitlich und beharrlich zu betrachten. Dagegen hat sie gar kein Interesse daran, die Bewußtseinstatsachen zu beachten, in denen diese Gedanken in bestimmten Zeitpunkten von bestimmten Individuen erfahren werden. Jenes Interesse nun wird sie stets so auf die einfachste Weise befriedigen, daß sie die Gedanken begreift als an und für sich bestehende Elemente, und ihre Verhältnisse als zwischen diesen Elementen an und für sich bestehende Relationen. Es ist auch gar kein logisches Interesse denkbar, das sie bewegen könnte, von dieser Auffassung abzugehen, den Widerspruch zweier Sätze z. B. nicht als ein ewiges logisches Verhältnis zwischen zwei ebenso ewigen logischen Gebilden zu denken — ganz ebenso, wie auch kein physikalisches Interesse denkbar ist, das die Physik bestimmen könnte, die Entfernung zweier Körper als etwas anderes aufzufassen denn als eine an sich selbst — d. h. ohne Rücksicht auf ihr Erfahrenwerden — bestehende physische Beziehung zwischen zwei ebenso an sich selbst existierenden physischen Elementen. Der stets zunehmenden Mißachtung gegenüber, welche dieser Ansicht zu teil

wird, muß deshalb auf das nachdrücklichste betont werden, daß der semasiologische Realismus eine Doktrin von ganz derselben Dignität ist wie der ontologische Realismus: „Gedanken an sich" sind um nichts mehr und um nichts weniger glaubhaft als „Dinge an sich".

Wir können uns indes hier nicht auf diese allgemeine Würdigung der realistischen Ansicht beschränken, haben vielmehr die Aufgabe, ihre Eigenart im einzelnen zu bestimmen: wir müssen versuchen, alle Momente, die ihr zufällig sein mögen, als solche aufzuzeigen und von ihr abzustreifen, ihre wahrhaft wesentlichen Merkmale festzustellen und sie erst in dieser ihrer reinen, von allen störenden Anhängseln befreiten Gestalt der Kritik zu unterwerfen.

3) Wir haben in § 12. 9 gesehen, daß jede metaphysische Ansicht für die von ihr angenommenen außerempirischen oder transcendenten Wesenheiten verschiedene Stufen der Transcendenz annehmen kann, und wir unterschieden dort eine naive, eine mechanistische, eine monadologische und eine agnostische Form der metaphysischen Lehre von der Substanz der materiellen Dinge. Der Unterschied der beiden ersten Formen fällt hier naturgemäß fort, da im Gebiete des Intelligiblen „sekundäre" und „primäre" Qualitäten nicht auseinandergehalten werden können. Im übrigen jedoch findet dieses Schema auch auf unseren Fall seine Anwendung.

Unter einer naiven Metaphysik verstanden wir diejenige, welche den außerempirischen Bestandteil eines Gegenstandes seinen empirischen Bestandteilen gleichartig denkt. Diese letzteren nun sind im Falle der Aussage die Aussagelaute, mithin Worte, Sätze usf., kurz Stücke oder Abschnitte menschlicher Rede. Ein naiver semasiologischer Realismus würde uns deshalb derjenige heißen, welcher den Aussageinhalt selbst als ein außerempirisches Wort, einen außerempirischen Satz, kurz als eine transcendente, und zwar natürlich als eine zeitlose, ewige Rede begreifen wollte. Allein es ist klar, daß mit einer solchen Verdoppelung der empirischen Daten gar nichts geleistet würde. Wenn schon unsere Rede eines Sinnes bedarf, um nicht bloßer Lautkomplex, sondern vielmehr bedeutungsvolle Aussage zu sein, so würde jene transcendente, ewige Rede, um nicht selbst ein transcendenter, ewiger nichtssagender Schall zu bleiben, ihrerseits wiederum eines Sinnes, d. h. eines Aussageinhalts zweiter Ordnung, bedürfen, und so fort ins Unendliche.

Dagegen scheint hier eine monadologische Ausgestaltung der Metaphysik besonders nahezuliegen: so wie unsere subjektiven Gedanken Momente eines Bewußtseins sind, so — scheint es — werden auch die objektiven Gedanken als Momente eines Bewußtseins am ehesten sich begreifen lassen. Freilich entsteht nun sofort die Frage, was für ein Bewußtsein dies sein möchte. Fest steht dabei von vorneherein das Eine: das fragliche Bewußtsein kann kein menschliches und überhaupt kein individuelles und zeitliches sein; denn eben ungeachtet alles individuellen und zeitlichen Wechsels der subjektiven Denkakte soll ja das in diesen Gedachte in unwandelbarer Identität beharren. Es wird demnach durch diesen monadologischen Realismus postuliert ein überindividuelles und überzeitliches, überdies rein logisches Bewußtsein, dessen Momente, frei von allen Zufälligkeiten der Anschauung und des Affekts, nichts anderes darstellen würden als logische Bestimmungen in ihrer Reinheit. Eine gottverlassene Theologie wird natürlich sofort nach diesem Postulate schnappen, und behaupten, es sei ja erfüllt in dem überindividuellen und überzeitlichen Bewußtsein Gottes. Die Weltanschauungslehre muß es dieser Theologie überlassen, auszumachen, ob ein Bewußtsein, das von Ewigkeit zu Ewigkeit alle widerspruchsvollen und widerspruchslosen Begriffe mit dem Bewußtsein ihres Widerspruches und ihrer Widerspruchslosigkeit, alle wahren und falschen Sätze mit dem Bewußtsein ihrer Wahrheit und Falschheit, alle konkludenten und nicht-konkludenten Beweise mit dem Bewußtsein ihrer Konkludenz und Nicht-Konkludenz, und sonst nichts anderes dächte, — ob ein solches Bewußtsein noch ein göttliches zu heißen verdiente. Ich für meine Person würde, wenn ich dazu verurteilt wäre, ohne Unterlaß zu denken: „Dreieckiges Dreieck — richtig; viereckiges Dreieck — Unsinn; fünfeckiges Dreieck — Unsinn; sechseckiges Dreieck — Unsinn . . . . .; Westfälischer Friede 1648 — richtig; Westfälischer Friede 1649 — falsch; Westfälischer Friede 1650 — falsch; Westfälischer Friede 1651 — falsch . . . . ." — mich weit eher in die Hölle als in den Himmel versetzt glauben. Doch mag nun ein solches Bewußtsein Gott oder dem Teufel angemessener sein, jedenfalls hätte es mit dem, was wir *Bewußtsein* nennen, so gut wie nichts gemein. Zunächst schon deshalb, weil es ja gar nicht als das Bewußtsein irgendeines Wesens bezeichnet werden könnte, vielmehr nur als ein Komplex logischer Inhalte „an sich"; und so ist es denn auch von allen Einsichtigen stets nur als ein Inbegriff von sich selbst denkenden Gedanken betrachtet worden. Allein weiterhin würde ihm mit der Zeitlichkeit auch alles dasjenige abgehen, was für unser Denken am meisten bezeichnend ist: nämlich alle „Bewegung" des Denkens, alles Zweifeln und Lösen, mithin

auch alles *Erkennen* im eigentlichen Sinne. Ja man wird geradezu sagen dürfen: nichts von dem, was dieses Bewußtsein kennzeichnen müßte, findet sich in unserem Bewußtsein, und wiederum: nichts, was uns aus unserm eigenen Bewußtsein bekannt ist, dürfte sich in diesem Bewußtsein finden. Denn könnte man objektive Gedanken (logische Bestimmungen) in unserem Bewußtsein nachweisen, so brauchte man sie ja nicht in ein transcendentes Bewußtsein zu verlegen; und fänden sich in diesem subjektive Gedanken (psychologische Vorgänge), so wäre es nicht mehr ein Inbegriff unpersönlicher und unveränderlicher Denkinhalte, sondern ein Komplex individueller und zeitlicher Denkakte. Hiedurch wird klar, daß die angebliche Analogie des logisch-göttlichen und des psychologisch-menschlichen Bewußtseins in Wahrheit gar nicht vorhanden ist, vielmehr im Grunde nur auf einer äquivoken Verwendung des Ausdrucks *Gedanken* beruht: irgendeine uns bekannte Eigenschaft wenigstens wird den außerempirischen Aussageinhalten dadurch nicht zugesprochen, daß man sie als Momente eines transcendenten Bewußtseins bezeichnet.

Damit geht der monadologische von selbst in einen agnostischen Realismus über, denn besser, als einem Wesen Merkmale zuzusprechen, durch die doch nichts Bestimmtes und Verständliches von ihm ausgesagt wird, ist es jedenfalls, man gesteht ein, über seine Prädikate keine Auskunft geben zu können. Auch glaube ich nicht, daß diese Zurückhaltung dem Bedürfnisse geradezu widerstreitet, die einzelnen Begriffsinhalte, Tatbestände usw. auseinanderzuhalten. Der agnostische Realist wird eben sagen müssen: „Was der Sinn der Aussage A an sich selbst sein mag, und ebenso, was der Sinn der Aussage B an sich selbst sein mag, weiß ich nicht. Ich weiß nur, daß beide voneinander verschieden sein müssen, und daß jeder von beiden dasjenige ist, was allen Sprachformen, die ihn ausdrücken, ihre Bedeutung verleiht und sie eben dadurch zu einheitlichen und identischen Gegenständen einigt. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit der Bedeutung nicht anders als mit der Materie oder mit der Seele. Sowie die Materie das allgemeine physische, die Seele das allgemeine psychische Substrat ist, so ist auch die Bedeutung das allgemeine logische Substrat. Was alle diese 3 Substrate an sich selbst sein mögen, läßt sich nicht sagen. Wir müssen vielmehr die Materie an sich als schlechthin strukturlos, die Seele an sich als schlechthin zustandslos, die Bedeutung an sich als schlechthin bestimmungslos denken. Die Materie nimmt indes verschiedene Strukturformen, die Seele verschiedene Zustände, die Bedeutung verschiedene Bestimmungen an.

Diese Strukturformen, Zustände und Bestimmungen können wir an sich ebensowenig erkennen wie ihre Substrate. Allein die geformte Materie ist zugleich Substanz gewisser Qualitäten, die zuständliche Seele Subjekt gewisser Bewußtseinstatsachen, die bestimmte Bedeutung Sinn gewisser Aussagelaute. Diese Qualitäten, Bewußtseinstatsachen und Aussagelaute fallen in unsere Erfahrung. Wir können deshalb die Materie nur definieren als dasjenige, was die Qualitäten zu Accidentien eines Dinges, die Seele als dasjenige, was die Bewußtseinstatsachen zu Erlebnissen eines Ich, die Bedeutung als dasjenige, was die Aussagelaute zu Ausdrücken eines Sinnes macht.“ In solcher oder ähnlicher Weise würde sich ein möglichst konsequenter agnostischer Realist aussprechen müssen; und so viel dürfte ihm dann wohl zuzugestehen sein, daß sein Standpunkt aus rein logischen Motiven keiner grundsätzlichen Anfechtung mehr ausgesetzt wäre.

4) In § 18 haben wir eine substantielle und eine attributive Metaphysik unterschieden. Dieser Unterschied findet nun auch hier seine Anwendung. Solange freilich der Aussageinhalt als Moment einer ewigen Rede oder eines überindividuellen und überzeitlichen Bewußtseins gilt, wird wohl niemand auf den Gedanken verfallen, ihn in irgendwelche Dinge zu versetzen; ebensolange kommt demnach nur ein substantieller Realismus in Frage. An sich unerkennbare Aussageinhalte dagegen lassen sich zwar gewiß auch als von allem Physischen und Psychischen getrennte Wesenheiten denken — und so haben wir diese Ansicht bisher dargestellt —, allein sie können ebensowohl auch in eine weit engere Verbindung mit jenen anderen Sphären des Seienden gebracht werden. Und zwar drängt in diese Richtung vornehmlich die ohne Zweifel zwischen Aussageinhalt und Aussagegrundlage bestehende Korrelation. Denn wenn auch Eine Aussagegrundlage durch verschiedene Aussageinhalte aufgefaßt, Ein Aussageinhalt durch verschiedene Aussagegrundlagen verwirklicht werden kann, so geht diese Vielfältigkeit der Auffassungsbeziehung doch keineswegs bis zu voller Promiskuität: niemand kann eine Ameise durch den Begriffsinhalt „Textilwaren“ auffassen. Es liegt deshalb der Gedanke nahe, den Aussageinhalt irgendwie in die Aussagegrundlage hinein zu versetzen: man stellt sich dann vor, es könnten eben nur jene Aussagegrundlagen durch einen bestimmten Aussageinhalt aufgefaßt werden, welche diesen schon in sich enthalten. Da jedoch der Aussageinhalt eine außerempirische Wesenheit sein soll, so kann er natürlich nicht in den empirischen, vielmehr nur in den außerempirischen Elementen der Aussagegrundlage enthalten sein.

Ein solches außerempirisches Element aber nimmt ja die Metaphysik wenigstens für Eine Art von Aussagegrundlagen wirklich an, denn sie teilt den Gegenständen eines Begriffes eine Substanz zu. Andererseits ist der Aussageinhalt eines Begriffs die Essenz seiner Gegenstände. Demnach müßte der charakteristische Lehrsatz des attributiven Realismus lauten: die Essenz eines Gegenstandes ist in seiner Substanz enthalten [1]).

Dieser Standpunkt hat nun vor dem des substantiellen Realismus unstreitig das voraus, daß jener auf das zwischen Aussagegrundlage und Aussageinhalt bestehende Korrelationsverhältnis Rücksicht nimmt, während dieser gar nicht erklären kann, weshalb sich nicht jeder Gegenstand durch jeden Begriffsinhalt auffassen läßt. Allein dafür läuft der attributive Realismus Gefahr, die Selbständigkeit der noëtischen Gegenstände den physischen Objekten gegenüber preiszugeben. Würde er freilich den Aussageinhalt von der Aussage selbst scharf unterscheiden, so könnte er dieser Gefahr entgehen. Er könnte dann sagen: der Inhalt des Begriffes, die Essenz, ist ein Teil der Substanz; Substanz und Essenz sind an sich weder physisch noch logisch; verbindet sich die Substanz mit den Dingqualitäten, so entsteht ein physisches Objekt; verbindet sich die Essenz mit den Aussagelauten, so entsteht ein noëtischer Gegenstand. Die Wesensverschiedenheit zwischen jenem Objekt und diesem Gegenstande würde damit nicht geleugnet. Allein tatsächlich pflegt jene Unterscheidung nicht gemacht zu werden. Die Aussage selbst, der Begriff, wird mit der Essenz gleichgesetzt und als Teil der Substanz betrachtet. Gilt jedoch der Begriff *Mensch* als ein in der Substanz jedes einzelnen menschlichen Individuums enthaltener Teil derselben, dann ist es um die Trennung

[1]) Wir sprechen hier wieder von *Gegenständen* statt von „Tatsachen, die sich als Gegenstände auffassen lassen". Und wir dürfen dies tun, denn die Möglichkeit, daß eine solche Tatsache sich auch als ein nicht-gegenständlicher Sachverhalt auffassen ließe — etwa das mit „Stuhl" Bezeichnete auch als das „Existieren eines Stuhles" —, liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises des historischen Realismus. Wir reden ferner auch von der „Essenz eines Gegenstandes" statt wie in § 47 von der „Essenz einer Sache". Doch auch dies notgedrungen. Denn auch die Unterscheidung von „Gegenstand" und Sache ist — wie überhaupt das Auseinanderhalten von Aussagegrundlage und ausgesagtem Sachverhalt — den bisherigen Erscheinungsformen des Realismus völlig fremd. In Wahrheit kommt freilich eine Essenz nur dem schon durch einen bestimmten Begriffsinhalt aufgefaßten „Gegenstande" — etwa dem schon als „Stuhl" aufgefaßten Stuhle —, mithin der *Sache* zu. Der „Gegenstand" selbst dagegen — etwa der Stuhl, sofern er auch noch als „Kunstprodukt" oder „Körper" aufgefaßt werden kann — hat zwar eine Substanz, jedoch keine Essenz. Allein um den attributiven Realismus, als welcher Essenz und Substanz auf das gleiche Subjekt bezieht, nur überhaupt verständlich zu machen, ist es notwendig, sich auf seinen Standpunkt zu stellen und gleich ihm die Begriffe „Tatsache" und „Sache" in den Einen Mischbegriff des „Gegenstandes" zusammenfließen zu lassen.

des Logischen vom Physischen geschehen: es ist dann gerade jenes Prinzip verleugnet, das den eigentlichen Lebensnerv der realistischen Ansicht darstellt.

Immerhin bleibt der attributive Realismus relativ folgerecht, solange er sich auf die Behauptung beschränkt, die Essenz eines Gegenstandes sei in seiner Substanz enthalten. Allein eine naheliegende Erwägung verlockt dazu, über diese Behauptung hinauszugehen. Die Substanz nämlich wird nach § 12 von den Metaphysikern gedacht: entweder als Materie, oder als Seele, oder als zusammengesetzt aus Stoff und Form. Von so qualitätslosen Prinzipien, wie diese 4 es sind, kann man sich jedoch schwer vorstellen, daß sie noch Teile haben könnten, besonders da es sich ja hier um eine extensive Teilung gewiß nicht handeln kann. Folglich müßte die Essenz mit einem dieser 4 Prinzipien geradezu zusammenfallen. Sie kann indes weder mit der Materie noch mit der Seele noch mit dem Stoffe identisch sein. Denn materiell und beseelt sind ja die allerverschiedensten Dinge, die unter die allerverschiedensten Begriffe fallen; und auch aus demselben Stoff, z. B. aus Holz, bestehen noch sehr mannigfaltige Objekte, z. B. Stühle und Tische, deren Essenzen gewiß nicht identisch sind. Es scheint daher aus diesen Voraussetzungen zu folgen, die Essenz müsse mit der substantiellen Form zusammenfallen: alle Stühle z. B. ließen sich darum auffassen durch den Einen Begriffsinhalt „Stuhl", weil in ihnen allen das Material — sei es nun Holz, Stein oder Erz — die Struktur der Einen Stuhlform aufweist.

Dieses Ergebnis klingt nun zunächst ganz plausibel, erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung aus zwei Gründen als vollkommen unannehmbar. Erstens: ein Stuhl hat doch nicht nur die Form eines „Stuhles im allgemeinen", sondern vielmehr seine besondere, individuelle Form. Fiele daher die Essenz mit der Form zusammen, so müßte auch jedem Stuhl ein besonderer, individueller Begriff entsprechen, und dann könnte es Einen allgemeinen Begriff „Stuhl" überhaupt nicht geben. Zweitens: ein Stuhl fällt nicht nur unter den Begriff „Stuhl", sondern auch unter die Begriffe „Einrichtungsgegenstand", „Kunstprodukt" etc. Er muß somit mehrere Essenzen haben [1]). Allein er kann unmöglich mehrere Formen haben, vielmehr nur Eine Form — nämlich seine Form. Es ist daher unstatthaft, die Essenz mit der Form gleichzusetzen.

[1]) Wie schon angedeutet, gilt diese Konsequenz nur unter der Voraussetzung, daß man die Essenz überhaupt auf „Gegenstände", d. h. auf *mixta composita* aus „Tatsachen" und „Sachen" bezieht. In Wahrheit hat die *Tatsache* „Stuhl", d. h. das als „Stuhl" auffaßbare Stück Wirklichkeit, überhaupt noch keine, die *Sache* „Stuhl", d. h. das schon als „Stuhl" aufgefaßte Stück Wirklichkeit, nur Eine Essenz.

Ich resumiere deshalb folgendermaßen. Das Prinzip des Realismus, die Trennung des Logischen vom Physischen und Psychischen, wird vom substantiellen Realismus am besten gewahrt. Dafür vernachlässigt dieser die zwischen Aussageinhalt und Aussagegrundlage bestehende Korrelation. Der attributive Realismus läuft Gefahr, jenes Prinzip zu verleugnen, wird aber dafür dieser Korrelation gerecht, wenn er sich darauf beschränkt, die Essenz für einen Teil der Substanz zu erklären. Geht er darüber hinaus und setzt die Essenz der Substanz überhaupt oder der substantiellen Form insbesondere gleich, so verfälscht er auch dieses Korrelationsverhältnis, indem er die Zuordnung Eines Begriffs zu mehreren Gegenständen sowie diejenige mehrerer Begriffe zu Einem Gegenstande negiert. Die Substanz, und so auch die substantielle Form, ist eben etwas Individuelles, die Essenz dagegen etwas Typisches; das Typische kann indes zwar in dem Individuellen enthalten sein, jedoch niemals mit ihm zusammenfallen.

5) Am weitesten scheinen die verschiedenen realistischen Standpunkte voneinander abzuweichen hinsichtlich der Seinsweise, die sie den noëtischen Gegenständen zuschreiben: der Eine erklärt, daß in Wahrheit überhaupt nur die noëtischen Gegenstände ein wahres Sein besäßen, während ihnen gegenüber alles Physische und Psychische gar nicht wirklich existiere; der Andere behauptet, daß man von noëtischen Gegenständen wohl reden müsse, jedoch weder Realität noch Existenz mit Recht von ihnen aussagen könne; und zwischen diesen Extremen liegen noch manche Vermittelungen. Indes, diese anscheinend unüberbrückbaren Gegensätze berühren im Grunde das Wesen des semasiologischen Realismus kaum und gehen viel weniger auf eine verschiedene Auffassung der noëtischen Gegenstände als vielmehr auf eine verschiedene Auffassung und Anwendnng der Begriffe Realität und Existenz zurück.

Einerseits nämlich ist es klar, daß, wenn z. B. ein Denker seinen Existenzbegriff von den physischen Objekten abzieht, ihm dann alles, was kein physisches Objekt ist, als nicht-existierend erscheinen wird. Erkennt nun ein solcher dennoch, daß sich die Sätze der Logik auf noëtische Gegenstände beziehen, somit jedenfalls auf etwas von allen physischen Objekten sehr Verschiedenes, so wird er sagen, diese Sätze bezögen sich auf etwas Nichtexistierendes, Irreales, Unwirkliches, das freilich im Interesse der logischen Wissenschaft einer eingehenden Untersuchung unterworfen werden müsse. Denkt er jedoch dieses Nichtexistierende, Irreale und Unwirkliche als außerempirisch — und dies wird meistens der Fall sein, da es immerhin schwer fällt, ein Stück

Erfahrung für unwirklich zu erklären —, so vertritt er ganz ebenso eine metaphysische, mithin „realistische“ Auffassung der noëtischen Gegenstände, als wenn er sich in Ausdrücken für die Realität und Wirklichkeit derselben nicht genug tun könnte. Denn was ihn von einem Realisten dieser letzteren Art unterscheidet, ist dann durchaus nicht eine andere Auffassung des Intelligiblen, sondern lediglich eine andere Art und Weise, die Begriffe *Existenz, Realität, Wirklichkeit* etc. zu definieren.

Andererseits werden wir später sehen, daß eine natürliche Tendenz besteht, einem Objekte einen um so höheren Grad der Realität zuzuschreiben, je stärker dasselbe unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt und je höher es insbesondere von uns gewertet wird. Lebt deshalb jemand vorzugsweise in der Theorie, und empfindet er überdies dieses theoretische Leben dem praktischen gegenüber als höherwertig, so wird er auch den Objekten der Theorie eine außerordentlich viel höhere Realität zuerkennen als den Objekten der Praxis: im äußersten Falle werden ihm überhaupt nur die noëtischen Gegenstände ein wahres Sein zu besitzen scheinen, und ihnen gegenüber werden gerade die physischen Objekte zu etwas Nichtexistierendem, Irrealen und Unwirklichen, zu einem bloß scheinbar Seienden, einer bloßen Erscheinung herabsinken. Doch deswegen ist er nicht mehr „Realist“ als derjenige, der die ontologischen Prädikate an die verschiedenen Arten von Gegenständen in ganz entgegengesetzter Weise verteilt, da es ja für die Frage, ob ein Denker die noëtischen Gegenstände metaphysisch auffaßt oder nicht, nur darauf ankommt, ob er sie von der Erfahrung trennt, und nicht darauf, welche Eigenschaften er von ihnen aussagt.

Wird endlich die Frage aufgeworfen, welche dieser ontologischen Auffassungen dem Realismus am angemessensten sei, so können wir an dieser Stelle nur eine ganz vorläufige Antwort erteilen, da wir ja die Begriffe *Existenz*, *Realität*, *Wirklichkeit* etc. noch nicht selbst definiert haben. Es scheint indes von vorneherein klar, daß allem, wovon notwendigerweise positive Aussagen gemacht werden, auch in irgendeinem Sinne und in irgendeinem Grade *Sein* oder *Realität* zukommen müsse; und weiter, daß Realitätsabstufungen, die ausschließlich von den subjektiven Denkgewohnheiten und Wertungen des einzelnen Individuums abhängen, eine objektiv-wissenschaftliche Berechtigung kaum eignen kann. Besitzen demnach für die realistische Denkweise die noëtischen Gegenstände jedenfalls irgendeine Realität, über deren Grad sich jedoch einstweilen nichts Näheres ausmachen

läßt, so werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir vorläufig für die konsequenteste Form des Realismus diejenige erklären, welche den noëtischen Gegenständen den gleichen Grad der Realität zuteilt wie den psychischen Zuständen und den physischen Objekten.

6) Unverkennbare Spuren einer realistischen Ansicht finden sich schon in Indien. Und hier ist es vor allem der oben besprochene „naive" Realismus, der sich deutlich ausspricht in der merkwürdigen Lehre von der Ewigkeit der Vedaworte und von ihrer Priorität gegenüber den nach ihnen benannten Dingen. Daß nämlich „aus dem vedischen Worte die ganze Welt mit Einschluß der Götter entsprungen ist", beweist CANKARA [1]) eingehend und unter Beibringung zahlreicher alter Zeugnisse. So heiße es schon im Mahâbharata:

„Der durch sich selbst ist, ließ zuerst ausströmen
Das Wort, das ewige, ohn' End' und Anfang,
Das göttliche, das wir im Veda lesen,
Von welchem alle Weltentwicklung ausging."

„Daß man übrigens, wenn man sich anschickt, irgendeine Sache hervorzubringen, zuerst an das Wort denkt, welches sie ausdrückt, und erst dann sich an die Sache begibt, das ist uns Allen aus der Erfahrung bekannt. In ähnlicher Weise schwebten dem Geiste des Weltschöpfers Prajâpati vor der Schöpfung die Vedaworte vor, und erst darauf schuf er die ihnen entsprechenden Dinge. Und so sagt auch die Schrift: ‚dieses ist die Erde, so sprach er, und schuf die Erde' usw. . . . Diese Stelle beweist, daß entsprechend den seinem Geiste vorschwebenden Worten, Erde usw., die ihm vorschwebenden Welten, Erde usw., erschaffen worden sind." Allein mit diesen ewig Bezeichnenden, den Worten, werden nun als verbunden gedacht ebenso ewig Bezeichnete, die „Gestalten" (*âkriti*). Wir hören nämlich, daß „das Vedawort, als der Ausdruck des beharrlichen Seins, ewig, und für ewig mit der entsprechenden Sache verbunden ist". Denn die Vedaworte sind mit den „Gestalten", nicht mit den Individuen verbunden; und wenn auch „die Individuen erst in der Zeit entstehen, so bleiben doch" die „Gestalten" „ewig bestehen" und können deshalb sehr wohl „durch die ewigen Vedaworte Kuh usw." bezeichnet werden. Diese „Gestalten" sind somit eigentlich Typen im Sinne des § 50. 5, deren Gegenständlichkeit jedoch zwischen einer substantiellen und einer attributiven Auffassung schwankt. Denn während einerseits [2]) die Kuh-Gestalt „in jedem Kuh-Individuum befaßt" sein soll, heißt es andererseits [3]), die „weder als seiend noch als nicht seiend definierbaren, noch nicht entfalteten, zur Entfaltung drängenden Namen und Gestalten der Sinnenwelt" bildeten „vor der Weltschöpfung für das Erkennen Gottes ein Objekt" — so daß also hier die noëtischen resp. typischen Gegenstände an und für sich zwar selbständig sind, jedoch in die individuellen Gegenstände bei deren Entstehung eintreten und sich fortan wie deren Formen verhalten.

[1]) DEUSSEN, Sutra's, S. 169 ff. [2]) Ibid. S. 293. [3]) Ibid. S. 37.

In Griechenland kann zunächst die pythagoreische Lehre als eine Vorläuferin der großen realistischen Systeme bezeichnet werden, da die Zahlen, welche sie nach ARISTOTELES [1]) zu den Prinzipien alles Seienden macht, gewiß weder etwas Physisches noch etwas Psychisches sind. Und wenn nun, demselben Gewährsmanne zufolge [2]), diese Doktrin die Zahlen nicht von den Dingen trennte, sondern sie „für die Dinge selbst" erklärte, so muß sie wohl dem attributiven Realismus zugerechnet werden.

Die wahrhafte Geburt des Realismus findet indes doch erst statt mit der Ausbildung von PLATONS Ideenlehre. Von dieser Lehre haben wir öfter, am eingehendsten in § 18. 2 gesprochen. Wir sagten dort, die Platonische Idee habe eine dreifache Funktion: sie sei nämlich „semasiologisches Objekt, typologisches Prinzip und axiologisches Ideal". Wir betrachten sie hier naturgemäß vorwiegend von dem ersten Gesichtspunkte aus und unterwerfen sie vom Standpunkte des Realismus aus einer immanenten Kritik, d. h. wir fragen: in welchen Beziehungen entspricht die Platonische Ideenlehre dem Ideal eines reinen und folgerechten Realismus, und in welchen Beziehungen bleibt sie hinter demselben zurück? Unsere Antwort aber lautet in Kürze also: die Platonische Ideenlehre genügt den Forderungen eines konsequenten Realismus, sofern sie die Ideen substantiell und grundsätzlich auch agnostisch auffaßt; sie weicht jedoch von ihnen ab, indem sie erstens von allen Aussagen allein die Begriffe beachtet, indem sie zweitens nicht die Begriffe selbst, sondern nur die Begriffsinhalte vergegenständlicht, indem sie drittens die noëtischen Gegenstände nicht von den typischen unterscheidet, und indem sie endlich viertens den Ideen eine höhere Realität als allen anderen Objekten zuerkennt. Ich führe nun diese 6 Thesen näher ins Einzelne aus.

Die Platonische Ideenlehre ist aus der Sokratischen Definitionstechnik entstanden. Hieraus erklärt sich gleich dies, daß der Platonische Realismus von allen Aussagen allein die Begriffe beachtet. Denn definieren kann man nur Begriffe, nicht Sätze, Fragen, Beweise usf. Diese komplexen sprachlichen Gebilde tragen nämlich in ihrer Zusammensetzung aus Worten ihre logische Bestimmtheit schon in sich und sind daher einer weiteren logischen Bestimmung weder fähig noch bedürftig, während der Name, als die niedrigste sprachliche Einheit, nicht in gleicher Weise die Merkmale des von ihm ausgedrückten Begriffes zur Schau stellt. Die Idee ist jedoch ursprünglich nichts anderes als das Objekt der Definition, das *definitum* [3]): die Idee des Schönen z. B. ist jenes „Schöne an sich", auf das sich die Definition des Schönen ganz ebenso bezieht wie der Name „Haus" auf die einzelnen Häuser. So erklärt es sich, daß PLATON nie daran denkt, es könnte z. B. auch ein Satz „an sich selbst" existieren, obwohl sich doch offenbar der Satz „$2 \times 2 = 4$" zu allen einzelnen Fällen, in denen dies wirklich der Fall ist und von uns ausgesagt wird, ganz ebenso verhält wie der Begriff 2 zu allen einzelnen Paaren und Zweiheitsaussagen. Damit war indes die ver-

[1]) Metaph. I. 5, p. 985b 23. [2]) Metaph. I. 6, 987b 28. [3]) Vgl. z. B. Euthyphro p. 6D.

hängnisvolle Einschränkung des Bedeutungsproblems zum Universalienproblem bereits vollzogen.

Auf dieselbe Weise wird auch die Vergegenständlichung des Begriffsinhalts anstatt des Begriffs verständlich. In logische Bestimmungen nämlich läßt sich natürlich nur die Essenz und nicht der Name eines Gegenstandes zerlegen. Daher ist streng genommen nie der Begriff, d. h. der durch einen Namen ausgedrückte Begriffsinhalt, sondern stets nur der Begriffsinhalt selbst Objekt der Definition, *definitum*. So liegt denn auch PLATON der Gedanke fern, es möchte der Idee das Wort irgendwie wesentlich sein [1]): und doch wäre der Begriffsinhalt, wenn er sich nicht in immer neuen Worten ausdrückte, ebensowenig ein noëtischer Gegenstand, wie die Substanz ein physisches Objekt darstellen würde, wenn ihr nicht immer andere und andere Qualitäten inhärierten.

Noch folgenreicher ist ein drittes Ergebnis derselben historischen Umstände: die Verwechslung noëtischer und typischer Gegenständlichkeit. Jede Definition ist nämlich äquivok: sie zählt die Merkmale auf, welche dem Typus zugehören, und zugleich die logischen Bestimmungen, die den Begriffsinhalt konstituieren — je nach der Supposition der Worte, aus denen die Definition besteht, und die bald auf den „typischen Sachverhalt", bald auf den „Aussageinhalt" bezogen werden können (§ 50. 5). PLATON nun hat, wie wir sahen (§ 50. 6), diese Unterscheidung wohl für die Zahlen vollzogen, dagegen für alle anderen Ideen unterlassen, obgleich die Sachlage hier keine andere ist als dort. Denn wie nur die mathematische Zahl (der Typus „die Zahl 3") aus 3 Einheiten besteht, die ideale Zahl (der Begriff „Drei") aber nicht, so ist auch nur der Typus „der Mensch" ein Säugetier, keineswegs aber der Begriff „Mensch". Daß jedoch PLATON in der Tat Typus und Idee miteinander verwechselt, geht schon aus seiner steten Voraussetzung hervor, die empirischen Dinge seien den Ideen ähnlich, verhielten sich zu ihnen wie nachahmende Abbilder (μιμήματα) zu originalen Urbildern (παραδείγματα) [2]). Denn dies gilt nur von dem Verhältnis der Dinge zum Typus, keineswegs von ihrer Beziehung zum Begriff. Ein Sonderfall dieser Voraussetzung ist PLATONS Annahme, daß die Idee des Schönen selbst schön, die Idee des Großen selbst groß sei [3]). Denn auch diese Annahme trifft nur für Typen, nicht für Begriffe zu. „Das Große" ist in demselben Sinne *groß*, in dem „der Mensch" ein *Mensch* ist; wie dagegen der Begriff „Mensch" kein Mensch, so ist auch der Begriff „groß" nicht groß. Freilich beruht die eigentümliche Verschmelzung des Semasiologischen mit dem Typologischen und Axiologischen in der Platonischen Idee durchaus auf dieser Verwechslung: nur der Typus „der Mensch", niemals der Begriff „Mensch", läßt sich als der gemeinsame Entstehungsgrund aller einzelnen Menschen, gewissermaßen als der Stammvater [1]) der *Species* ansehen, und ebenso als der ideale Mensch, der Mensch, wie er sein soll. Die Verwechslung noëtischer und typischer Gegenständlichkeit ist eben nicht nur durch den Einfluß der Sokratischen Definitionstechnik zu erklären, sondern auch durch eine Störung der semasiologischen durch die axiologische Funktion der Idee, d. h. letztlich durch die ethische Orientierung jenes Sokratischen Verfahrens.

Diese Verwechslung bedingt indes nicht bloß Mängel der Platonischen Theorie; sie verdunkelt auch deren Vorzüge. So ist der Platonische Realismus grundsätzlich agnostisch. Die Ideen sind weder transcendente Worte noch sich selbst denkende Gedanken. Sie sind ja überhaupt nicht Gedanken. Denn wären sie Gedanken, bemerkt PLATON ausdrücklich [2]), so müßten sie Gedanken von Etwas sein, und dann wäre dieses in ihnen Gedachte die Idee, und nicht der Gedanke, in dem es gedacht wird. Ist jedoch eine realistische Ansicht weder naiv noch monadologisch, so muß sie prinzipiell agnostisch sein. Allein dieser agnostische Charakter des Begriffs wird verhüllt durch seine Gleichsetzung mit dem Typus. Als Typus nämlich ist die Idee, wie wir sahen, dem empirischen Einzelgegenstande ähnlich; und so entsteht der Schein, als wäre auch der Begriff ein transcendentes physisches Objekt.

Um so höher ist es PLATON anzurechnen, daß er an dem substantiellen Charakter der Idee und damit an der Trennung des Intelligiblen vom Sensiblen unbeugsam festgehalten hat. Denn nahe genug hätte es gelegen, die Idee als Typus irgendwie in die Gegenstände zu verlegen [3]); damit aber würde die logische Einheit in eine physische Vielheit zerstäubt. In der Tat hat man neuerlich PLATON in ähnlichem Sinne auszulegen versucht. Allein nicht nur ARISTOTELES [4]) bezeugt jene „Trennung", sondern auch PLATON selbst hat sich über diese Frage unzweideutig genug geäußert. Die Idee der Schönheit, sagt er z. B. [5]), „besteht ewig, entsteht nicht und vergeht nicht, nimmt nicht zu und nicht ab, sie ist nicht in Einer Hinsicht schön, in einer andern Hinsicht häßlich, nicht jetzt schön, jetzt nicht schön, nicht mit dem Einen verglichen schön, mit dem andern verglichen häßlich, nicht hier schön, dort häßlich, nämlich nicht für den Einen schön, für den Andern häßlich"; sie ist nicht etwas „wie ein Gesicht oder eine

[1]) Nur Cratyl. p. 389 D ff. und p. 423 E kann man diesen Gedanken angedeutet finden. [2]) z. B. Tim. p. 49 A. [3]) Parm. p. 122 A. Diese Annahme hat hier zur Folge, daß PLATON das Argument vom „dritten Menschen" nicht *a limine* zurückweist. In Wahrheit trifft es den Realismus gar nicht. Denn da der Begriff der Größe mit den einzelnen großen Dingen in der Eigenschaft, groß zu sein, gar nicht übereinstimmt, so bedarf es keines Größenbegriffes zweiter Ordnung, um diese Uebereinstimmung zu erklären. Wollte man freilich die Größe des Typus „der Mensch" für die „Ursache" der Größe aller einzelnen Menschen ausgeben, so ließe sich das Argument wohl vertreten. Allein dies hat auch nie jemand behauptet.

[1]) Tim. p. 50 D. [2]) Parm. p. 132 B C. [3]) Der Aussageinhalt ist ja wirklich ein Bestandteil der Sachen und Sachverhalte, überhaupt der typischen Gegenstände. Läßt man daher die *Sache* mit der in ihr aufgefaßten *Tatsache* zur Einheit des „Gegenstandes" zusammenfließen, so kann man mit viel Scheinbarkeit behaupten, das Logische sei in den physischen „Gegenständen" enthalten. Dies ist ohne Zweifel eine der Wurzeln, aus denen der attributive Realismus hervorwächst. [4]) Metaph. XIII. 4, p. 1078 b 30. [5]) Conviv. p. 211 A B.

Hand oder sonst etwas Körperliches, auch kein Gedanke und kein Wissen, und sie ist nicht irgendwo in etwas anderem — in einem lebenden Wesen, in der Erde, im Himmel oder sonst irgendwo, sondern an sich selbst und für sich selbst besteht sie ewig in ihrer Einzigkeit, und alles andere Schöne nimmt an ihr in einer solchen Weise teil, daß, wenn das andere entsteht und vergeht, jene deshalb um nichts zu- oder abnimmt und keinerlei Veränderung erfährt".

Dagegen erscheint es uns als ein schwerer Fehler des Platonischen Realismus, daß er die wahre Realität allein den Ideen zuteilt: oft genug [1]) heißen ja diese schlechthin das „Seiende". Die allgemeinen Gründe für diese auffallende Lehre nun haben wir schon oben besprochen. Alles vorzugsweise Beachtete und Bewertete hat die Tendenz, sich auch als ein eminent Seiendes darzustellen. Dieses Prinzip findet auf die Platonische Idee nach ihren drei Funktionen gleichmäßig Anwendung. Der theoretische Mensch wendet den noëtischen mehr als den physischen Gegenständen seine Aufmerksamkeit zu und ist geneigt, das denkende Verhalten höher zu schätzen als das tätige. Die Typen drängen sich dem wissenschaftlichen Blick auf die Natur stärker auf als die Individuen. Das Ideal hat für den Ethiker notwendig höheren Wert als die Erfahrung. Die Ideen aber sind all das in Eins gefaßt: Begriffe, Typen und Ideale, und so werden sie für einen Denker, der selbst zugleich Theoretiker, Naturforscher und Ethiker ist, einen dreifachen Anspruch auf höhere Realität besitzen. In derselben Richtung wirkt indes noch ein anderes Prinzip. Jedes *Sein* — wir werden es noch sehen — ist ein abgeblaßtes *Leben*: wo sich deshalb die stärkere Vitalität zeigt, da nehmen wir auch eine größere Realität an. Nun scheint jedoch die stärkere Vitalität gewiß da vorhanden zu sein, wo den angreifenden Potenzen ein nachhaltigerer Widerstand entgegengesetzt wird, mithin da, wo die größere Beharrlichkeit sich findet. Auch dies aber gilt von der Idee nach ihren drei Funktionen. Den Begriffen kommt absolute Unveränderlichkeit zu, während die sinnlichen Objekte vielfach zerstört werden — und noch mehr zerstört zu werden scheinen, wenn man den bloßen Wechsel begrifflich fixierter Qualitäten als ein Entstehen und Vergehen auffaßt, z. B. den „Untergang" der Blässe als ein Anzeichen der allgemeinen Vergänglichkeit beklagt, wenn ein junger Mensch mit geröteten Wangen aus der Turnschule tritt. Die Typen beharren, während die Individuen vergehen. Das Ideal an sich selbst ist rein; in den empirischen Objekten dagegen erscheint es getrübt und verkümmert, somit von fremden Einflüssen überwältigt. Aus diesen einzelnen Punkten setzt sich das für PLATON charakteristische Bild jenes großen Gegensatzes zusammen zwischen den ewig beharrenden und seienden Ideen und den beständig „fließenden" und „werdenden" Dingen. Aus diesem Gegensatze läßt ARISTOTELES [2]) die Platonische Ideenlehre geradezu hervorwachsen, und PLATON selbst hat ihn nicht nur gelegentlich scharf formuliert [3]), sondern auch auf ihn unmittelbar seine Lehre von dem

[1]) z. B. Tim. p. 52 D. [2]) Metaph. I. 6, p. 987 a 32. [3]) z. B. Cratyl. p. 449 C ff.

ontologischen Vorrange der Ideen begründet. Denn er fragt [1]): „Dasjenige, was teil hat an der ewigen Gleichheit, an der Unsterblichkeit und der Wahrheit, und was selbst ein derartiges ist und an derartigem sich findet, scheint dir das nicht in höherem Grade zu sein als dasjenige, was teil hat an der steten Ungleichheit und der Sterblichkeit, was selbst ein solches ist und an solchem sich findet?" Uns freilich scheint dies keineswegs so einleuchtend wie dem gefügigen Mitunterredner. Allein noch so viele und empfindliche Mängel vermögen den Ewigkeitswert der Platonischen Ideenlehre nicht gänzlich zu überschatten. Mag diese Lehre ihr Ziel überflogen haben: ihr innerster Kern, die „Trennung" des Logischen von allem Psychischen und Physischen, ist unzerstörbar.

Gerade diesen Kern hat ARISTOTELES verkannt. Als ein Gegner des Realismus gilt er mit Unrecht. In Wahrheit hat er die Ideenlehre weder grundsätzlich bekämpft noch im einzelnen berichtigt; er hat sie nur verdorben. Ihren metaphysischen Charakter nämlich tastet er nicht an; allein statt das Logische vom Physischen und vom Psychischen zu trennen, sucht er es teils hinter diesem, teils hinter jenem zu verbergen und macht so aus dem substantiellen und agnostischen Realismus PLATONS eine attributive und monadologische Abart dieser Lehre. Auf der Einen Seite identifiziert er die Essenz eines Gegenstandes (seinen λόγος, sein τί ἦν εἶναι) mit seiner Substanz (οὐσία) [2]), und näher mit seiner Form (εἶδος, μορφή) [3]). Diese jedoch kann natürlich von dem Gegenstande selbst nicht „getrennt" werden [4]), sondern findet sich „in" dem Stoffe [5]), mit diesem „vermischt" [6]). Hiedurch ist mit Einem Schlage von den 3 Funktionen der Platonischen Idee sowohl die axiologische wie die semasiologische vernichtet. Denn ebensowenig wie das Ideal kann auch der Begriff „in" dem empirischen Gegenstande stecken: die Logik müßte sonst auf ihr eigentümliches Objekt verzichten und es der Physik tatlos überlassen. Diesem Interesse vermag sich denn auch der Begründer der systematischen Logik nicht gänzlich zu entziehen, und nachdem er das Logische im Physischen hat verschwinden lassen, sucht er es aus dem Psychischen wieder hervorzuziehen. Das Denken, behauptet er nämlich [7]), ist an sich ein bloßer Stoff, fähig zur Aufnahme aller möglichen, auch einander entgegengesetzter Gedanken; erst indem bestimmte Gedanken darein eintreten, gewinnt es einen Inhalt und damit auch eine Form. Es stehen demnach einander gegenüber: das subjektive Denkvermögen (der νοῦς) und der Inbegriff des objektiven Gedachten (die νοητά), die sich zueinander verhalten sollen wie das subjektive Wahrnehmungsvermögen (die αἴσθησις) und der Inbegriff des objektiven Wahrgenommenen (die αἰσθητά) [8]). Nun möchte man glauben, von hier aus müßte ARISTOTELES den Platonischen Realismus rehabilitieren und dem νοῦς die Ideen ebenso als objektive νοητά gegenüberstellen, wie der ἄισθησις die Körper

[1]) Resp. IX, p. 585 C. [2]) Metaph. VII. 3, p. 1028 b 33. [3]) Ibid. VII. 11. p. 1036 a 28. [4]) Ibid. I. 9, p. 991 b 1. [5]) Phys. IV. 3, p. 210 a 20; de coel. I. 9, p. 278 a 9; de gen. et corr. I. 5, p. 321 b 20. [6]) De coel. I. 9, p. 277 b 32 u. p. 278 a 14. [7]) De an. III, 4, p. 429 a 13 ff. u. b 31. [8]) Ibid. III. 4, p. 429 a 17; III. 8, p. 431 b 22.

als objektive αἰσθητά entsprechen. Allein statt dessen tischt er uns eine höchst verworrene Konzeption auf[1]), die *crux interpretum*: die Lehre von der „tätigen Vernunft", dem sogenannten νοῦς ποιητικός. Ueber diese möchte ich hier nur folgendes bemerken. Im Zusammenhange, nicht nur der Schrift „Ueber die Seele", sondern auch des Aristotelischen Systems überhaupt, ist der Begriff der „tätigen Vernunft" nur verständlich, wenn diese aufzufassen ist als ein Inbegriff sich selbst denkender Gedanken, somit als eine beseelte und zur Einheit Eines Bewußtseins zusammengeschlossene platonische Ideenwelt, und wenn sie daher im Sinne des Stagiriten mit der göttlichen „Vernunft" zusammenfällt, die ja gleichfalls nichts anderes sein soll als ein sich selbst denkendes Denken[2]). Denn „Form" ist dem ARISTOTELES immer dasjenige, was den „Stoff" in bestimmter Weise determiniert und was dieser Stoff bei solcher Determination annimmt; dies aber kann, wenn das „Denken im allgemeinen" zu einem „Denken an etwas Bestimmtes" wird, eben nur dieses bestimmte Gedachte sein, und nicht irgendeine seelische Kraft oder Substanz. Heißt daher diese „Form" dennoch selbst ein „Denken" oder eine „Vernunft", so kann dies folgerecht nur auf einer monadologischen Auffassung der noëtischen Gegenstände beruhen: sie müssen gedacht werden als sich selbst denkende logische Bestimmungen, die dem denkenden Individuum als etwas Objektives gegenüberstehen; und da solche Denkinhalte naturgemäß alle individuellen und zeitlichen Verschiedenheiten von sich ausschließen, so können sie nur in der Einzahl vorhanden sein und müssen mit den sich selbst denkenden göttlichen Gedanken zusammenfallen. So hat in der Tat ALEXANDER v. APHRODISIAS den Stagiriten verstanden, wenn er[3]) die „tätige Vernunft" mit dem „ersten Beweger" des ARISTOTELES gleichsetzt, im Gegensatze zu ihr die „leidende Vernunft" als ein „Vermögen der Seele" bezeichnet und das für die „tätige Vernunft" charakteristische „Von außen her"-stammen auch „allen übrigen Gedanken" zuspricht (Θύραθεν μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄλλα νοήματα). Auch stimmt es mit dieser Auffassung überein, wenn ARISTOTELES selbst diese „tätige Vernunft" „ewig" nennt, sie vom Menschen sich „trennen" und in ihn „von außen her" eintreten läßt; denn all dies gilt wirklich von als transcendent gedachten Denkinhalten im Verhältnis zu dem immanenten Denken des Individuums. Dagegen scheint nun dieser Erklärung allerdings der Umstand entgegenzustehen, daß sich diese „tätige Vernunft" zu den empirischen Gedanken verhalten soll wie das Licht zu den von ihm beschienenen Farben[4]). Denn das Licht mag zwar den Farben in gewissem Sinne ihre qualitative Bestimmtheit verleihen, nimmt jedoch gewiß nicht selbst an dieser Bestimmtheit teil. Vielmehr ist das Licht für alle Farben Eines und dasselbe, während der Denkinhalt für jeden Gedanken ein anderer sein müßte. Namentlich im Hinblick auf diesen Vergleich wird man es daher wohl für wahrscheinlich halten müssen, daß ARISTOTELES seinen Gedanken überhaupt

[1]) Ibid. III. 5, p. 430a 10ff. [2]) Metaph. XII. 9, p. 1074b 33. [3]) De an. S. 89. 22ff. (BRUNS). [4]) De an. III. 5, p. 430a 15.

nicht klar und konsequent zu Ende gedacht, sondern im letzten Augenblick abermals versucht hat, dem logischen Denkinhalt eine psychische Denkfunktion von irgendwelcher höheren Ordnung zu substituieren. Doch sei dem wie immer: jedenfalls klaffen nun die beiden Enden der Aristotelischen Semasiologie weit auseinander. Im Gegenstande drin steckt die Essenz als seine Form; und im Denken erweist sich als dessen Form der Begriffsinhalt tätig. Allein wenn überhaupt etwas erkannt werden soll, so muß doch der Begriffsinhalt mit der Essenz zusammenfallen. Denn wäre das Gedachte nicht das begriffliche Wesen des Gegenstandes, so könnte ja dieser von jenem Denken in gar keiner Weise erreicht werden. Diese Lücke empfindet denn auch ARISTOTELES, und er sucht sie durch einen kühnen Sprung zu schließen. Er behauptet nämlich, es sei dieselbe Form, welche die Materie zu einem bestimmten Gegenstand und das Denken zu dem bestimmten Gedanken an diesen Gegenstand mache; denn abgesehen von der Materie sei überhaupt das Denken und das Gedachte dasselbe[1]), und bei materiellen Objekten finde sich, zwar nicht der Gegenstand selbst, aber doch seine Form in der Seele[2]). Hieran ist nun — wie wir schon sahen — so viel richtig, daß gewiß die Essenz eines Gegenstandes in einem bestimmten Verhältnisse zu seiner Substanz stehen muß; denn durch was für Begriffe ein Objekt sich auffassen läßt, dies hängt davon ab, was für ein Objekt es ist[3]). Allein ebenso gewiß kann die Essenz nicht einfach mit der Substanz zusammenfallen, da ein Gegenstand nur Eine Substanz haben, jedoch durch sehr verschiedene Begriffe aufgefaßt werden kann. Und damit sind wir wieder angelangt bei dem unheilbaren Grundfehler des Aristotelischen Realismus, bei seiner Gleichsetzung des λόγος mit dem εἶδος: einer Gleichsetzung, welche den metaphysischen Charakter der Platonischen Lehre in keiner Weise überwindet, ihre logische Brauchbarkeit dagegen völlig und unwiederbringlich vernichtet.

Jene Umgestaltung der Platonischen Ideenlehre, der sich die Aristotelische Konzeption der „tätigen Vernunft" zum mindesten nähert, ist von PLOTIN vollzogen worden. Auch gibt es hier keine Unklarheiten. Der Realismus bleibt substantiell, wird jedoch monadologisch: die Ideen bleiben von den empirischen Gegenständen „getrennt", werden aber zu sich selbst denkenden Gedanken, und als solche zu der Einheit der Einen göttlichen „Vernunft" zusammengeschlossen. Diese Vernunft ist indes ein rein logisches Bewußtsein, das jedes seiner Momente — jede einzelne Idee — nur umfaßt „wie die Gattung die Art"[4]). Da nun in dieser rein logischen Sphäre ein Unterschied zwischen Denkakt und Denkinhalt nicht besteht, mithin das Denkende und das Gedachte identisch sind[5]), so ist „die ganze

[1]) De an. III. 4, p. 430a 3; III. 5, p. 430a 19; III. 7, p. 431a 1. [2]) Ibid. III. 8, p. 431b 29. [3]) Nach unserer Auffassung besteht freilich dieses Verhältnis nicht eigentlich zwischen Essenz und Substanz „des Gegenstandes", sondern zwischen der Essenz der „Sache" und der Substanz jener „Tatsache", welche durch jene Essenz als eine bestimmte „Sache" aufgefaßt wird. [4]) Enn. V. 9. 6. [5]) Enn. V. 3. 5; V. 9. 5; VI. 6. 6.

Vernunft der Inbegriff aller Ideen, und jede Idee eine besondere Vernunft“ [1]).

Die drei großen Systeme des Platonismus, Aristotelismus und Plotinismus sind das Kapital, von dem, wie die Philosophie überhaupt, so auch der Realismus im Mittelalter gezehrt hat. Unter ihnen dominiert jedoch der Aristotelismus nicht nur kraft äußerer Autorität, sondern auch infolge einer inneren Wahlverwandtschaft. Es ist nämlich dieses vielleicht das Merkwürdigste an der ganzen Scholastik, daß hier ein seinem Prinzip nach durchaus metaphysisches und zugleich von logischen Interessen vor allem beherrschtes Denken sich doch vollkommen unfähig erweist zu einer konsequenten metaphysischen Behandlung des Logischen, vielmehr sich immerfort damit abquält, dasselbe teils als etwas Psychisches, teils als etwas Physisches — oder doch als metaphysischen Träger von Physischem — zu begreifen. Seit AL FARABI [2]) und AVICENNA [3]) ward nämlich das „Allgemeine“ unterschieden in ein solches „vor den Individuen“, „in den Individuen“ und „nach den Individuen“ (*Universale ante rem, in re, post rem*). Damit wird jedoch das einzig wahre Allgemeine, das „neben den Individuen“ (*praeter rem*), vernichtet. Denn was sind jene drei Universalien? Das *Universale post rem* ist die menschliche Allgemeinheitsauffassung, der *Begriff* als subjektiver Gedanke, als Denkakt: mithin ein psychischer Zustand. Das *Universale in re* ist das Aristotelische εἶδος, die gemeinsame „Form“ der ähnlichen Individuen, wie ALBERTUS MAGNUS [4]) ausdrücklich bemerkt: demnach — soweit es sich um physische Individuen handelt — selbst ein Teil des physischen Objekts. Das *Universale ante rem* endlich ist der typische, musterbildliche und schöpferische Gedanke, in welchem Gott die betreffende Art oder Gattung denkt: folglich abermals ein psychischer Zustand. Freilich bot die neuplatonische Konzeption der νοῦς zu dieser letzten Auffassung Anlaß und Handhabe. Allein indem man aus dem logischen Bewußtsein der „Vernunft“ das psychologische Bewußtsein des persönlichen Gottes machte, beseitigte man gerade das Wesentliche des Realismus: die selbständige, von allen Geistern und Körpern unabhängige Subsistenz der noëtischen Gegenstände. Welche Gründe mag nun diese Unfähigkeit des Mittelalters zu einem folgerechten Realismus gehabt haben? Zum Teil hat hiezu die auf PLATON selbst zurückgehende und im Begriff des Universale fixierte Verwechslung von Begriff und Typus beigetragen. Als Universalien nämlich gelten vor allem Gattung und Art (*genus* und *species*). Diese definierte man nun mit PORPHYRIOS [5]) als dasjenige, was von zahlreichen, voneinander spezifisch resp. numerisch verschiedenen Individuen ausgesagt wird. Das heißt, man definierte sie als Gattungs- und Artbegriffe; denn einen Typus kann niemand von Individuen prädizieren. Allein die Namen der Gattungen und Arten — *Mensch, Tier* usw. — schienen doch unzweideutig auf einzelne, im besten Fall typische Individuen hinzuweisen. Solange dieser Schein nicht

[1]) Enn. V. 9. 8. [2]) PRANTL II, S. 306, Anm. 25. [3]) PRANTL II, S. 349, Anm. 185. [4]) PRANTL III, S. 96, Anm. 385. [5]) Isagog. p. 1 a 33 ff. (BRANDIS).

durch eine hochentwickelte Lehre von der Supposition gehoben war, machte sich daher immer wieder die Neigung geltend, das Universale als physisches Objekt, im besten Falle als einen Typus wie „der Mensch“, „das Tier“ etc. aufzufassen. Solche physische, und sei es auch typische Individuen neben den einzelnen Individuen anzuerkennen, kann sich aber natürlich kaum jemand entschließen. Denn auch der Typus existiert ja nicht neben all den Einzelindividuen, deren zusammenfassende Auffassung er darstellt. All dies ist indes doch nicht dem Mittelalter eigentümlich, und man wird deshalb für seine charakteristische Stellung zum Realismus wohl nach einem anderen und tieferen Grunde suchen dürfen. Einen solchen glaube ich in dem Satze aussprechen zu können, daß in jenen Jahrhunderten das logische Interesse, so stark es war, doch von dem theologischen erdrückt worden ist. Nicht an irgendein bestimmtes Dogma ist hiebei zu denken, sondern an den allgemeinen Dualismus von Geist und Fleisch, Gott und Welt. Dieser Dualismus, so meine ich, beherrschte das Bewußtsein gerade der Denker mit solcher Ausschließlichkeit, daß für eine rein logische, jenem Gegensatz gegenüber indifferente Sphäre überhaupt kein Raum blieb. Die platonischen Ideen sind nicht Seele und nicht Leib, nicht Schöpfer und nicht Geschöpf. Sie gelten für die Verdammten wie für die Seligen: der τόπος ὑπερουράνιος ist „jenseits von Himmel und Hölle“. Das bedeutet indes für den mittelalterlichen Menschen, daß die Ideen überhaupt nichts sind. So wenigstens suche ich mir die merkwürdige Tatsache zu erklären, daß selbst die dem Realismus am allernächsten stehenden scholastischen Denker sich mit der Platonischen Ideenlehre in ihrer wahren Gestalt keineswegs befreunden können, ja dieselbe überhaupt nicht verstehen, vielmehr sie durch Umdeutungen retten zu müssen glauben. So stellt z. B. WILHELM VON AUVERGNE [1]) — offenbar im Anschluß an eine uns aus § 49. 6 bekannte Stelle des AUGUSTINUS — das Intelligible dem Denken ganz ebenso als objektiven Inhalt gegenüber wie das Sensible der Wahrnehmung, meint jedoch trotzdem PLATON nur durch die Behauptung rehabilitieren zu können, dieser habe die Ideen im Geiste des Schöpfers existieren lassen. Ja FRANCISCUS DE MAYRONIS wirft sogar dem ARISTOTELES vor [2]), er habe aus Neid die Platonische Ideenlehre entstellt und sie so wiedergegeben, als seien die Ideen „in der Luft schwebende monströse Einzelwesen“ (*monstra in aëre subsistentia singularia*). Und doch scheint gerade dieser Scholastiker einem wahren Realismus viel näher gekommen zu sein als alle seine Zeitgenossen. Denn er betont, und zwar nicht nur von den Universalien [3]), sondern auch von dem Satze des Widerspruches [4]), daß sie weder in der Seele noch in den Dingen ihr Sein haben, und fügt hinzu, daß diese ewigen Prinzipien zwar auch vom göttlichen Geiste gedacht würden, daß jedoch nicht hierin ihr Wesen bestehen könne, da sie doch nicht nur im Geiste Gottes sich fänden. Damit treten die noëtischen

[1]) PRANTL III, S. 76, Anm. 282—284. [2]) PRANTL III, S. 284, Anm. 501 u. 502. [3]) PRANTL III, S. 285, Anm. 504. [4]) PRANTL III, S. 288, Anm. 523 u. 524.

Gegenstände nunmehr auch dem göttlichen Bewußtsein wieder gegenüber, und so wird hier der Weg gewiesen, auf dem das Logische aus diesem theologischen Psychologismus sich befreien kann.

LEIBNIZ ist auf diesem Wege fortgeschritten, indem er die „ewigen Wahrheiten", somit gegenständlich aufgefaßte Sätze, Gott förmlich als ein anderes und übergeordnetes Prinzip entgegenstellt. Freilich sagt er dies nicht mit dürren Worten: diesen zufolge würden vielmehr die ewigen Wahrheiten Realität nur durch ihr Begründetsein im göttlichen Geiste besitzen [1]). Allein nicht nur billigt er die Behauptung, die Herrschaft des göttlichen Willens erstrecke sich bloß auf das Sein oder Nichtsein der Dinge, keineswegs dagegen auf ihre essentiellen Eigenschaften [2]), sondern seine ganze „Theodicee" konzentriert sich in dem Versuche, nachzuweisen, das Uebel gehe nicht auf Gott, sondern auf die ewigen Wahrheiten zurück; Gott habe die beste aller jener Welten geschaffen, die unter Voraussetzung der ewigen Wahrheiten überhaupt geschaffen werden konnten; kurz die ewigen Wahrheiten hätten Gott an der Erschaffung einer von jedem Uebel freien Welt gehindert. Schon BAYLE hat diese Lehre dahin charakterisiert, die ewigen Wahrheiten stellten eine Art Fatum dar, dem Gott unterworfen sei [3]); J. ST. MILL hat sie keineswegs unzutreffend als „Manichäismus" bezeichnet [4]), und ähnlich hat sich auch LOTZE geäußert [5]). Jedenfalls also haben wir es hier mit einem zwar verhüllten, dafür indes um so radikaleren substantiellen Realismus zu tun, der freilich, durch die Fesseln des Dogmas gebunden, eine folgenreiche Wirksamkeit nicht zu entfalten vermochte.

Im 19. Jahrhundert endlich hat der Realismus in die Bahnen PLOTINS zurückgelenkt. Denn im Grunde ist weder die „Idee" bei HEGEL noch das „Logische" bei ED. v. HARTMANN von dem neuplatonischen Νοῦς wesentlich verschieden. In allen drei Fällen wird ein rein logisches Bewußtsein als der wahrhaft reale Kern der Welt betrachtet, und dabei bedeutet es eher einen Fortschritt als einen Rückschritt, wenn ED. v. HARTMANN dieses Bewußtsein vielmehr als ein Unbewußtsein erklärt, da ja in der Tat die dem Realismus notwendige Abstraktion vom Psychologischen sich nie vollständig durchführen läßt, solange die „Vernunft" als ein „bewußtes Bewußtsein" angesehen wird. Namentlich bei HEGEL findet dieser Realismus seinen radikalsten Ausdruck: es gibt in Wahrheit gar nichts anderes als einen sich selbst denkenden Gedankengang; und was es außerdem etwa noch zu geben scheint, das scheint es eben nur deshalb zu geben, weil dieser Schein selbst in jenem Urgedankengange sich findet. „Der Begriff ist . . das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs" [6]). „Die logische Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reelle." „Die reine Wissenschaft . . . enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist . . . . Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft . . . . Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" [1]). „Der Schluß ist . . der wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: Alles ist ein Schluß" [2]).

[1]) Theod. 184 (WW. VI, S. 226). [2]) Ibid. 183 (WW. VI, S. 224 f.). [3]) Ibid. 190 (WW. VI, S. 229). [4]) Exam. S. 526. [5]) Mikr. III, S. 582 ff. [6]) Enz. I. § 163, Zus. 2 (WW. VI, S. 323).

Neben diesem Hauptstrange der realistischen Entwickelung geht eine schlichtere und anspruchslosere Form derselben Denkweise einher, die — mehr von logischen und weniger von religiösen Antrieben beherrscht — mit der Anerkennung der noëtischen Gegenstände keine ontologische Höherwertung derselben verbindet. Mit dieser Auffassung steht im Altertume die Stoa so ziemlich allein. Wir erinnern uns ja aus § 47. 9, wie scharf sie den Aussageinhalt, das λεκτόν, von den anderen Elementen der Aussage getrennt hat: der Sinn eines Satzes z. B., so hörten wir, fällt ihr ebensowenig zusammen mit den seelischen Zuständen, in denen er gedacht wird, wie mit den Objekten, von denen er handelt, und mit den Lauten, die ihn ausdrücken; vielmehr seien diese drei Elemente sämtlich körperlich, das λεκτόν dagegen unkörperlich. Diese Unkörperlichkeit bedeutet jedoch für den stoischen Materialismus zugleich Irrealität; denn nur der Körper ist [3]). Sind indes die λεκτά nicht — und dies lehrt die Stoa in der Tat [4]) —, so möchte man glauben, daß hier von „Realismus" keine Rede sein könne. Doch dies hieße den Geist der stoischen Lehre verkennen. Denn wenn das λεκτόν auch kein „Seiendes" (ὄν) ist, so ist es doch ein „Etwas" (τί) [5]), da das „Etwas" ein allgemeinerer Begriff ist als das „Seiende" und auch von Unkörperlichem ausgesagt werden kann [6]). Und zwar steht das bloße „Etwas" uns geradeso als etwas Aeußeres gegenüber wie das „Seiende". Es kann freilich nicht als Subjekt auf uns einwirken wie ein physischer Gegenstand; allein es kann doch Objekt unserer eigenen Tätigkeit sein. Denn „so wie der Turn- oder Fechtlehrer einmal das Kind bei der Hand nimmt und ihm so den Rhythmus und gewisse Bewegungen beibringt, ein anderes Mal aber sich weit von ihm wegstellt und, indem er sich selbst in einem gewissen Rhythmus bewegt, sich jenem zur Nachahmung darbietet, so machen auch von den Denkobjekten (φανταστά) einige auf die Seele einen Eindruck, indem sie sie gewissermaßen betasten und berühren, z. B. das Weiße, das Schwarze und überhaupt die Körper, andere dagegen haben eine solche Beschaffenheit, daß die Seele zwar an sie denkt, jedoch nicht

[1]) Log. (WW. III, S. 33 ff). [2]) Enz. I. § 181 (WW. VI, S. 345). [3]) Frg. 329 (ARNIM II). [4]) Frg. 335. [5]) Frg. 331. [6]) Frgg. 329, 332, 333, 334.

von ihnen zum Denken gebracht wird (τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ' ὑπ' αὐτῶν), und zu diesen gehören die unkörperlichen λεκτά" [1]). Besonders aus diesem Gleichnis scheint mir mit völliger Deutlichkeit hervorzugehen, daß das „Nichtsein" der Aussageinhalte im Sinne der Stoa ihre transcendente Gegenständlichkeit, und damit ihre realistische Auffassung, durchaus nicht ausschließt.

Auch ist ja eben dieser Standpunkt von ganz anderen Denkern — und zwar wohl sicherlich ohne jede Kenntnis dieser stoischen Lehre — ebenfalls vertreten worden. So z. B. gibt CHR. WOLFF [2]) eine ausführliche Erklärung des *Ens universale*, das er durch die Aehnlichkeit der Individuen begründet sein läßt und in *Species* und *Genus* einteilt, um dann mit der Erklärung zu schließen: „*Ens universale existere nequit*" — einer Erklärung, von der ich nun freilich nicht weiß, wie sie sich mit WOLFFS eigener Definition [3]) „*Ens dicitur, quod existere potest*" soll zusammenreimen lassen. Vor allem jedoch ist es BOLZANO, der sich ganz selbständig dem stoischen Standpunkte wieder angenähert hat. Seine Lehre von den Vorstellungen, Sätzen und Wahrheiten „an sich" ist so entschieden realistisch, als dies nur überhaupt möglich ist. Um das gänzlich außer Zweifel zu stellen, wiederhole ich zunächst einige seiner schon in § 47. 9 angeführten Aeußerungen. Da heißt es [4]): „Dasjenige nun . . ., was man sich unter einem Satze denkt, wenn man noch fragen kann, ob ihn auch jemand . . . gedacht oder nicht gedacht habe, ist eben das, was ich einen Satz an sich nenne .... M. a. W. also: unter einem Satz an sich verstehe ich nur irgendeine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist, gleichviel . . . ob sie von irgend jemand . . . auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist." Der Satz ist daher nicht „etwas Gesetztes, welches mithin das Dasein eines Wesens, durch welches es gesetzt worden ist, voraussetzen würde". Trotz alledem nun behauptet BOLZANO mit ebenderselben Entschiedenheit, daß Vorstellungen, Sätze und Wahrheiten „an sich" — nicht „existieren". So sagt er z. B. [5]): Man darf „Sätzen an sich kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen. Nur der gedachte oder behauptete Satz, d. h. nur der Gedanke an einen Satz, ingleichen das einen Satz enthaltende Urteil, hat Dasein in dem Gemüte" des Denkenden; „allein der Satz an sich, der den Inhalt des Gedankens oder Urteils ausmacht, ist nichts Existierendes; dergestalt, daß es ebenso ungereimt wäre, zu sagen, ein Satz habe ewiges Dasein, als er sei in einem gewissen Augenblicke entstanden und habe in einem andern wieder aufgehört". Ebenso heißt es von den Wahrheiten an sich [6]): „Sie haben kein wirkliches Dasein, d. h. sie sind nichts solches, das an irgendeinem Orte oder zu irgendeiner Zeit oder auf sonst eine Art als etwas Wirkliches bestünde." Und endlich von den „Vorstellungen", d. h. Begriffen [7]): „Die subjektive Vorstellung ist . . etwas Wirkliches; sie hat zu der bestimmten Zeit, zu der sie vorgestellt wird, in dem Subjekt . . . ein wirkliches Dasein . . . Nicht also die . . . objektive oder Vorstellung an sich . . . . Diese . . bedarf keines Subjektes, von dem sie vorgestellt werde, sondern besteht — zwar nicht als etwas Seiendes, aber doch als ein gewisses Etwas, auch wenn kein einziges denkendes Wesen sie auffassen sollte, und sie wird dadurch, daß 1, 2, 3 oder mehre Wesen sie denken, nicht vervielfacht, wie die ihr zugehörige subjektive Vorstellung nun mehrfach vorhanden ist." Man sieht: für BOLZANO haben die noëtischen Gegenstände keine Existenz, weil er *Existenz* durch zeitliche und örtliche Bestimmtheit definiert. Definiert jemand in derselben Weise die *Realität*, so werden ihm die noëtischen Gegenstände zwar sein, jedoch keine Realität haben. Dies ist der Standpunkt von HUSSERL [1]). Für ihn sind die „allgemeinen Gegenstände", die Universalien, „ideale Gegenstände". Denn „innerhalb der begrifflichen Einheit des Seienden" bestehe „ein fundamentaler . . Unterschied . . . zwischen idealem Sein und realem Sein"; und „als charakteristisches Merkmal der Realität genügt uns die Zeitlichkeit". Die Universalien nun „existieren wahrhaft". Allein sie haben keine zeitliche Bestimmtheit an sich. Folglich besitzen sie nicht Realität, sondern Idealität [2]). Ob es zweckmäßig ist, die Realität durch die Zeitlichkeit zu definieren, kann hier dahingestellt bleiben. Für richtig halten wir es jedenfalls, dem Intelligiblen nicht alles „Sein" abzusprechen; und eine Formulierung, welche dem Logischen und dem Physischen nur qualitativ und nicht auch intensiv verschiedene Arten des „Seins" zuteilt, wird dann dem Realismus nur zum Vorteile gereichen. Allein daß es sich hiebei doch eben nur um eine Formulierung des Realismus handelt, scheint mir unzweifelhaft. HUSSERL zwar sieht auf „die Mißdeutungen des platonisierenden Realismus . . . als längst erledigt" herab. Mit welchem Recht? Sind denn die Platonischen Ideen *real* im Sinne HUSSERLS? Zeitlichkeit ist doch gewiß nicht ein Merkmal, das sie auszeichnet. Vielmehr stimmt HUSSERL mit PLATON in der Hauptsache durchaus überein: die Universalien haben ein „wahrhaftes" Sein, jedoch ein von dem der Körper wie der Seelen verschiedenes; und mit keinem Worte wird angedeutet, es möchte dieses „wahrhafte" Sein nur ein Sein für das Subjekt bedeuten. Im Gegenteil: HUSSERL sagt z. B. von „der Zahl Fünf", sie sei „ohne Widerspruch nicht als Teil oder Seite des psychischen Erlebnisses . . . zu fassen"; vielmehr sei sie eine „ideale Species . . . ohne jeden Anteil . . an der individuellen Einzelheit des Realen mit seiner Zeitlichkeit und Vergänglichkeit. Die Zählungsakte entstehen und vergehen; in Beziehung auf die Zahlen ist von dergleichen sinnvoll nicht zu sprechen" [3]). So lebendig wandelt der immer wieder totgesagte Platonismus noch unter uns. Wir haben jetzt zu fragen, ob er das Bedeutungsproblem vielleicht in der Tat aufzulösen vermag.

[1]) Frg. 85. [2]) Ontolog. §§ 225—235. [3]) Ibid. § 134. [4]) Wiss. L. § 19 (I, S. 76 ff.). [5]) Ibid. § 19 (I, S. 78). [6]) Ibid. § 25 (I, S. 112); vgl. auch § 196 (II, S. 328). [7]) Ibid. § 48 (I, S. 217); vgl. auch § 54 (I, S. 237).

[1]) Log. Unterss. II, S. 122 ff. [2]) Der Klage JERUSALEMS (Idealismus S. 119), daß HUSSERL den Begriff „Idealität" nirgends definiere, vermag ich nach dem Gesagten nicht beizutreten. [3]) Ibid. I, S. 170 f.

7) Unsere Erste semasiologische Hauptfrage lautete: als was stellt sich der Aussageinhalt dem Bewußtsein dar? Indem der Realismus den Aussageinhalt für eine außerempirische Wesenheit erklärt, erteilt er auf diese Frage keine unmittelbare Antwort. Allein mittelbar bestimmt er doch die Grenzen, innerhalb deren eine solche Antwort sich bewegen muß. Und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits nämlich kann der subjektive Denkakt, welcher den objektiven Denkinhalt erfaßt, wenn dieser Denkinhalt ein transcendenter noëtischer Gegenstand ist, keine Vorstellung sein; denn wahrgenommen und phantasiert werden können nur immanente Inhalte äußerer oder innerer Erfahrung. Jener Denkakt muß daher begriffen werden als eine von den Aussagevorstellungen verschiedene, spezifisch logische Funktion — eine Funktion, die ja nun an und für sich ebensowohl ein spezifisch logisches Gefühl wie eine spezifisch logische Verstandestätigkeit sein könnte, tatsächlich jedoch natürlich in der weitaus überwiegenden Anzahl der Fälle in der letzteren Weise gedeutet wird. Andererseits kann sich das denkende Individuum, wenn es einen transcendenten noëtischen Gegenstand erfassen soll, diesem gegenüber offenbar nur rezeptiv verhalten: der zu erfassende Begriff, Satz, Beweis etc. steht ihm ja als ein „Gegebenes" gegenüber, das aufzunehmen, nicht etwa zu erzeugen ist — mögen auch noch so viele Ichäußerungen erforderlich sein, um dieses Aufnehmen vorzubereiten. Man sieht, daß sich auf diese Weise für den Realismus notwendig eine höchst merkwürdige, und zwar eine widerspruchsvolle Auffassung des subjektiven Denkens ergibt: es soll auf der Einen Seite eine Verstandestätigkeit oder doch jedenfalls eine Ichäußerung sein, und soll doch auf der anderen Seite als ein Aufnehmen, somit als ein Leiden, sich darstellen. Es wird mithin gefordert der Begriff einer passiven Spontaneität, eines rezeptiven Intellekts oder — wie man dies wohl nennen kann — einer intellektualen Anschauung. Man möchte diesen Knoten auflösen. Allein das Moment der Rezeptivität läßt sich auf keine Weise eliminieren: besteht das Gedachte an und für sich, unabhängig von seinem Gedachtwerden, dann kann das Denken sicherlich kein Erzeugen sein, es muß in dem Aufnehmen des Denkinhaltes sich erschöpfen. Ebensowenig läßt sich indes das Moment der Spontaneität ausschalten: der Sinn des pythagoreischen Lehrsatzes ist mir nicht „gegeben"; er verschwindet, sobald ich aufhöre, ihn in mir zu erzeugen. In der Tat hat die große Mehrheit der Realisten an diesen beiden Postulaten auch auf Kosten der systematischen Folgerichtigkeit festgehalten. Obwohl nach ihrer eigenen Lehre das Gedachte nicht zu produzieren, sondern nur zu rezipieren

war, haben sie dennoch das Denken als Verstandestätigkeit aufgefaßt. Das heißt: sie waren zwar in Bezug auf das Gedachte Metaphysiker, in Bezug auf das Denken dagegen Kritizisten. In dieser zwiespältigen Haltung liegt indes das Eingeständnis beschlossen, daß der Realismus die Erste semasiologische Hauptfrage nicht ohne Widerspruch zu beantworten vermag.

Ebensowenig wie auf die Erste kann der Realismus auf die Dritte Hauptfrage eine befriedigende Antwort erteilen: auf die Frage nach dem Wesen der Auffassungsbeziehung und der Relation intelligibler Teile. Wenn der Aussageinhalt und die Aussagegrundlage als zwei voneinander durchaus verschiedene und einer näheren Analyse unfähige Realitäten nebeneinander stehen, kann auch ihr Verhältnis nur als ein rein äußerliches begriffen werden. Man kann sich dann in allgemeinen Redewendungen ergehen, kann objektivistisch sagen, daß die Aussagegrundlage „teilhabe" an dem Aussageinhalt, oder auch subjektivistisch, daß sie auf ihn „bezogen werde". Allein die Natur der fraglichen Relation wird hiedurch nicht bestimmt. Insbesondre der Frage, wann und wie Eine Aussagegrundlage durch mehrere Aussageinhalte aufgefaßt werden könne, steht die realistische Ansicht ratlos gegenüber. Worauf beruht es z. B., daß der Gegenstand „Dom von Pisa" an den Begriffsinhalten „Gebäude" und „Kunstwerk", dagegen nicht an den Begriffsinhalten „Flüssigkeit" und „Naturprodukt" „teilhaben", auf jene und nicht auf diese „bezogen werden" kann? Wird man erwidern, eine Aussagegrundlage könne sich nur durch solche Aussageinhalte auffassen lassen, denen sie ähnlich sei? Davon abgesehen, daß die Aehnlichkeit zwischen einem physischen Objekt und einem logischen Begriff jedenfalls von einer sehr eigentümlichen Art sein müßte, würde man doch auch mit dieser Antwort sich nur im Kreise drehen. Denn in dem angeführten Falle z. B. könnte die Aehnlichkeit offenbar nicht auf einer Gleichheit reeller Teile beruhen: gleicht doch gewiß nicht Ein vorstellungsmäßig trennbarer Teil des Domes von Pisa dem Begriffsinhalt „Gebäude", ein anderer dem Begriffsinhalt „Kunstwerk". Beruft man sich aber auf eine Gleichheit intelligibler Teile, so ist ja eben dieses das aufzulösende Problem, das daher bei dieser angeblichen Lösung erst recht ungelöst zurückbleibt. Solange jedoch das Wesen der *Auffassung* nicht ermittelt ist, kann auch nicht angegeben werden, was der *Sachverhalt* ist, d. h. die durch den Aussageinhalt *aufgefaßte* Aussagegrundlage. Vielmehr bleibt für den Realismus das „Teilhaben" der Tatsachen an den Aussageinhalten, und ebenso das „Beziehen" der ersteren auf die letzteren, eine ganz

unverständliche Verbindung des Physischen mit dem Logischen. Auch von einer Aufklärung der Gegenständlichkeit der Sachverhalte kann demnach unter diesen Umständen schlechterdings nicht die Rede sein.

Hieraus folgt auch schon, daß der Realismus der Vierten Hauptfrage gegenüber ohnmächtig ist. Er soll hier angeben, inwiefern die Aussage den Sachverhalt *bedeutet*, also vertritt oder repräsentiert. Allein solange wir nicht wissen, was der Sachverhalt ist, mithin dasjenige, was die Aussage *bedeutet*, solange können wir natürlich auch von dem Wesen dieser *Bedeutungsbeziehung* keinerlei Rechenschaft geben.

Indes, mag die realistische Ansicht an diesen Punkten versagen, löst sie wenigstens jenes Problem, aus dessen Erwägung sie ganz eigentlich hervorgewachsen scheint? Vermag sie zu erklären, was wir unter der Gegenständlichkeit der Aussagen verstehen? Keineswegs! Denn nie läßt sich durch eine außerempirische Tatsache eine empirische Erscheinung erklären. Was fällt denn von der Aussage, deren Objektivität die Logik voraussetzt, in unsere Erfahrung? Nach den realistischen Voraussetzungen offenbar nichts anderes, als einerseits die Vorstellung der Aussagelaute, andererseits jene spezifisch logische Verstandesfunktion — jene „intellektuale Anschauung" —, durch die wir den objektiven Aussageinhalt erfassen. Reden wir daher trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Aussagelaute von der Einheit und Beharrlichkeit der Aussage, so müssen wir damit notwendig etwas meinen, was sich uns in den uns allein zugänglichen Elementen der Aussage darstellt, somit in den Aussagevorstellungen und in jener logischen Verstandesfunktion. Folglich nützt uns dazu, den Sinn jener Rede aufzuklären, die Annahme schlechterdings gar nichts, es bestehe außerhalb unserer Erfahrung eine einheitliche und beharrliche Aussage „an sich". Das Dilemma des § 12. 15 findet eben auch hier analoge Anwendung. Entweder unser Wissen um die Gegenständlichkeit der Aussage wird hinreichend begründet durch die Art und Weise, wie wir die empirischen Aussageelemente erleben; dann ist die Annahme überflüssig, es gebe überdies außerhalb unserer Erfahrung einen noëtischen Gegenstand. Oder dieses Wissen wird auf solche Art nicht hinreichend begründet; dann wissen wir überhaupt nichts von der Gegenständlichkeit der Aussage, und dann haben wir erst recht keinerlei Grund, das Vorhandensein eines außerempirischen noëtischen Gegenstandes anzunehmen. Auf jeden Fall scheitert deshalb der Realismus, auch sofern er nur als Antwort auf die Zweite semasiologische Hauptfrage betrachtet wird, an dem metaphysischen Grundwiderspruch.

8) Es mag hier genügen, an der Platonischen Ideenlehre, als an dem ausgeführtesten realistischen System der Philosophiegeschichte, unsere Kritik zu bewähren. In drei Punkten hat diese Kritik sich konzentriert: die außerempirische Idee erfordert als ihr empirisches Korrelat ein rezeptives Denken; ihr Verhältnis zum empirischen Gegenstand kann nur durch vage Schlagworte umschrieben, jedoch nicht in befriedigender Weise erklärt werden; und vor allem: die außerempirische Idee könnte, auch wenn sie existierte, unser empirisches Wissen um die Gegenständlichkeit der Aussagen nicht verständlich machen. Das erste nun haben wir schon früher einmal dargetan (§ 32. 5). Wir haben dort gesehen, wie für PLATON die Erkenntnis der Idee zu einer übersinnlichen Wahrnehmung wird, und wie seine Lehre von der ἀνάμνησις die unleugbare Spontaneität des Denkens völlig vernichtet. Für die beiden anderen Punkte können wir uns — auf PLATON selbst berufen. Denn sein unerschöpflicher philosophischer Genius hat den Realismus nicht nur zuerst begründet, sondern auch zuerst widerlegt. Diese Widerlegung steht in dem Gespräche „Parmenides", und wir heben hier aus ihr das Folgende hervor. Die „Teilnahme" (μετάληψις) oder „Teilhabe" (μέθεξις) der empirischen Gegenstände an den Ideen wird einer eingehenden Kritik unterworfen [1]), die zu einem durchaus negativen Resultate führt: „Auf welche Weise — heißt es [2]) — sollen an den Ideen die anderen Dinge teilnehmen, wenn sie doch weder teilweise noch zur Gänze an ihnen teilnehmen können?" Insbesondere „können die anderen Dinge nicht durch Aehnlichkeit an den Ideen teilnehmen, sondern man muß einen anderen Begriff suchen, durch den sie teilnehmen" [3]). Die „größte" der Einwendungen jedoch ist diese [4]): wenn die Ideen auch existierten, so könnten wir sie nicht erkennen; und wer sie erkennte, der würde damit von den empirischen Gegenständen kein Wissen gewinnen. Denn die Idee besteht „an und für sich" (αὐτὴ καθ' αὑτήν), daher nicht „in uns" (ἐν ἡμῖν). Allein das „in uns" und das „an und für sich" (das Empirische und das Außerempirische) sind getrennte Sphären, und auch jedes Wissen kann nur in Eine derselben gehören. Die Ideen könnten daher nur erkannt werden durch ein „Wissen an sich" (ὃ ἔστιν ἐπιστήμη). Hätte nun ein Gott dieses Wissen, so würde er doch damit nicht die Gegenstände „bei uns" erkennen [5]). Wir dagegen haben dieses „Wissen an sich" jedenfalls nicht und können daher die Ideen auf keinen Fall erkennen [6]). Das heißt: wir haben nur ein empirisches Wissen; ein solches aber kann es vom Außerempirischen niemals geben.

§ 53

Für die Ideologie kann der Aussageinhalt, soll er überhaupt anerkannt werden, nur mit den die Aussage begleitenden Vorstellungen zusammenfallen: sei es, daß sie zu diesem Behufe besondere

[1]) Parm. p. 130 E ff. [2]) Parm. p. 131 E. [3]) Parm. p. 133 A. [4]) Parm. p. 133 B ff. [5]) Parm. p. 134 D E. [6]) Parm. p. 134 B.

allgemeine Vorstellungen annimmt, sei es, daß sie mit der individuellen Vorstellung der jeweiligen Aussagegrundlage glaubt das Auslangen finden zu können, sei es endlich, daß sie — weil beides sich als unmöglich erweist — den Aussageinhalt überhaupt leugnet. Diesen Standpunkt bezeichnen wir als denjenigen des Nominalismus, und zwar sprechen wir in dem ersten der drei unterschiedenen Fälle von konzeptualistischem, im zweiten von gemäßigtem, im dritten von extremem Nominalismus.

Der Nominalismus ist indes nicht nur außerstande, die Zweite, Dritte und Vierte semasiologische Hauptfrage befriedigend zu beantworten, sondern, auch bloß als Antwort auf die Erste jener Hauptfragen — auf die er sich zunächst zu beziehen scheint — betrachtet, scheitert er an dem ideologischen Grundwiderspruch.

ERLÄUTERUNG

1) Die Psychologie postuliert eine empirische Auffassung des Aussageinhalts. Die Ideologie setzt voraus, eine solche Auffassung sei nur möglich, wenn der Aussageinhalt sich dem Bewußtsein als Vorstellung darstelle. Nun wird niemand daran denken, den Aussageinhalt mit der Vorstellung der Aussagelaute gleichzusetzen, d. h. den Sinn eines Wortes, Satzes usw. mit dem wahrgenommenen oder phantasierten Wortklange dieser Aussagen zusammenfallen zu lassen. Es kommen mithin hier überhaupt nur die Vorstellungen der Aussagegrundlage in Betracht. Durch gleiche Aussageinhalte können indes sehr verschiedene Aussagegrundlagen aufgefaßt werden, und dies scheint auch die Gleichsetzung des Aussageinhalts mit den Vorstellungen der Aussagegrundlage auszuschließen. Allein hier drängt sich nun die Frage auf, ob es nicht vielleicht Vorstellungen gibt, die zwar die Aussagegrundlage zum Inhalt haben, dennoch aber nicht durch jede Veränderung derselben auch selbst verändert werden. Dies wäre nämlich offenbar dann möglich, wenn die postulierte Vorstellung nicht sämtliche Momente der jeweiligen individuellen Aussagegrundlage zum Inhalt hätte, vielmehr bloß denjenigen Teil dieser Momente, welcher allen jenen Aussagegrundlagen, die sich durch gleiche Aussageinhalte auffassen lassen, gemeinsam ist. Gäbe es z. B. eine Vorstellung, welche nur die allen Menschen gemeinsamen Merkmale enthält, jedoch weder die einem Europäer noch die einem Neger, weder die einem Manne noch die einem Weibe, weder die einem Riesen noch die einem Zwerge, weder die einem Kinde noch die einem Greise besonders eigentümlichen Merkmale — dann könnte natürlich

diese Vorstellung mit dem Begriffsinhalt *Mensch* gleichgesetzt werden, trotzdem als Gegenstände dieses Begriffes Europäer und Neger, Männer und Weiber, Riesen und Zwerge, Kinder und Greise unterschiedslos fungieren können. Eine Vorstellung nun, welche dieser Bedingung genügt, z. B. die Vorstellung eines „Menschen überhaupt", wollen wir eine allgemeine Vorstellung nennen.

Die Ansicht, welche den Aussageinhalt als eine solche allgemeine Vorstellung erklären will, bezeichnen wir als konzeptualistischen Nominalismus oder auch als nominalistischen Konzeptualismus. In möglichst engem Anschluß an die Tradition verstehen wir nämlich unter Nominalismus jede Ansicht, die das *Universale* nicht anders als durch Vorstellungen im Bewußtsein repräsentiert sein läßt, unter Konzeptualismus jede Ansicht, der zufolge das *Universale* durch besondere, zur Auffassung von Individuen nicht taugliche psychische Funktionen aufgefaßt wird. Nach diesen Erklärungen gibt es dann offenbar sowohl einen nicht-konzeptualistischen Nominalismus als auch einen nicht-nominalistischen Konzeptualismus. Jener liegt z. B. vor, wenn der Inhalt eines allgemeinen Begriffes gleichgesetzt wird der Vorstellung eines individuellen Gegenstandes; dieser, wenn er begriffen wird als eine spezifische, von allen Vorstellungen verschiedene Verstandestätigkeit. In unserem Falle dagegen treffen beide Bestimmungen zusammen: die *allgemeine Vorstellung* ist einerseits eine Vorstellung, andererseits eine allgemeine, der Auffassung der Universalien besonders dienende Funktion. Die Lehre, welche mit solchen *allgemeinen Vorstellungen* operiert, ist daher sowohl Nominalismus als Konzeptualismus.

Setzt man voraus, der konzeptualistische Nominalismus vermöge die Erste semasiologische Hauptfrage befriedigend zu beantworten, so wird man ihm auch zugestehen müssen, daß er den Rest dieser Hauptfragen ohne besondere Schwierigkeit erledigen kann. Wird nämlich, so oft der Begriff *Mensch* gedacht wird, ein allgemeiner und unindividueller „Mensch überhaupt" vorgestellt, so wird es naheliegen, diesen stets gleichen Inhalt der allgemeinen Vorstellung auch als numerisch identisch zu denken und ihn mit den wechselnden Aussagelauten Einen noëtischen Gegenstand bilden zu lassen. Ist ferner der Aussageinhalt eine allgemeine Vorstellung, so wird diese natürlich in der besonderen Vorstellung jeder einzelnen Aussagegrundlage als Teil enthalten sein. Die verschiedenen „Auffassungen" etwa des Doms von Pisa werden dann darin bestehen, daß aus der besonderen Vorstellung von diesem Gegenstande bald die allgemeine Vorstellung

„Kunstwerk", bald die allgemeine Vorstellung „Gebäude" herausgehoben wird. Die Vorstellung eines individuellen Sachverhaltes wird dann aufzufassen sein als eine Summe aus der allgemeinen Vorstellung mehr der Vorstellung aller der einzelnen Aussagegrundlage eigentümlichen Merkmale. Setzt man jedoch den stets gleichen Inhalt der allgemeinen Vorstellung auch hier als numerisch identisch, so wird es wiederum naheliegen, ihn mit den wechselnden besonderen Merkmalen der einzelnen Aussagegrundlagen Einen typischen Gegenstand bilden zu lassen. Besteht endlich die Aussage aus Aussagelauten *plus* allgemeiner Vorstellung, der Sachverhalt aus allgemeiner Vorstellung *plus* der Vorstellung individueller Merkmale, so ist auch begreiflich, inwiefern jene diesen *bedeuten*, d. i. vertreten oder repräsentieren kann: insoferne nämlich die Aussage die gemeinsamen Merkmale aller Sachverhalte bereits in sich enthält. Die Haltbarkeit des konzeptualistischen Nominalismus hängt somit einzig und allein von der Haltbarkeit seiner Grundannahme ab: der Grundannahme, daß es allgemeine Vorstellungen gibt, und daß diese das Bewußtsein des Aussageinhalts darstellen.

Gibt es nun solche Vorstellungen? Darauf ist zunächst zu erwidern: der Wahrnehmung sind gewiß immer nur bestimmte, individuelle Menschen gegeben, und nicht „Menschen im allgemeinen". Allein die Einbildungskraft vermag ja die Wahrnehmungen zu verändern: mit oder ohne unsern Willen können die perzipierten Elemente zu neuen Komplexen sich verbinden. Es fragt sich daher: gibt es allgemeine Phantasmen? Nun gibt es ohne Zweifel Phantasmen, die man in gewissem Sinne so nennen kann, nämlich einerseits durchschnittliche und musterbildliche, andererseits unbestimmte und undeutliche Phantasmen. Ich kann mir unter einem „Menschen überhaupt" einen Menschen vorstellen, dessen Merkmale den am häufigsten vorkommenden entsprechen oder zwischen den Extremen in der Mitte liegen: mithin einen Menschen, der nicht zu groß und nicht zu klein, nicht zu dick und nicht zu dünn, nicht zu kräftig und nicht zu schwächlich ist. Ich kann mir auch einen Menschen vorstellen, wie er — an irgendeinem Wertmaßstabe gemessen — sein soll: dieser *Ideal*mensch wird vielleicht nicht dicker, aber wahrscheinlich größer und kräftiger sein als der eben besprochene *Durchschnitts*mensch. Ich kann mir indes auch einen Menschen vorstellen, wie er mir etwa aus großer Entfernung zu erscheinen pflegt: seine Haltung und Bewegung wird den *Menschen* verraten, während es unentschieden bleibt, ob es sich um einen Mann oder um ein Weib,

um einen Greis oder um ein Kind, um einen Europäer oder um einen Neger handelt. Endlich kann ich mir auch einen Menschen vorstellen, wie er mir etwa nach flüchtiger und gleichgültiger Betrachtung im Gedächtnis bleibt: dieser *undeutliche* Mensch wird in vieler Hinsicht mehr ins einzelne ausgeführt und gegliedert sein als der eben besprochene *unbestimmte* Mensch. Ich werde in der Regel anzugeben wissen, ob er ein Europäer oder ein Neger, ein Mann oder ein Weib, ein Kind oder ein Greis, ja meist sogar, ob er groß oder klein ist. Allein innerhalb dieses Rahmens werden größere oder kleinere, mehr oder weniger verwaschene und verschwommene Partien vorkommen. Ich werde sehr häufig nicht einmal wissen, ob seine Nase krumm oder stumpf, seine Haare blond oder schwarz, seine Augen blau oder braun sind. In diesem Sinne gibt es somit allgemeine Phantasmen. Und nicht nur gibt es solche Phantasmen, sondern oft werden sie auch wirklich das Aussprechen und Denken allgemeiner Namen begleiten. Wenn ich von dem „Menschen" schlechthin spreche, also z. B. sage, daß er sterblich sei, vieles erdulden müsse, oder seine Anlagen nie in ihrer Gesamtheit gleichmäßig entfalten könne, so kann und wird es geschehen, daß mir gleichzeitig ein Phantasma bald einen durchschnittlichen, bald einen idealen, bald einen unbestimmten, bald einen undeutlichen Menschen darstellt. Könnte also nicht wirklich auch der Aussageinhalt mit solchen allgemeinen Phantasmen zusammenfallen?

Diese Frage glauben wir auf das entschiedenste verneinen zu müssen. Denn wir glauben zeigen zu können: erstens, daß diese Phantasmen auch da, wo sie vorhanden sind, nicht den Aussageinhalt darstellen, und zweitens, daß sie in überaus zahlreichen Fällen überhaupt nicht vorhanden sind, in denen doch ein Aussageinhalt ganz ohne jeden Zweifel angenommen werden muß.

Was das erste betrifft, so stehen uns auch hier wieder verschiedene Argumente zur Verfügung. Die Aussageinhalte gleichsinniger Aussagen sollen gleich sein. Die allgemeinen Phantasmen dagegen bilden verschiedene Arten, und sie variieren von Individuum zu Individuum und von Fall zu Fall. Wir haben ja eben gesehen: es gibt durchschnittliche, musterbildliche, unbestimmte und undeutliche Phantasmen, somit allgemeine Phantasmen von viererlei Art. Wollten wir daher auch von den Verschiedenheiten innerhalb dieser einzelnen Arten absehen, so blieben doch jedenfalls für den Begriff „Mensch" vier verschiedene Phantasmen übrig. Allein der Begriffsinhalt ist nur Einer. Schon deshalb kann er weder mit einem durchschnittlichen noch mit einem musterbildlichen, weder mit einem unbestimmten noch mit einem

undeutlichen Phantasma zusammenfallen. Man könnte höchstens annehmen, nur Phantasmen aus Einer dieser Arten fungierten als Begriffsinhalte; die Phantasmen aus den drei anderen Arten stellten bloß gleichgültige psychologische Nebenerscheinungen dar. Doch auch diese Annahme würde nichts nützen; denn schon jede einzelne dieser Arten von Phantasmen umfaßt eine unermeßliche Mannigfaltigkeit verschiedener Vorstellungen. Die durchschnittliche Art, denn es können Individuen sehr verschiedener Völker, Gruppen und Kreise zur Ermittelung des Durchschnitts herangezogen werden; die musterbildliche Art, denn es gibt sehr verschiedene Maßstäbe und Ideale; die unbestimmte Art, denn der Grad der Bestimmtheit kann außerordentlich verschieden sein; und die undeutliche Art, denn es kann bald dieser, bald jener Zug ausgeführt, bald dieser, bald jener vernachlässigt werden. Auch ersieht jedermann aus seiner Erfahrung, daß er sich bei dem Worte *Mensch* bald einen rüstigen Mann, bald einen gebrechlichen Greis, bald eine bedeutende „Persönlichkeit", bald einen unbeutenden „Massenmenschen" vorstellt. Noch viel größer indes als diese Schwankungen von Fall zu Fall sind ohne Zweifel die Variationen von Individuum zu Individuum. Der Sinn des Wortes *Mensch* dagegen wird durch all diese Schwankungen und Variationen gar nicht berührt: die Tatsache des logischen Verkehrs wäre aufgehoben, wenn der Begriff *Mensch* seine Bedeutung veränderte, je nachdem dem Individuum, das ihn gebraucht, gerade dieses oder jenes Phantasma vorschwebt. Ist jedoch der Inhalt eines Begriffes vollkommen unabhängig von den Phantasmen der Individuen, die ihn denken, so kann der Aussageinhalt mit den allgemeinen Phantasmen auch da nicht zusammenfallen, wo es solche Phantasmen wirklich gibt.

Allein in der großen Mehrzahl der Fälle ist dies überhaupt nicht der Fall: überall da nämlich, wo die verschiedenen Aussagegrundlagen einer Aussage einander weniger ähnlich sind als in dem bisher betrachteten Beispiel. Vom Menschen gibt es allgemeine Vorstellungen. Vom Tiere nicht. Denn es gibt kein ideales Tier, das weder Pferd noch Ameise wäre. Auch keinen Durchschnitt zwischen Spinnen und Mäusen, Regenwürmern und Giraffen. Ebensowenig erzeugen diese verschiedenen Species unter irgendwelchen Umständen gleiche Bilder, die nur unbestimmt zu bleiben brauchten, um sie alle zu repräsentieren. Und wenn man an einem Ferkel noch so viele Züge unausgeführt läßt — solange nur noch irgend etwas von ihm deutlich bleibt, läßt es sich mit einem Kolibri nicht verwechseln. Man denke ferner an

den Begriff *Farbe*! Nie wird es möglich sein, sich eine „Farbe im allgemeinen" vorzustellen, die sich im Gelb wie im Blau, im Weiß wie im Schwarz fände. Und doch operieren wir hier erst mit Einem Sinn. Nun nehme man jedoch einen Begriff wie *Kunstwerk*, der einmal eine Symphonie bedeutet, ein andermal einen Dom. Welcher noch so unbestimmte und undeutliche Vorstellungsrest könnte den Vorstellungen dieser beiden Gegenstände gemeinsam sein? Ich erinnere endlich an jenen Satz, den wir in § 48. 1 als Beispiel einer Aussage überhaupt wählten. Es war der Satz: „Fasse ich diese 2 Einheiten und diese 1 Einheit zusammen, so erhalte ich 3 Einheiten." Wer alle in diesem Satz vorkommenden Begriffsinhalte als allgemeine Vorstellungen nachweisen und sie zu einem allgemeinen Vorstellungskomplex höherer Ordnung vereinigen zu können glaubt, der hat ein Recht, den konzeptualistischen Nominalismus zu vertreten. Wir dagegen sind überzeugt, daß nicht ein einziger dieser Begriffsinhalte eine solche Deutung zuläßt, geschweige denn der aus ihnen zusammengesetzte Tatbestand. Diese Begriffsinhalte gehen ja sämtlich durch alle Sinnesgebiete hindurch und sogar über sie hinaus: Schmerzen können nicht weniger als Töne, Töne nicht weniger als Farbenpunkte Einheiten, Zweiheiten und Dreiheiten bilden, als „diese" bezeichnet und zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Eine Vorstellung dagegen — und wäre sie noch so allgemein — müßte doch immer einem bestimmten, einzelnen Sinnesgebiete angehören. Gibt es indes keine „allgemeinen Vorstellungen" der Einheit, Zweiheit und Dreiheit, des „dieses" und des Zusammenfassens, dann sind diese nichtexistierenden allgemeinen Vorstellungen auch gewiß nicht die Inhalte der Begriffe *Eins*, *Zwei*, *Drei*, *Dieses* und *Zusammenfassen*. Damit aber ist die These des konzeptualistischen Nominalismus widerlegt.

2) Ueber allgemeine Vorstellungen sind viererlei Ansichten möglich. Man kann ihr Vorkommen überhaupt bestreiten. Man kann es anerkennen, ohne doch diesen psychischen Gebilden eine logische Bedeutsamkeit zuzusprechen. Man kann ihnen bei der Bildung und Ausübung der logischen Funktionen eine gewisse Mitwirkung anweisen. Man kann sie endlich mit diesen Funktionen schlechterdings gleichsetzen. Den letzten dieser Standpunkte haben wir hier vorzugsweise bekämpft. Ihn hat wohl LOCKE allein vertreten [1]). Diesem Denker scheint es „einleuchtend", daß „Worte allgemein werden, indem man sie zu Zeichen allgemeiner Vorstellungen (*general ideas*) macht", und daß „Vorstellungen allgemein werden, indem man von ihnen alle Umstände der Zeit und des Ortes absondert, und alle anderen Vorstellungen, welche sie als dieses oder jenes einzelne

[1]) Essay III. 3. 6—9 (WW. I, S. 437 f.).

Sein determinieren". Wenn z. B. denkende Individuen die allgemeine Vorstellung eines Menschen bilden, so „erzeugen sie hiedurch nichts Neues, sondern lassen nur aus der zusammengesetzten Vorstellung, die sie von Peter und Jakob, Maria und Johanna hatten, dasjenige aus, was jeder eigentümlich ist, und behalten bloß das ihnen allen Gemeinsame bei". Man entschließt sich schwer, LOCKE wirklich die Meinung zuzutrauen, es sei möglich, sich einen Menschen ohne irgendwelche individuelle Eigenschaften vorzustellen, und man möchte deshalb gerne glauben, er verstehe hier unter *idea* nicht ein Phantasma, sondern einen Begriff. Allein er selbst macht eine solche Auslegung unmöglich, indem er ein deutliches Bewußtsein der Schwierigkeiten verrät, die seiner Annahme allgemeiner Vorstellungen entgegenstehen, während die bloße Anerkennung allgemeiner Begriffe diesen Bedenken gewiß nicht ausgesetzt wäre. Obgleich ihm nämlich an der angeführten Stelle das Entstehen allgemeiner Vorstellungen auf die angegebene Weise so evident scheint, „daß es keines weiteren Beweises bedarf", sagt er an einer anderen Stelle das Folgende [1]): „Wenn wir genau auf sie achten, so werden wir finden, daß allgemeine Vorstellungen Fiktionen und Kunstgriffe des Geistes sind, die Schwierigkeiten bei sich führen und sich nicht so leicht darbieten als wir geneigt sind uns einzubilden. Erfordert es z. B. nicht einige Mühe und Geschicklichkeit, die allgemeine Vorstellung eines Dreiecks zu bilden . . . .? Denn es darf weder schief- noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichseitig sein, sondern ist all dies und nichts von alledem zugleich. In der Tat, es ist etwas Unvollkommenes, das nicht existieren kann; eine Vorstellung, in welcher Teile mehrerer, voneinander verschiedener und miteinander unverträglicher Vorstellungen verbunden sind. Allerdings bedarf der Geist, in diesem seinem unvollkommenen Zustande, solcher Vorstellungen . . . . Allein dennoch hat man Grund zu dem Verdacht, es seien derartige Vorstellungen Zeichen unserer Unvollkommenheit" — eine Unvollkommenheit, die nun freilich mehr LOCKES Theorie als dem menschlichen Geiste anzuhaften scheint.

Die zweite Ansicht, sagte ich, gesteht den allgemeinen Vorstellungen eine gewisse Mitwirkung beim begrifflichen Denken zu, ohne doch dieses in jene aufzulösen. In diese Gruppe rechne ich solche Denker, welche im Sinne des Kritizismus die logischen Funktionen einem vom Vorstellungsvermögen durchaus getrennten Intellekte zuweisen, jedoch zwischen diesem rein intellektuellen Denken des Allgemeinen und dem sinnlichen Vorstellen des Einzelnen ein Mittleres annehmen, das entweder als ein sinnliches Vorstellen des Allgemeinen ausdrücklich bezeichnet wird oder doch schwer anders denn als ein solches begriffen werden kann. Die Rolle eines solchen Mittleren nämlich spielt einerseits bei gewissen Scholastikern das verstandesmäßige Bild, die *species intelligibilis*, andererseits bei einigen Vertretern der klassischen deutschen Philosophie das Schema. Die *species*

[1]) Ess. IV. 7. 9 (WW. II, S. 162 f.).

intelligibilis hat freilich ursprünglich nicht diese Bedeutung. Wenn man z. B. die entscheidenden Stellen bei THOMAS V. AQUINO [1]) genau erwägt, so zeigt sich, daß er unter diesem Begriffe nichts anderes versteht als jene „Form" (im aristotelischen Sinne des Wortes), die der Verstand bei der Betrachtung der Phantasmen annimmt, und durch die er nun die wesensgleiche „Form" der phantasierten Dinge erkennt. Allein namentlich bei DUNS SCOTUS läßt sich diese Auffassung wohl nicht mehr aufrecht halten. Denn da heißt es z. B. [2]): „Es gibt keinen Uebergang von Extrem zu Extrem, nämlich vom Phantasma zum Verstande . . ., es sei denn durch ein Mittleres zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen; ein solches Mittleres aber ist die *species intelligibilis*, die kein ebenso körperliches Sein hat wie das Phantasma, und doch auch kein ebenso geistiges wie der Verstand." Und wiederum [3]): „Man darf nicht annehmen, es sei dasselbe Bild (*species*) wie in der Einbildungskraft auch in der leidenden Vernunft . . .; auch nicht, das Bild in der Einbildungskraft erzeuge aus sich ein anderes in der leidenden Vernunft . . .; und auch nicht, es werde bloß von der tätigen Vernunft beleuchtet . . . . Vielmehr muß man sagen, die tätige Vernunft erzeuge in der leidenden ein Bild aus jenem, das in der Phantasie schon vorhanden ist." Ich will nun gewiß nicht behaupten, dieses verstandesmäßige Bild decke sich durchaus mit LOCKES allgemeiner Vorstellung. Bedenkt man indes, daß der Phantasie das Erfassen des Einzelnen, dem Intellekt das Erfassen des Allgemeinen zugeteilt wird, so wird man es immerhin wahrscheinlich finden, daß jenes Mittlere, welches der Verstand aus dem Phantasma erzeugt, von einem „allgemeinen Bild", d. h. von einer allgemeinen Vorstellung, kaum sehr verschieden sein kann. Und diese Wahrscheinlichkeit wird sich noch einigermaßen erhöhen, wenn wir sehen, wie unter dem Namen des *Schemas* genau in derselben Funktion der Vermittlung die allgemeine Vorstellung von SCHLEIERMACHER in der Tat eingeführt worden ist [4]). Ihm zufolge kann „die einzelne Erscheinung gar nicht anders als nur vermittelst eines Schemas mit der intellektuellen Funktion in Verbindung treten . . Aus der organischen Affektion, auch bei beständiger Agilität der intellektuellen Funktion, würde kein Begriff entstehen, wenn sich nicht im innern Sinn die allgemeinen Bilder gestalteten". Zu einem Begriffe gehören daher immer drei Dinge: „das Bild des einzelnen Dinges, das Schema desselben und die intellektuelle Seite des Begriffs". Dieser Ansicht steht der entscheidende Umstand entgegen, daß es — wie wir gesehen haben — Begriffe gibt, denen unmöglich eine allgemeine Vorstellung entsprechen kann, und deren logischen Gehalt wir doch um nichts weniger deutlich und bestimmt erfassen. Dies hat SCHLEIERMACHER übersehen, ja sogar im Gegenteil behauptet: „Ist das Bild dunkel, so ist es auch der Begriff, und zwar selbst von seiner idealen Seite" — wonach also etwa *Drei* der dunkelste aller Be-

[1]) Summa theol. I, quaest. 14, art. 2, ad 2; quaest. 55, art. 2, ad 2; quaest. 85, art. 1, ad 3; de veritate intell. (Opp. XVI, p. 222). [2]) Qu. de rer. princ. 14 (Opp. III, p. 125 A). [3]) Qu. super Anal. postt. I. 3 (Opp. III, p. 348 A). [4]) Dial., Erläuterungen zu § 260 (S. 211 ff.).

griffe sein müßte. Allein er hat dieser Konsequenz in doppelter Weise entgegengearbeitet. Einerseits nämlich erklärt er das „Schema" auf eine Weise, die es dem individuellen Phantasma nach Möglichkeit angleicht, und nähert sich so jenem Standpunkte, den wir als den des gemäßigten Nominalismus kennen lernen werden. „Das allgemeine Bild ist das Bild der Art, und das einzelne Bild kommt nur zum Bewußtsein, indem das Bild der Art zugleich zum Bewußtsein kommt; das allgemeine Bild ist das einzelne Bild selbst, aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so, daß es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen." So verstanden, gäbe es nun freilich allgemeine Bilder von allem, was überhaupt vorgestellt werden kann, nur daß dies dann eben streng genommen nicht mehr allgemeine Bilder, sondern vielmehr Reihen von einzelnen Bildern wären. Insofern es jedoch auch Begriffe von Unvorstellbarem gibt, nämlich Formbegriffe (§ 28), sucht SCHLEIERMACHER noch einen anderen Ausweg: Bei den „bloß formalen Begriffen" nämlich, meint er, sei „das sinnliche Schema . . gar nicht ein äußeres Bild . ., sondern, weil es dabei auf unsre Tätigkeit ankommt, nur das Bewußtsein von unserem eigenen Verfahren, von seiner sinnlichen Seite festgehalten". Erweitert man den Begriff des Schemas auf diese Weise, dann hat man freilich die vorher unüberwindlichen Einwendungen nicht mehr zu fürchten. Allein zugleich ist damit auch der Rahmen, nicht nur des konzeptualistischen Nominalismus, sondern auch das Nominalismus überhaupt durchbrochen. Das Bewußtsein eines Verfahrens nämlich ist offenbar ein reaktives, nicht ein rezeptives Bewußtsein; es dürfte daher auch nicht mehr eine *Vorstellung* oder ein *Bild* heißen — so daß diese Wendung des Gedankens der hier von uns betrachteten Lehre überhaupt nicht mehr zugute kommt. Dennoch muß ich hier noch erwähnen, daß gerade diese Auffassung des Begriffes *Schema* SCHLEIERMACHER nicht eigentümlich ist. Sie findet sich vielmehr schon bei KANT [1]). Es sind, sagt dieser, „reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig . . . . Wie ist nun die Subsumption der letzteren unter die ersten, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich . . .? . . . . Nun ist klar: daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transcendentale Schema . . . . . Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber . . . doch vom Bilde zu unterscheiden. So wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ...[2]) ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend) in

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 122 ff.). [2]) KANT selbst setzt hier 5 Punkte.

einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriffe vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe . . . . Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklichte etc. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume . . . . . Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden." All dies hat — in gewohnter Unselbständigkeit — SCHELLING fast wörtlich wiederholt [1]). Was er hinzufügt, ist die Erklärung des Schemas „durch das Beispiel des mechanischen Künstlers, welcher einen Gegenstand von bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll". Dieser braucht „eine innerlich, obgleich sinnlich angeschaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet". „Diese Regel ist das Schema, in welchem durchaus nichts Individuelles enthalten, und welches ebensowenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte." Wir haben all dies hier angeführt, weil es sich auf den Begriff des Schemas bezieht, der auf der Einen Seite mit den allgemeinen Vorstellungen des konzeptualistischen Nominalismus zusammenhängt. Wie er auf der anderen Seite, durch den Kritizismus hindurch, bis an die Schwelle des Pathempirismus sich fortbilden kann, dies zeigen einige Gedankengänge der letzten Zeit. KANT, SCHELLING und SCHLEIERMACHER erklären das Schema als das Bewußtsein eines Verfahrens. Da sie jedoch dieses Verfahren ganz mythisch als ein Verfahren „der Einbildungskraft" oder „des Verstandes" denken, so geben sie auch gar keine Handhabe zur näheren psychologischen Bestimmung jenes Bewußtseins. Die folgenden Ausführungen MACHS [2]) stellen diese Spekulationen mit Einem Schlage in helles Licht und auf festen Boden: „Unter differenten Umständen, die etwas Gemeinsames haben, treten gleichartige Tätigkeiten, Bewegungen ein (Ergreifen, Beschnüffeln, Belecken, Zerbeißen), welche neue entscheidende sinnliche Merkmale (Geruch, Geschmack) herbeischaffen, die für das weitere Verhalten (Verschlingen, Wegwerfen) maßgebend sind. Diese konforme Tätigkeit sowohl als die durch dieselbe hervortretenden konformen sinnlichen Merkmale, welche ja beide in irgendeiner Weise zum Bewußtsein kommen werden, halte ich für die physiologische Grundlage des Begriffes. Worauf in gleicher Weise reagiert wird, das fällt unter Einen Begriff." Auch noch bei wissenschaftlichen Begriffen offen-

[1]) Syst. d. tr. Id. III, 3. Epoche, I (WW. 1. III, S. 508 ff.). [2]) Wärmelehre S. 416 ff.

baren sich uns die Merkmale nur als Ergebnis von Operationen des Chemikers und Anatomen, des konstruierenden Geometers und des zählenden Arithmetikers. „Jeder Abstraktion" müssen „gemeinsame reale psychische Elemente" zugrunde liegen; allein diese Elemente treten „erst durch eine besondere, bestimmte Tätigkeit ins Bewußtsein". „Den Generalien kommt keine physikalische Realität zu, wohl aber eine physiologische: die physiologischen Reaktionen sind von geringerer Mannigfaltigkeit als die physiologischen Reize." Ganz ähnlich habe ich selbst mich schon vor Jahren geäußert [1]; und ebenso erklärt nun auch MÜNSTERBERG [2], es sei „die Abstraktion beherrscht durch die allgemeine typische Innervation, und der Begriff . . von derjenigen motorischen Einstellung . ., die der ganzen im Begriff zusammengedachten Objektgruppe gemeinsam zukommt". Man frage sich dann noch, in was für psychischen Elementen denn solche gleiche Reaktionen zum Bewußtsein kommen, und man wird den Kritizismus vollends überwunden und eine wirkliche Antwort auf unsere Erste semasiologische Hauptfrage gewonnen haben. Gewiß wird man aber dann auch erkennen, daß allgemeine Vorstellungen, als Tatsachen nicht der reaktiven, sondern der rezeptiven Erfahrung, für das Denken des Begriffsinhaltes ohne jede Bedeutung sein müssen.

Diese unsere Auffassung, der zufolge zwar das Vorkommen allgemeiner Vorstellungen zuzugeben, ihnen jedoch jeder Anteil am logischen Denken abzusprechen ist, ist durchaus nicht neu. Vielmehr vertrat sie mit vollkommener Klarheit schon DESCARTES [3]: „Ich habe allerdings die Gewohnheit, wenn ich an körperliche Dinge denke, mich stets auch meiner Einbildungskraft zu bedienen. Und so geschieht es, daß ich, wenn ich an ein Tausendeck denke, mir in verworrener Weise irgendeine Figur vorstelle. Allein es ist ganz klar, daß diese Figur nicht ein Tausendeck ist. Unterscheidet sie sich doch in keiner Hinsicht von jener anderen, die ich mir vorstellen würde, wenn ich an ein Zehntausendeck dächte, oder an irgendeine andere Figur von vielen Seiten; und dient sie doch in keiner Weise dazu, jene Merkmale aufzufinden, welche den Unterschied des Tausendecks von den übrigen Polygonen ausmachen." Diese Darlegung ist seither oft wiederholt worden: so schon von CUDWORTH [4], und in unserer Zeit besonders eindringlich von TAINE [5]. Wird hier auf die Unbestimmtheit und Undeutlichkeit der allgemeinen Phantasmen das Hauptgewicht gelegt, so finden wir andererseits das Vorkommen durchschnittlicher und musterbildlicher Vorstellungen schon von KANT [6] betont. Es ist anzumerken, sagt er, daß die Einbildungskraft „das Bild und die Gestalt des Gegenstandes von einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten, oder auch ein und derselben Art, reproduzieren könne; ja auch, wenn das Gemüt es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuten nach wirklich, wenngleich nicht

[1]) Psych. log. Grundtats. S. 26. [2]) Prinzipien S. 552. [3]) 6. Meditation, Anfang (Oeuvres S. 113). [4]) Systema Intellectuale II, p. 62. [5]) De l'intelligence I, S. 26ff. [6]) Kr. d. Urt. § 17 (WW. IV, S. 84ff.).

hinreichend zum Bewußtsein, zu reproduzieren, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, und, durch die Kongruenz der mehrern von derselben Art, ein Mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maße dient". Die so resultierende Gestalt des Menschen z. B. sei die „Normalidee", die sich von dem „Ideal" allerdings noch einigermaßen unterscheide. Nichts als eine Wiederholung dieser Darstellung ist dann HUXLEYS sehr bekannt gewordene Vergleichung der durchschnittlichen Phantasmen mit den Galtonschen Photographien [1]). Ferner hat sich in demselben Sinne RIBOT [2]) mit den allgemeinen Vorstellungen beschäftigt, und auch ich selbst habe diese „anschaulichen Begriffskorrelate" recht eingehend beschrieben [3]), ohne sie indes für mehr als „assoziative Nebenprodukte des lauten oder stillen Sprechens" auszugeben.

Absolut ablehnend endlich gegen den Begriff allgemeiner Vorstellungen verhält sich BERKELEY in seiner klassischen Kritik des konzeptualistischen Nominalismus und speziell der LOCKEschen Lehre [4]). Aus derselben sei hier nur Eine Hauptstelle angeführt: „Ich kann mir einen Menschen mit 2 Köpfen vorstellen; oder den Oberleib eines Menschen verbunden mit dem Unterleib eines Pferdes. Ich kann die Hand, das Auge, die Nase jedes für sich betrachten, abgezogen und getrennt von dem Rest des Körpers. Allein mag ich mir welche Hand oder welches Auge immer vorstellen: es muß eine bestimmte Form und eine bestimmte Farbe haben. Ebenso muß, wenn ich mir die Vorstellung eines Menschen bilde, dies die Vorstellung entweder eines weißen oder eines schwarzen oder eines braunen, entweder eines geraden oder eines krummen, entweder eines großen oder eines kleinen oder eines mittelgroßen Menschen sein. Durch keine Anstrengung meines Denkens kann ich die oben beschriebene abstrakte Vorstellung erzeugen. Ebenso unmöglich ist es mir, die abstrakte Vorstellung einer Bewegung zu bilden, die von dem bewegten Körper verschieden und weder rasch noch langsam, weder gerad- noch krummlinig wäre. Und dasselbe läßt sich von allen beliebigen anderen abstrakten allgemeinen Vorstellungen behaupten." Hiemit schießt BERKELEY, wie wir glauben, über das Ziel hinaus; denn es ist gewiß nicht richtig, daß wir die Augenfarbe aller Menschen anzugeben wüßten, deren wir uns erinnern. Indes, in der Hauptsache hat er sicherlich recht: der Standpunkt des konzeptualistischen Nominalismus ist unhaltbar, denn nicht jedem Begriffsinhalt entspricht eine allgemeine Vorstellung, und auch wo ihm eine solche entspricht, kann er mit ihr doch niemals identisch sein.

3) Wenn der Aussageinhalt mit Vorstellungen der Aussagegrundlage zusammenfallen soll, jedoch aus allgemeinen Vorstellungen nicht bestehen kann, so bleibt nur die Annahme übrig, er sei identisch mit der besonderen Vorstellung einer einzelnen resp. der jeweiligen Aussagegrundlage: der Sinn des Namens *Kunstwerk* z. B. bestehe darin, daß

[1]) Hume S. 94f. [2]) Id. gén. S. 5ff. [3]) Psych. log. Grundtats. S. 29ff. [4]) Principles of hum. knowl., introd. 7—17 (WW. I, S. 240ff.).

ich irgendein Kunstwerk, der Sinn des Satzes „Dieser Vogel fliegt" darin, daß ich irgendeinen fliegenden Vogel wahrnehme oder phantasiere. Wir bezeichnen diese Lehre als gemäßigten Nominalismus. Ihre Grundansicht geht dahin, daß individuelle Vorstellungen und insbesondere Phantasmen die wesentlichen Elemente des logischen Denkens seien. Diese Grundansicht nun wollen wir erst einer prinzipiellen Prüfung unterwerfen, ehe wir auf die Frage eingehen, inwiefern der gemäßigte Nominalismus die vier semasiologischen Hauptfragen zu beantworten vermag.

Ohne Zweifel hat jene Grundansicht den allerersten Anschein für sich. Den Namen *Dreieck* z. B. pflegen wir im allgemeinen dann auszusprechen, wenn uns ein Dreieck in der Wahrnehmung oder in der Phantasie, mithin jedenfalls in der Vorstellung gegeben ist; und wenn wir den Namen *Dreieck* hören, so ist es gewiß die Regel, daß wir auch irgendein Dreieck dabei vorstellen. Wollen wir ferner den Sinn des Satzes „Dieser Vogel fliegt" verstehen und seine Richtigkeit prüfen, so werden wir zunächst ein diesem Satze entsprechendes Phantasma erzeugen, dann aber auch eine inhaltsgleiche Wahrnehmung uns zu verschaffen suchen und je nach dem Gelingen dieses Versuches über die Wahrheit jenes Satzes urteilen. Dasselbe gilt endlich sogar von weit abstrakteren Sätzen. Handelt es sich z. B. um den Satz $3 \times 2 = 2 \times 3$, so werden wir uns, um seinen Sinn zu erfassen und zu beurteilen, das Verhältnis der verschiedenen Zweiheits- und Dreiheitsgruppen gleichfalls an anschaulichen Einheiten versinnlichen: es ist dabei gleichgültig, ob diese Einheiten aufeinander folgen oder nebeneinander bestehen, gleichgültig auch, ob es Bäume sind oder Kirschkerne — allein immer wird es irgendeine individuelle Vorstellung sein, an der ich den Sinn der gegebenen Aussage mir zu eigen mache und prüfe.

Freilich, diesen positiven Instanzen stehen nun fast ebenso zahlreiche und naheliegende gegenüber. Wenn mir jemand sagt, der Mensch habe 32 Zähne, so kann ich diese Aussage sehr wohl verstehen und auch ihr zustimmen, ohne mir von 32 menschlichen Zähnen gesonderte Vorstellungen zu bilden. Und wenn es heißt, 1000 sei die 3. Potenz von 10, so wäre es überhaupt nicht möglich, eine diesen Begriffen vollkommen entsprechende individuelle Vorstellung zu bilden, da es keine Anschauung von 1000 Einheiten gibt, die von der Anschauung von 999 oder auch 998 Einheiten sich irgendwie unterschiede. Indes, diesen Einwendungen ist der Nominalismus noch sehr wohl gewachsen. Er weist zunächst darauf hin, daß alle Zeichen das von

ihnen Bezeichnete auch repräsentieren können, und daß daher, wenn nur erst die Bedeutung der Zeichen eindeutig festgestellt ist, auch ein abkürzender Gebrauch derselben stattfinden kann. Spielmarken z. B. bedeuten Geld. Es ist aber nicht nötig, daß nach jedem Spiele die Spielmarken sofort in Geld umgesetzt werden; vielmehr braucht nach jedem Spiele nur ein Hin- und Herschieben der Marken zu erfolgen, und erst nach längerer Zeit wird dann die endgültige Verteilung der Marken den gegenseitigen Zahlungen zugrunde zu legen sein. Ebenso gibt es neben der baren auch eine rechnungsmäßige Abwicklung geschäftlicher Transaktionen. In derselben Weise kann ich eine lange Rechnung in unbenannten Zahlen durchführen, ohne mich bei jedem Schritte derselben zu fragen, was er für die entsprechenden benannten Größen bedeutet, und erst das letzte Resultat werde ich auf diese nach demselben Schlüssel anwenden, nach dem ich ursprünglich die erste Gleichung angesetzt habe. Ebenso nun gibt es neben dem ausführlichen Denken in Anschauungen auch ein abkürzendes Denken in Worten; selbst eine lange Kette von Gedanken kann ich aneinanderreihen, ohne bei jedem Gliede mit meinen Worten bestimmte Anschauungen zu verbinden. Es genügt, wenn die Worte, von denen ich ausging, ursprünglich für solche Anschauungen standen, und wenn diejenigen, bei denen ich schließlich anlange, wieder in solche Anschauungen sich umsetzen lassen. Um so mehr vermag ich einen Satz wie den, der Mensch habe 32 Zähne, zu verstehen und auch zu beurteilen, ohne mir wirklich 32 Zähne besonders vorzustellen, wenn ich nur auf Grund früherer Erfahrungen weiß: einmal, daß jedem dieser Worte bestimmte Anschauungen entsprechen, sodann, daß diese Anschauungen auch wirklich zusammengehören. Andererseits ist es, damit der Aussageinhalt als individuelle Vorstellung begriffen werden könne, nicht immer erforderlich, daß mit allen Aussagelauten solche Vorstellungen auch wirklich verbunden seien. Es genügt vielmehr, wenn sie das Wissen um ein Verfahren ausdrücken, das in eindeutiger Weise zu einer bestimmten Anschauung führt. So kann ich mir bei „dem ersten Vers, auf den beim Aufschlagen der Heiligen Schrift mein Auge fallen wird", gewiß keine bestimmten Worte vorstellen; allein dennoch bedeuten sie etwas, was der Vorstellung durchaus nicht entzogen ist. In ähnlicher Weise nun ist auch eine Menge von 1000 Einheiten an und für sich freilich nicht vorstellbar; allein vorausgesetzt, daß Eine Einheit als solche vorstellbar sei, gibt mir doch das Wort *Tausend* eine Menge an, zu der ich durch eindeutig bestimmte Operationen mit dieser vorstellbaren Einheit gelangen, und von der

aus ich auch wieder durch andere Verfahrungsweisen zu vorstellbaren Mengen zurückkommen kann. Auch der Satz, 1000 sei die dritte Potenz von 10, läßt sich daher interpretieren als die Feststellung, daß ich zu einer gleichen — freilich an sich nicht vorstellbaren — Menge gelange, ob ich nun $10 \times 10 \times 10$ oder $1 + 1 + 1 \ldots\ldots + 1$ Einheiten zusammenfasse. Vorausgesetzt daß 1 Einheit und 10 oder doch 2×5 Einheiten als solche vorgestellt werden können, würde deshalb die Unvorstellbarkeit der 1000 Einheiten als solcher die nominalistische Ansicht nicht widerlegen.

Allein die eben besprochenen Auskunftsmittel sind doch nur da anwendbar, wo sich der Sinn einer Aussage letztlich auf individuelle Vorstellungen reduzieren läßt. Wir müssen daher die Frage stellen: vermögen wir denn wirklich mit jeder Aussage, die wir verstehen, auch nur irgend Eine Vorstellung, oder irgendeine Gruppe oder Reihe von Vorstellungen, zu verbinden, die ihr genau entspräche, und die deshalb den Anspruch erheben könnte, ihren logischen Inhalt darzustellen? Gegen die schlichte Bejahung dieser Frage nun erheben sich schon in den einfachsten Fällen schwere Bedenken. Denn auch dem Satze „Dieser Vogel fliegt" entspricht keine vollkommen adäquate individuelle Vorstellung — nämlich keine solche, die nicht auch dem Begriffe „Ein fliegender Vogel" entspräche; und doch drücken beide Aussagen verschiedene logische Inhalte aus, haben somit einen verschiedenen Sinn. Als *experimentum crucis* jedoch wollen wir die oben formulierte Frage selbst verwenden — nämlich die Aussage: *Vermögen wir denn wirklich mit jeder Aussage, die wir verstehen, auch nur irgend Eine Vorstellung, oder irgendeine Gruppe oder Reihe von Vorstellungen, zu verbinden, die ihr genau entspräche, und die deshalb den Anspruch erheben könnte, ihren logischen Inhalt darzustellen?* Ich glaube voraussetzen zu dürfen, man werde diese Frage oben ganz leidlich verstanden haben. Daß man indes mit ihr Eine adäquate und sie erschöpfende Vorstellung verbinden könne, wird wohl niemand behaupten. Also vielleicht eine Gruppe oder Reihe von Vorstellungen? Nun, man gehe unsere Aussage Wort für Wort durch und frage sich, was man etwa bei den Worten *Vermögen, Wirklich, Jeder, Verstehen, Irgend eine, Oder, Genau, Entsprechen, Deshalb, Anspruch, Logisch, Darstellen* imstande ist, sich vorzustellen! Mir will scheinen, die einzig mögliche Antwort lautet: Gar nichts! Und doch drücken alle diese Worte integrierende Bestandteile des logischen Inhalts der gegebenen Aussage aus. Die Grundansicht des gemäßigten Nominalismus hält demnach einer prinzipiellen Prüfung keineswegs stand.

Es versteht sich hiernach von selbst, daß diese Lehre auch die einzelnen semasiologischen Hauptfragen nicht wird zufriedenstellend beantworten können. Doch fassen wir hier vorläufig bloß ihr Verhältnis zu der Dritten dieser Hauptfragen ins Auge, weil dieses Verhältnis den gemäßigten Nominalismus, wenn er nur überhaupt diskutabel bleiben will, sofort zu einer wesentlichen Modifikation seines Standpunktes drängt. Wir erinnern uns, die Dritte Hauptfrage bezog sich zunächst auf das Doppelproblem der *Auffassung*: sehr verschiedene Aussagegrundlagen können durch gleiche Aussageinhalte aufgefaßt werden (Problem der Abstraktion), und gleiche Aussagegrundlagen lassen sich durch sehr verschiedene Aussageinhalte auffassen (Problem der intelligiblen Teile). Wie sollte dies möglich sein, wenn, im Sinne des gemäßigten Nominalismus, der Aussageinhalt mit der Vorstellung einer individuellen Aussagegrundlage zusammenfiele? Bestünde z. B. der Sinn des Namens *Dreieck* in der Vorstellung irgendeines einzelnen Dreiecks, dann müßte dieser Name einen anderen Sinn haben, wenn das aussagende Individuum an ein spitzwinkliges, und wieder einen anderen, wenn es an ein stumpfwinkliges Dreieck dächte. Und bestünde der Sinn der Worte *Körper, Gebäude* und *Kunstwerk* in der Vorstellung beliebiger einzelner Körper, Gebäude und Kunstwerke, dann müßten diese drei Worte denselben Sinn haben, wenn zufällig drei Individuen, die jene Worte aussagen, dabei sämtlich den Dom von Pisa vorstellten. Durch diese beiden Konsequenzen würde jedoch die Möglichkeit logischen Verkehrs in gleicher Weise aufgehoben. In der Tat hat denn auch kaum irgend jemand den gemäßigten Nominalismus ohne weiteren Zusatz vertreten. Vielmehr bedarf diese Ansicht notwendig einer Ergänzung, die imstande ist, den aus ihr soeben abgeleiteten widersinnigen Folgerungen vorzubeugen.

Ein dieser Bedingung genügender Ergänzungsversuch scheint denn auch nicht fernzuliegen. Er wird gekennzeichnet durch das Streben, die Vorzüge des konzeptualistischen Nominalismus festzuhalten, ohne daß man doch dessen Schwächen in den Kauf nehmen müßte. Sein Grundgedanke ist die Ersetzung der Einen allgemeinen Vorstellung durch die gemeinsamen, typischen Elemente der zahlreichen Individualvorstellungen. Diese typischen Elemente, so nimmt man an, seien in den einzelnen Individualvorstellungen enthalten, könnten jedoch mehr oder weniger beachtet, zum Gegenstande einer stärkeren oder schwächeren Aufmerksamkeit gemacht werden. Durch eine Konzentration der Aufmerksamkeit könnten nun diese typischen Merkmale aus der Individualvorstellung herausgehoben werden; sie seien

mit den Aussagelauten durch das Band der Assoziation verknüpft; und sie seien es auch, die den logischen Inhalt aller Aussagen bildeten. Kann ich mir nämlich auch nicht, wie der konzeptualistische Nominalismus wollte, einen Menschen vorstellen, der weder groß noch klein, weder schwarz noch weiß ist, so enthalten doch alle Vorstellungen von Menschen — seien diese nun groß oder klein, schwarz oder weiß — gewisse gemeinsame Merkmale. Indem ich nun diese aus meiner Vorstellung von irgendeinem einzelnen Menschen heraushebe, die abweichenden Züge dagegen vernachlässige, denke ich den Begriff *Mensch*, und fasse zugleich den vorgestellten Menschen als Menschen auf. Es ist klar, daß auf diese Weise die oben erörterten Absurditäten vermieden sind. *Auffassen* heißt jetzt: in einer bestimmten Weise, in einem gewissen Lichte betrachten, und speziell: durch eine gewisse Verteilung der Aufmerksamkeit in bestimmter Weise gliedern. Demnach kann das Wort *Dreieck* denselben Sinn bewahren, auch wenn die verschiedenen Individuen, die es gebrauchen, dabei ganz verschiedene Dreiecke vorstellen. Denn jedes *faßt* doch das von ihm vorgestellte Dreieck als „Dreieck im allgemeinen" auf, d. h. es hebt aus seiner individuellen Dreiecksvorstellung dieselben, allen Dreiecken gemeinsamen typischen Momente heraus. Ebenso können die Worte *Körper* und *Kunstwerk* auch dann Verschiedenes bedeuten, wenn zufällig die aussagenden Individuen dabei beide den Dom von Pisa vorstellen. Denn sie *fassen* doch diesen selben Gegenstand in verschiedener Weise *auf*, indem der Eine aus seiner Vorstellung die allen Körpern, der Andere aus derselben Vorstellung die allen Kunstwerken gemeinsamen Momente heraushebt. So scheint denn die Erste semasiologische Hauptfrage beantwortet, indem der Aussageinhalt mit jenen typischen Momenten der Aussagegrundlagevorstellungen gleichgesetzt wurde; die Dritte, indem die *Auffassung* als die Heraushebung dieser Momente aus der Vorstellung einer einzelnen Aussagegrundlage nachgewiesen wird. Unter diesen Voraussetzungen bereiten indes auch die beiden übrigen Hauptfragen keine Schwierigkeiten mehr. Nicht die Zweite, denn die *Gegenständlichkeit* der Aussagen verliert ihr Rätselhaftes, wenn man bedenkt, daß dieselben typischen Vorstellungsmomente mit den verschiedensten Aussagelauten als ein einheitliches und beharrliches Element sich verknüpfen. Und nicht die Vierte, denn die Aussage vermag allerdings den Sachverhalt zu *bedeuten*, d. h. zu vertreten, wenn jene dieselben typischen Vorstellungsmomente schon enthält, deren Heraushebung die Sachverhaltsvorstellung von der bloßen Aussagegrundlagevorstellung unterscheidet.

Ist nun mit alledem das Bedeutungsproblem wirklich aufgelöst? Dies hängt davon ab, ob die hier der Aufmerksamkeit zugeschriebenen Leistungen von dieser auch vollzogen werden können. Das aber ist von vorneherein wenig wahrscheinlich. Denn damit die Aufmerksamkeit sich auf ein Moment einer Vorstellung richten und dasselbe aus ihr herausheben könne, muß doch — so scheint es — dieses Moment schon vorher gegeben sein, es muß von den anderen Momenten derselben Vorstellung unterschieden werden oder sich doch wenigstens grundsätzlich von ihnen unterscheiden lassen. Nun kann jedoch der Nominalismus, da er keine anderen psychischen Funktionen anerkennt als Vorstellungen, diese Unterscheidung nur als eine vorstellungsmäßige Trennung denken. Wäre indes der Sachverhalt in der Aussagegrundlage als ein vorstellungsmäßig trennbarer Teil enthalten, dann wäre er ja ein reeller Teil derselben, und die Frage, wie er sich als intelligibler Teil der Aussagegrundlage begreifen lasse, hätte dann nie aufgeworfen werden dürfen. In der Tat schließt der gemäßigte Nominalismus die vollkommene Negierung unserer Dritten Hauptfrage in sich. Er erklärt z. B. die „Auffassung des Doms von Pisa als Kunstwerk" als ein Herausheben der allen Kunstwerken gemeinsamen Vorstellungsmomente aus der Vorstellung des Doms von Pisa. Allein es gibt keine Vorstellungsmomente, die den Dom von Pisa zu einem Kunstwerk machten, ohne ihn zugleich auch als Körper, als Gebäude, als Dom usw. zu determinieren. Gäbe es solche Momente, wäre das Kunstwerk-Sein des Doms von Pisa in derselben Weise ein isoliert vorstellbares Merkmal dieses Gegenstandes wie sein Gelb-Sein oder sein Hart-Sein, dann wäre uns die Relation intelligibler Teile nie zum Problem geworden. Zugleich ersieht man aus diesem Beispiel noch etwas anderes. Bei der „Auffassung des Doms von Pisa als Kunstwerk" sollten aus der individuellen Vorstellung dieses Gegenstandes herausgehoben werden „die allen Kunstwerken gemeinsamen, typischen Vorstellungsmomente". Allein was für Vorstellungsmomente sollten denn allen Kunstwerken gemeinsam sein, da doch der Begriff *Kunstwerk* Vorstellungskomplexe aller Sinnesgebiete zu Gegenständen hat? Denn Kunstwerke sind sowohl Kirchen, d. h. Komplexe von Gesichts- und Tastempfindungen, wie Symphonien, d. h. Komplexe von Schallempfindungen. Welche vorstellbaren Elemente könnten aber diesen zwei Arten von Empfindungskomplexen gemeinsam sein? Wie kann die Aufmerksamkeit aus einem Komplex von Schallempfindungen etwas anderes als Schallempfindungen, aus einem Komplex von Gesichts- und Tastempfindungen etwas anderes als Gesichts- und

Tastempfindungen herausheben? Doch um die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes einzusehen, genügt die Betrachtung von weit weniger komplizierten Verhältnissen. Denken wir z. B. an einen einfachen Stimmgabelton. Ein solcher läßt sich auffassen als eine bestimmte Tonhöhe und als eine bestimmte Tonstärke. Hat es nun einen Sinn, zu sagen, daß wir diese Elemente als Elemente des Tones durch eine Konzentration der Aufmerksamkeit aus ihm herausheben können? Für mich nicht. Ein solcher Ton ist ja ein vollkommen einfacher Empfindungsinhalt. Er ermangelt aller Teile und damit auch aller Richtpunkte, auf die sich die Aufmerksamkeit verteilen könnte. Was sollte man denn an ihm beachten, was vernachlässigen können, da doch nichts gegeben ist als Eine völlig homogene Empfindung? Oder denken wir an eine gleichmäßig gefärbte grüne Fläche. Eine solche können wir auffassen als *grün*, und auch als *farbig*. Können wir nun als Elemente dieser grünen Fläche durch eine Konzentration der Aufmerksamkeit die Grünheit oder die Farbigkeit herausheben? Wir können natürlich einer beliebigen Stelle der gegebenen Fläche unsere Aufmerksamkeit zuwenden, — räumliche Teile sind ja reelle Teile. Allein jede solche Stelle ist sowohl grün als farbig. Was jedoch die Aufmerksamkeit, ohne ihren Blickpunkt räumlich zu verrücken, an Einer gegebenen Stelle der grünen Fläche noch sollte unterscheiden, wie sie an diesem durchaus einfachen Empfindungsinhalt noch sollte Elemente aufspüren können, an die sie sich ungleichmäßig zu verteilen vermöchte — dies ist mir gänzlich unerfindlich. Natürlich: irgendeine Verschiedenheit unseres Bewußtseinszustandes muß vorhanden sein, wenn wir diesen Empfindungsinhalt einmal als *grün*, ein andermal als *farbig* bezeichnen. Was wir bestreiten, ist nur, daß dieser Verschiedenheit irgendeine Mannigfaltigkeit an dem einfachen Vorstellungsinhalt entspreche. Dies aber scheint uns in der Tat unmöglich: an einem einfachen Ton, einer einfachen Farbe usw. ist nichts mehr zu unterscheiden und darum auch nichts mehr zu beachten und herauszuheben. Läßt sich daher auch noch ein solcher einfacher Empfindungsinhalt durch mehrere und verschiedene Aussageinhalte auffassen, so können diese Aussageinhalte nicht in jenen Vorstellungsinhalten enthalten sein, sondern müssen als eine ganz andere Art von psychischen Elementen sich dem Bewußtsein darstellen: sie können uns nicht rezeptiv in den Aussagevorstellungen gegeben, sondern müssen reaktiv von uns zu diesen hinzugebracht werden.

4) Erinnern wir uns nun der Lage des Problems. Der Aussageinhalt sollte gefunden werden in den individuellen Vorstellungen der Aussagegrundlage. Und doch war unleugbar, daß auch die Gleichheit dieser Vorstellungen mit der Verschiedenheit jenes Inhalts, auch die Gleichheit dieses Inhalts mit der Verschiedenheit jener Vorstellungen verträglich ist. Man suchte nun diesen Widerspruch auszugleichen durch die Annahme, nicht die Vorstellung selbst, sondern nur gewisse in ihr enthaltene und durch die Aufmerksamkeit aus ihr auszusondernde Momente stellten für unser Bewußtsein den Aussageinhalt dar. Allein auch diese Annahme erwies sich als unhaltbar. Kann sonach ein in der Vorstellung selbst gelegenes Merkmal zu ihrer logischen Determinierung nicht verwendet werden, so bleibt dem Nominalisten nur übrig, diese Funktion einem ihr äußerlichen Umstande zuzuweisen. Nicht sofern sie gewisse typische Momente in sich enthält — wird er jetzt sagen —, stellt die individuelle Vorstellung einer beliebigen Aussagegrundlage den Sinn der Aussagelaute für das Bewußtsein dar, sondern sofern sie zu einer Gruppe von Vorstellungen gehört, deren Gegenstände von den Aussagelauten bezeichnet werden. Höre ich z. B. das Wort *Dreieck*, so werde ich mir freilich das eine Mal ein spitzwinkliges, das andere Mal ein rechtwinkliges Dreieck vorstellen. Allein jede dieser Vorstellungen wird doch zu einer und derselben Gruppe von Vorstellungen gehören, nämlich zu der Gesamtheit aller Vorstellungen von Dreiecken überhaupt, und diese Zugehörigkeit wird demnach jenes gemeinsame Moment an beiden Vorstellungen sein, das dem identischen Sinne des Wortes *Dreieck* entspricht. Andererseits kann es allerdings geschehen, daß ich mir den Dom von Pisa vorstelle, sowohl wenn ich das Wort *Kunstwerk*, als auch wenn ich das Wort *Kirche* höre. Diese Vorstellung gehört indes eben auch zu zwei ganz verschiedenen Gruppen von Vorstellungen, von denen die Eine alle Vorstellungen von Kunstwerken, die andere alle Vorstellungen von Kirchen umfaßt. Da sich nun diese Vorstellung mit dem Worte *Kunstwerk* nur verknüpft, sofern sie zu der Einen, mit dem Worte *Kirche* nur, sofern sie zu der anderen dieser Gruppen gehört, und da nur diese Zugehörigkeit zu einer Vorstellungsgruppe dasjenige ist, was einer Vorstellung ihre logische Bedeutsamkeit verleiht, so wird auch in dem vorausgesetzten Falle der Sinn der Worte *Kunstwerk* und *Kirche* ein durchaus verschiedener bleiben. Der Aussageinhalt besteht somit in der Zugehörigkeit einer beliebigen Aussagegrundlage zu einer Gruppe solcher Aussagegrundlagen, welche alle durch dieselben Aussagelaute bezeichnet werden, resp. in der Zu-

gehörigkeit einer beliebigen individuellen Vorstellung zu einer Gruppe solcher individueller Vorstellungen, welche alle mit der Vorstellung derselben Aussagelaute assoziativ verknüpft sind. Die Möglichkeit, Eine Aussagegrundlage durch verschiedene Aussageinhalte aufzufassen, ist nichts anderes als die Möglichkeit, dieselbe Aussagegrundlage mit anderen Aussagegrundlagen zu verschiedenen Gruppen zusammenzustellen. Der Sachverhalt verhält sich zur Tatsache nur wie ein Individuum als Glied einer Gruppe zu demselben Individuum schlechthin. Je nachdem die Aussagelaute mit dem Sachverhalt oder mit der Tatsache in Beziehung gesetzt werden, heißt diese Beziehung Bedeutung oder Bezeichnung. Und die angebliche Gegenständlichkeit der Aussage hat keinen anderen Sinn als den, daß verschiedene Aussagelaute zur Bezeichnung derselben Gruppen von Aussagegrundlagen verwendet, resp. die Vorstellungen verschiedener Aussagelaute mit denselben Gruppen von Vorstellungen assoziiert werden können.

Diese hier in ihren allgemeinsten Umrissen dargestellte Ansicht bezeichnen wir als extremen Nominalismus. Obwohl sie nämlich zunächst mit dem Begriffe der *Vorstellung* noch vielfach operiert, hat sie doch in Wahrheit schon darauf verzichtet, den Aussageinhalt als Vorstellung zu begreifen, und wird deshalb von ihren eigenen Voraussetzungen unaufhaltsam dahin gedrängt, denselben gänzlich zu leugnen. Aussageinhalt — dies hörten wir ja — ist ihr nicht mehr die individuelle Vorstellung, und auch nicht mehr irgendein Teil oder Moment dieser Vorstellung, sondern höchstens deren Zugehörigkeit zu einer Vorstellungsgruppe. Allein *Zugehörigkeit* ist nichts Vorstellbares. Wenn daher der Ideolog den Aussageinhalt als Zugehörigkeit erklärt, so räumt er damit im Grunde ein, daß er außerstande ist, die Erste semasiologische Hauptfrage zu beantworten, d. h. den Aussageinhalt im Bewußtsein aufzuzeigen. Vorerst zwar wird er in dieser Richtung noch einige Vorstöße unternehmen. Doch bald wird dieses aussichtslose Streben erlahmen. Einer Vorstellung an sich selbst kann man ja nicht anmerken, zu welcher Gruppe sie gehört. Soll daher ihre Zugehörigkeit zu einer solchen Gruppe vom Bewußtsein dennoch erfaßt werden, und gibt es eingestandenermaßen keine besonderen Zugehörigkeitsvorstellungen, so müssen notwendig entweder alle oder doch einige andere Vorstellungen der Gruppe an die gegebene Vorstellung sich anschließen. Das erstere nun ist so absurd, daß ich dieser Ansicht gar nicht Erwähnung täte, wäre sie nicht wirklich einmal vertreten worden. Allein jedenfalls bedarf die

These, ich könne den „Faust“ nicht als ein Kunstwerk auffassen, ohne mir auch alle anderen Kunstwerke vorzustellen, einmal so formuliert, keiner besonderen Widerlegung. Dagegen hat die zweite Alternative des obigen Dilemmas vielleicht zunächst einigen Schein für sich, die Meinung nämlich, damit ich den „Faust“ als Kunstwerk auffassen könne, sei erforderlich, daß ich mich wenigstens flüchtig irgendeines anderen Kunstwerks erinnerte. Denn gewiß muß mir von früher erlebten Kunstwerks-Eindrücken irgend etwas geblieben sein, damit ich diesen Begriff jetzt auf einen neuen Gegenstand anwenden könne. Daß freilich dieses Etwas die komplette Vorstellung eines Kunstwerks sei, liegt hierin noch nicht. Und in der Tat würde diese Annahme über die Tatsachen um ebensoviel hinausgehen, als sie hinter den Erfordernissen des Problems zurückbliebe. Sie ginge über die Tatsachen hinaus; denn die Erfahrung zeigt uns unzählige begriffliche Auffassungen ohne Erinnerung an ein bestimmtes Individuum. Daß das, was mir der Briefträger in die Hand gibt, ein Brief ist, dies weiß ich; doch trotz redlichstem Willen kann ich nicht finden, daß ich, um dies zu wissen, an irgendeinen bestimmten anderen Brief zu denken brauchte. Ja ich kann mit voller Bestimmtheit sagen, daß in einem solchen Moment gerade alle jene Briefe, die hier etwa in Betracht kommen könnten — z. B. der letzte Brief, den ich überhaupt, oder der letzte, den ich von dem gleichen Absender erhalten habe —, gänzlich außerhalb meines Gesichtskreises liegen. Ebenso kann ich doch gewiß einen bestimmten Eindruck aussagen durch die Sätze „Mir ist furchtbar heiß“ und „Heute ist ein unangenehmes Wetter“, ohne daß ich im ersten Fall an anderes Heißes, Furchtbares usw., im zweiten an anderes Unangenehmes und anderes Wetter zu denken brauchte. Die besprochene Ansicht bleibt aber auch hinter den Erfordernissen des Problems zurück; denn Eine Erinnerung würde sehr häufig nicht genügen, um eine eindeutige begriffliche Auffassung zu begründen. Fasse ich z. B. den „Faust“ als Kunstwerk auf, und fällt mir dabei wirklich einmal auch noch ein anderes Kunstwerk ein, so wird dies gewiß eher der „Hamlet“ oder die „Divina Commedia“ sein als die Sixtinische Madonna oder die 9. Symphonie. Allein „Faust“ und „Hamlet“ gehören nicht nur der Gruppe „Kunstwerk“, sondern auch der Gruppe „Drama“, „Faust“ und „Divina Commedia“ nicht nur der Gruppe „Kunstwerk“, sondern auch der Gruppe „Dichtung“ an. Diese Begleitvorstellungen würden daher gar nicht hinreichen, um dem Begriffe „Kunstwerk“ im Sinne der besprochenen Theorie einen eindeutigen Inhalt zu verleihen. Daß ich aber, um den

„Faust" als Kunstwerk zu begreifen, just an ein Bild, ein Musikstück oder einen Palast denken müßte, wird niemand behaupten.

Will daher der extreme Nominalismus aufrecht bleiben, so muß er folgerecht die Erste semasiologische Hauptfrage grundsätzlich negieren: er muß leugnen, daß der Aussageinhalt sich dem Bewußtsein überhaupt auf irgendeine Weise darstelle, vielmehr behaupten, dasjenige, was den Aussagelauten ihren Sinn verleiht — nämlich die Zugehörigkeit der von ihnen bezeichneten Aussagegrundlage resp. der mit ihnen assoziierten Vorstellung zu einer bestimmten Gruppe solcher Aussagegrundlagen resp. Vorstellungen —, sei eine rein äußerliche und objektive Tatsache, die gar nicht für das Bewußtsein des Aussagenden, sondern allein für dasjenige eines unbeteiligten Beobachters besteht. Nenne ich z. B. einmal ein Gemälde, ein anderes Mal eine Symphonie ein *Kunstwerk*, oder sage ich einmal das Flattern eines Sperlings, das andere Mal das Kreisen eines Adlers aus durch den Satz „Dieser Vogel fliegt", so finden sich nach dieser Ansicht in beiden Fällen keine anderen gemeinsamen Elemente in meinem Bewußtsein als die gleichen Vorstellungen der Wortklänge; und nenne ich den Dom von Pisa einmal eine *Kirche*, ein andermal ein *Kunstwerk*, oder sage dieselbe Tatsache einmal aus durch den Satz „Dieser Vogel fliegt", ein andermal durch den Satz „Es bewegt sich etwas", so sind in beiden Fällen nur die Vorstellungen der Wortklänge verschieden. Für mich, den Aussagenden, ist die Gleichheit oder Verschiedenheit der *Auffassung* reduziert auf die Gleichheit oder Verschiedenheit der *Bezeichnung*; ein gleicher oder verschiedener *Sinn* entspricht diesen gleichen oder verschiedenen Bezeichnungen nur für denjenigen, der bedenkt, daß jede solche Bezeichnung kraft des herrschenden Sprachgebrauches resp. der bestehenden assoziativen Verknüpfungen einer ganzen Gruppe von Tatsachen angemessen ist, und daß daher durch die Verwendung einer derartigen Bezeichnung auch die jedesmal von ihr bezeichnete Tatsache in eine solche Gruppe eingereiht wird. *Vogelflug* und *Bewegung* z. B. sind an und für sich ganz gleichwertige Bezeichnungen für das Flattern eines Sperlings und haben einen verschiedenen Sinn nur insofern, als die erste dasselbe nur mit dem Kreisen eines Adlers, die zweite es auch mit dem Fallen eines Steines zusammenstellt. Der extreme Nominalismus wird sich deshalb so am einfachsten darstellen lassen: „Die Aussage hat nur 2 wesentliche Elemente, die Aussagelaute und die Aussagegrundlage; somit auch nur Eine wesentliche Relation, die der Bezeichnung. Diese Relation verknüpft je Einen Komplex von Aussagelauten mit jedem beliebigen Individuum einer

bestimmten Gruppe von Aussagegrundlagen, und die Zugehörigkeit jenes Individuums zu dieser Gruppe macht den sogenannten Aussageinhalt aus. Insofern nämlich viele Individuen zu Einer Gruppe gehören — d. h. durch dieselben Aussagelaute bezeichnet werden —, sagt man, sie würden in gleicher Weise aufgefaßt; sofern jedes Individuum zu vielen Gruppen gehört — d. h. durch verschiedene Aussagelaute bezeichnet wird —, sagt man, es werde in verschiedener Weise aufgefaßt." Speziell für die Gegenstandsbegriffe ergibt sich dann folgendes: „An jedem Begriff sind nur zu unterscheiden Name und Gegenstand[1]). Ein Name bezeichnet viele Gegenstände; Ein Gegenstand wird durch viele Namen bezeichnet. Jenes meinen wir, wenn wir den Begriff *allgemein* nennen, denn nur der Name ist allgemein. Dieses meinen wir, wenn wir den Gegenstand verschiedenen *Auffassungen* unterliegen lassen, denn nur die Namen sind verschieden. Der Begriff hat eben in Wahrheit nur einen Umfang; was man seinen Inhalt nennt, ist nur die Einordnung der Gegenstände in diesen Umfang."

In dieser seiner urwüchsigen Form wird der Nominalismus freilich heute nicht mehr viele Anhänger finden. Auch wäre er in dieser Form leicht zu widerlegen. Schon durch den Hinweis auf die Tatsache, daß es auch umfangsgleiche Begriffe verschiedenen Inhalts gibt, wie z. B. *gleichseitiges Dreieck* und *gleichwinkliges Dreieck*. Vor allem jedoch durch die Frage, wie denn neu auftauchende Gegenstände unter Begriffe gebracht werden? Entdeckt z. B. ein Botaniker eine neue *Species*, ja lernt er auch nur ein neues Individium einer schon bekannten *Species* kennen, so besteht ja hier noch gar keine assoziative Verknüpfung zwischen der Vorstellung von diesem neuen Individuum und der Vorstellung irgendeines Namens, und kein herrschender Sprachgebrauch, welcher die Bezeichnungsweisen des neuen Individuums festsetzte. Bezeichnen wir daher das neue Individuum ohne weiteres als *Blume, Pflanze, Organismus, Körper* usw., so kann dieser Operation unmöglich die Zugehörigkeit zu bestehenden und überlieferten Gruppen zugrunde liegen, und dies allein würde hinreichen, die ganze Theorie des extremen Nominalismus zu vernichten.

Allein so leicht wird er sich nicht gefangen geben. Vielmehr dürfte der Nominalist jetzt behaupten, die Gruppe der Aussagegrundlagen

[1]) „Gegenstand" gebrauche ich hier wieder als Bezeichnung für jede Tatsache, die sich als Gegenstand, d. h. als „Sache" auffassen läßt. Denn auch der extreme Nominalismus muß notwendig die Verschiedenheit von *Tatsache* und *Sache* ignorieren.

werde ja nicht nur äußerlich zusammengehalten durch das Band der gemeinsamen Bezeichnung, sondern auch innerlich durch das Band der Aehnlichkeit. Tauche daher ein neues Individuum auf, so werde es nach seiner Aehnlichkeit mit den Gliedern der schon bestehenden Gruppen in diese eingeordnet werden. Allerdings gebe es umfangsgleiche Begriffe verschiedenen Inhalts. Allein dies beruhe eben darauf, daß die Glieder einer solchen Gruppe einander in mehrfacher Hinsicht ähnlich seien, so daß sie in Wahrheit zwei Gruppen darstellten. Die Gruppe der gleichseitigen und gleichwinkligen Dreiecke z. B. lasse sich auflösen in Eine Gruppe, die alle gleichseitigen Dreiecke, und in eine andere, freilich aus denselben Individuen bestehende Gruppe, die alle gleichwinkligen Dreiecke umfasse.

Indes ist hiedurch nur scheinbar etwas gewonnen. Denn die Aehnlichkeit der Aussagegrundlagen vermöchte den Aussageinhalt nur dann zu ersetzen, wenn ihr Fundament in den einzelnen ähnlichen Individuen aufgezeigt und im Bewußtsein des Aussagenden erfaßt werden könnte. Beides vermag jedoch der Nominalismus nicht zuzugeben, dem vielmehr jene Aehnlichkeit eine irreduzible und dem Bewußtsein äußerliche Tatsache bleibt. Wüßte er z. B. anzugeben, welches Moment an dem Dom von Pisa seine Aehnlichkeit mit einer Symphonie begründet, dann hätte er damit auch schon diesen Gegenstand in intelligible Teile zerlegt. Es wäre dann selbstverständlich, daß in dem Bewußtsein von diesem Moment sich eben auch der Begriffsinhalt *Kunstwerk* als psychisches Datum offenbart. Dann wäre aber der Name *Kunstwerk* nicht mehr bloß deshalb ein allgemeiner Name, weil er zahlreiche einander ähnliche Gegenstände bezeichnet, sondern vielmehr deshalb, weil er jenes Eine, all diesen Gegenständen gemeinsame Moment, den Begriffsinhalt *Kunstwerk*, ausdrückt. Solange daher der Nominalismus Nominalismus bleibt, wird er nie imstande sein, das Fundament der Aehnlichkeit in den einzelnen ähnlichen Individuen nachzuweisen. Vielmehr kann er die Aehnlichkeit des Doms von Pisa mit einer Symphonie nur feststellen und hinnehmen als eine letzte und jeder weiteren Analyse spottende Tatsache, und auch diese Tatsache kann er nur verwenden, um zu erklären, wie die Uebung entstanden sein mag, den Dom von Pisa auch durch den Namen *Kunstwerk* zu bezeichnen. Denn daß jene Aehnlichkeit jedesmal dem Bewußtsein aktuell gegenwärtig sei, so oft ich diese Bezeichnung auf den Dom von Pisa anwende, diese Behauptung verwehrt ihm die Erfahrung. Hiemit ist das Problem der Bedeutung auf das der Form reduziert, wie wir es schon früher (§ 31. 6—8) kennen lernten. Wir sahen

damals: die Ideologie gelangt schließlich folgerecht zu der These, von S die Form φ aussagen bedeute im Grunde nur, von S aussagen, daß es an V erinnere; Kopfschmerz z. B. heiße nach dieser Ansicht nur darum *unangenehm*, weil er an Zahnschmerz erinnere, usf. Ebenso heißt jetzt für den Nominalismus, eine Aussagegrundlage durch einen Aussageinhalt auffassen, letztlich nur, feststellen, daß diese Aussagegrundlage an eine andere erinnert, ihr ähnlich ist. Verbinde ich z. B. zwei Gedanken durch das Wort *trotzdem*, so kann der extreme Nominalist nur erklären, es sei eben das Verhältnis dieser zwei Gedanken ähnlich dem Verhältnis zweier anderer Gedanken, und nur die Zugehörigkeit zu der durch diese Aehnlichkeit verbundenen Gruppe von Gedankenpaaren bedeute das Wort *trotzdem*. Was für ein Verhältnis dies dagegen sei, worin denn diese Aehnlichkeit bestehe, was daher das Wort *trotzdem* eigentlich ausdrücke — dies seien unlösbare und deshalb verkehrte Fragen. Allein wie wir schon damals sagten, diese Betrachtungsweise dürfte folgerecht nicht auf die Formen beschränkt, sondern müßte auch auf die Inhalte ausgedehnt werden, und dann trete grell ihre Absurdität hervor, so gilt nun dasselbe auch für unsere Frage. Wir bezeichnen z. B. mit dem Worte *Blau* eine große Zahl von Inhalten sinnlicher Empfindung. Der extreme Nominalismus kann diese Tatsache nur folgendermaßen erklären. Jene Empfindungsinhalte weisen eine gewisse Aehnlichkeit miteinander auf. Diese gibt dazu den Anlaß, sie sämtlich durch das Wort *Blau* zu bezeichnen. Folge ich nun diesem Sprachgebrauche und bezeichne einen dieser Empfindungsinhalte als *blau*, so ist dies lediglich eine der möglichen Weisen, überhaupt von ihm zu reden. Diese Redeweise hat einen logischen Sinn nur insofern, als sie darauf hinweist, daß der Empfindungsinhalt, von dem ich rede, zu einer Gruppe von Empfindungsinhalten gehört, die untereinander eine gewisse Aehnlichkeit zeigen und deshalb sämtlich durch das Eine Wort *Blau* bezeichnet werden. Davon, daß diese Empfindungsinhalte einander deswegen ähnlich sind, weil sie alle blau sind, und daß ich jeden von ihnen darum, dann und insofern *blau* nenne, weil, wenn und insofern er mir die Empfindung Blau verschafft — kommt in dieser Erklärung nichts vor. Damit aber richtet sie sich in den Augen jedes Unbefangenen wohl selbst.

5) Der Versuch, die Entwickelung des Nominalismus geschichtlich darzustellen, begegnet einer eigentümlichen Schwierigkeit. Gegenüber dem Platonischen Realismus haben sich nämlich alle andern Richtungen lange Zeit solidarisch gefühlt: es wird gar oft nur die Subjektivität der Univer-

salien betont, ohne daß wir mit Sicherheit zu beurteilen vermöchten, ob die Ansicht des betreffenden Autors ideologisch oder kritizistisch ist. Insbesondere im Mittelalter treten häufig Wendungen der Rede und des Gedankens, die einem nominalistischen Zusammenhange zu entstammen scheinen, im Gefolge durchaus nicht nominalistischer Lehren auf. Doch auch schon im Altertume findet gelegentlich Aehnliches statt.

So berichtet uns AMMONIUS [1]), ANTISTHENES habe „den Gattungen und Arten nur ein Sein im Denken" (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις) zugestanden, indem er bemerkte: „Das Pferd sehe ich, die Pferdheit nicht." Hieraus allein nun könnte man gar nicht schließen, ob die Kyniker den Aussageinhalt mit anschaulichen Vorstellungen oder mit besonderen Denkakten gleichgesetzt haben. Nur daraus vielmehr, daß als ein zweites Beispiel eines solchen „bloß in Gedanken" Seienden der Centaur angeführt wird [2]), den wir auf Grund der Anschauung (θεασάμενοι) von Menschen und Pferden fingieren (ἀναπλάζειν) sollen, scheint hervorzugehen, daß es sich hiebei um eine nominalistische Ansicht handelt, die nun freilich immer noch einen mehr gemäßigten oder mehr konzeptualistischen Charakter gehabt haben kann. Andererseits geht auch im Mittelalter der gemäßigte Nominalismus nur sehr langsam aus den herrschenden kritizistischen Ansichten hervor. Und zwar lassen sich hier zwei getrennte Entwickelungslinien unterscheiden, auf deren einer die begriffliche Auffassung zu einer Leistung der Aufmerksamkeit, und auf deren anderer der Verstandesbegriff zu einer anschaulichen Vorstellung wird. Jene ist die ältere und setzt schon im 12. Jahrhundert ein mit der an sich gewiß noch nicht nominalistischen Lehre des WALTER VON MORTAGNE [3]), das *Universale* sei nur ein anderer „Zustand" (*status*) des Individuums, indem z. B. „Plato ein Individuum sei, sofern er Plato, eine Art, sofern er Mensch, eine untergeordnete Gattung, sofern er Tier, und eine höchste Gattung, sofern er Substanz sei". Hieran schließt sich die sogenannte Indifferenzlehre des ADELARD VON BATH und anderer Autoren, die ihren Namen davon hat, daß ihr zufolge das *Universale* nicht an sich selbst existiert, sondern nur in gleicher Weise (*indifferenter*) den einzelnen Individuen zukommt [4]). Hier finden wir nun zuerst die Behauptung, das Universale unterscheide sich vom Individuum nur dadurch, daß es in anderer Hinsicht (*respectu diverso*) aufgefaßt, anders betrachtet (*aliter intuentes*), von der Aufmerksamkeit in anderer Weise beachtet (*aliter attentum*) werde, kurz daß das Erfassen des Allgemeinen nur in einer solchen Betrachtung (*consideratio*) des Besonderen bestehe, bei welcher die individuellen Eigentümlichkeiten vergessen, hintangesetzt oder vernachlässigt würden (*obliti, postposita, relicta*) [5]) — eine Auffassung, der sich dann im 13. Jahrhundert auch der Thomist AEGYDIUS VON COLONNA angeschlossen hat [6]). Auf der anderen Seite zeigt sich schon bei WILHELM VON OCCAM eine gewisse Tendenz,

[1]) In Porph. Isagog. S. 40. 6 (BUSSE). [2]) Ibid. S. 39. 14 (BUSSE). [3]) PRANTL II, S. 119, Anm. 65. [4]) Abaelard, Glosulae sup. Porph. (Opp. II, p. 758 f.) [5]) PRANTL II, S. 139—141, Anm. 133, 134, 137 u. 141. [6]) PRANTL III, S. 262, Anm. 379.

die *species intelligibilis* in eine anschauliche Einzelvorstellung (*idolum, fictum, simulacrum, phantasma, imago*) oder wenigstens in eine Disposition (*habitus*) zur Hervorbringung solcher Einzelvorstellungen übergehen zu lassen [1]) — wenn auch freilich OCCAM diese Tendenz schließlich überwindet und das Denken in reine Verstandestätigkeiten (*actus intelligendi*) setzt [2]). Bei GREGOR VON RIMINI jedoch wird jener Gedanke wenigstens insofern wieder aufgenommen, als die *species intelligibiles* Gedächtnisbilder (*imagines in memoria existentes*) sein, sich auf Einzeldinge beziehen und diese vertreten sollen [3]). PIERRE D'AILLY endlich [4]) gebraucht nicht nur für diese Bilder des Einzelnen schon den Kunstausdruck „Vorstellung" (*idea*), sondern gründet auch bereits die Verbindung zwischen Namen und Gegenstand auf eine Assoziation der Ideen, indem er bemerkt: „Infolge der Gewohnheit besteht eine gewisse Verbindung (*colligantia*) und Wechselbegleitung zwischen dem natürlichen Begriffe vom Menschen und dem Begriffe des Wortes *Mensch*. Und deshalb wird, sobald der Eine Begriff durch seinen Gegenstand erregt, nämlich das Wort *Mensch* gehört wird, alsbald auch der andere Begriff, d. i. das natürliche Bild des Menschen, erregt." So hat denn schon das Mittelalter alle jene gedanklichen Elemente erzeugt, durch deren Verbindung dann BERKELEY den gemäßigten Nominalismus begründen konnte. Seine Darstellung trägt, wie alles, was dieser mächtige Geist hervorgebracht hat, den Stempel der genialen Einfachheit. „Ein Wort wird allgemein, indem man es zum Zeichen macht — nicht für Eine abstrakte allgemeine Vorstellung, sondern für zahlreiche besondere Vorstellungen; es regt nämlich den Geist an, irgendeine dieser Vorstellungen — gleichgültig welche — zu bilden" (*any one of which it indifferently suggests to the mind* [5]). Wodurch unterscheidet sich nun dieselbe Vorstellung als Repräsentantin Eines Begriffs von derselben Vorstellung als Repräsentantin eines andern Begriffs? „Es muß zugestanden werden, daß es möglich ist, eine Figur bloß als Dreieck zu betrachten: ohne auf die besonderen Eigentümlichkeiten der Winkel oder des Verhältnisses der Seiten zu achten. In diesem Sinne gibt es eine Abstraktion. Allein dies beweist nicht, daß wir eine abstrakte, allgemeine, innerlich widersprechende Vorstellung eines Dreiecks bilden könnten. Ebenso können wir Peter betrachten insofern er ein Mensch oder insofern er ein Lebewesen ist, ohne die erwähnte abstrakte Vorstellung eines Menschen oder eines Lebewesens zu bilden: indem wir nämlich nicht alles, was wir vorstellen, beachten" [6]). Aber ist es denn wahr, daß wir mit allen Worten stets anschauliche Vorstellungen verbinden? Nein, erwidert BERKELEY; doch steht dies mit der gegebenen Erklärung nicht im Widerspruche. Denn „ein bißchen Aufmerksamkeit wird davon überzeugen, wie wenig es — selbst in den strengsten

[1]) PRANTL III, S. 335 ff., Anm. 758, 759, 762. [2]) PRANTL III, S. 335, Anm. 757, u. S. 338, Anm. 768. [3]) PRANTL IV, S. 10 f., Anm. 35–39. [4]) PRANTL IV, S. 105, Anm. 437, 438. [5]) Principles of human knowledge, Introd. 11—12 (WW. I, S. 244 f.). Man beachte übrigens den Anklang an die *Indifferenz*-Lehre des Mittelalters. [6]) Ibid. 16 (WW. I, S. 249).

Gedankengängen — notwendig ist, daß bedeutungsvolle Namen, die Vorstellungen vertreten, auch jedesmal, wenn sie gebraucht werden, in dem Verstande die Vorstellungen, welche sie vertreten, erregen. Beim Lesen und Sprechen gebrauchen wir die Worte meist so wie die Buchstaben in der Algebra, wo zwar jeder Buchstabe eine bestimmte Größe vertritt, wo es jedoch trotzdem zum richtigen Fortgange nicht erforderlich ist, daß dich bei jedem Schritte der Rechnung jeder Buchstabe an jene bestimmte Größe erinnere, die er zu vertreten berufen ist." Ja sogar „die Affekte Furcht, Liebe, Haß, Bewunderung, Verachtung u. dgl. entstehen im Geiste unmittelbar durch die Wahrnehmung gewisser Worte, ohne die Dazwischenkunft irgendwelcher Vorstellungen. Ursprünglich freilich mögen die Worte zur Hervorbringung dieser Gemütsbewegungen geeignete Vorstellungen veranlaßt haben"; allein die Gewohnheit wird zur Folge haben, daß diese Vorstellungen aus der Assoziationsreihe „ganz ausgelassen" werden. „Können wir z. B. nicht durch das Versprechen von *etwas Gutem* in Erregung geraten, ohne eine Vorstellung davon zu haben, was es ist? Und genügt nicht die Drohung mit *einer Gefahr*, um Angst zu erzeugen, obwohl wir weder an irgendein bestimmtes Uebel denken, das uns leicht zustoßen könnte, noch die Vorstellung einer Gefahr im allgemeinen bilden"[1]? Hier scheint mir freilich BERKELEY sich selbst widerlegt zu haben: seine Beobachtung ist ebenso richtig als seine Deutung unhaltbar. Gewiß wird mich die Ankündigung „einer Gefahr" erschrecken, ohne daß ich mir diese Gefahr vorstellen könnte; allein ebenso gewiß ist es nicht der bloße Wortklang *Gefahr*, der diese Wirkung hervorbringt. Fasse ich diesen Wortklang bloß als einen sinnlosen Schall auf — und dies ist möglich —, so läßt er mich vollkommen kühl. Nur der verstandene Wortklang hat jene Wirkung. Darin liegt jedoch, daß ein Wort verstanden werden kann, ohne Vorstellungen zu erregen.

Die angeführten Gedanken BERKELEYS, insbesondere seine Erklärung der Abstraktion als Konzentration der Aufmerksamkeit auf gewisse, und Abwendung derselben von gewissen anderen Momenten einer individuellen Vorstellung, sind seither ungezählte Male wiederholt worden. Ich erwähne hier zum Beleg nur die Ausführungen von HAMILTON[2], J. ST. MILL[3], RIBOT[4], LIPPS[5] und HÖFLER[6]. Die Frage, wie es möglich sein solle, an einer einfachen Vorstellung noch verschiedene Momente zu unterscheiden, an die dann die Aufmerksamkeit ungleichmäßig verteilt werden könnte, hat sich keiner dieser Autoren gestellt. Ich weiß auch nicht, wie man sie beantworten wollte. Etwa durch die Behauptung, jene Vorstellungen seien gar nicht einfach, sondern nur Erzeugnisse einer unlöslichen Assoziation — eine Auskunft, mit der ja besonders J. MILL[7] und J. ST. MILL[8] so oft operieren? Der Vollständigkeit halber sei auch auf sie noch

[1]) Ibid. 19—20 (WW. I, S. 251 f.). [2]) Lectures II, S. 287 f., und III, S. 132 f. [3]) Exam. S. 377 ff.; Anal. I, S. 290. [4]) Id. gén. S. 3 ff. [5]) E. u. R. S. 33 ff. [6]) Logik S. 23. [7]) Anal. I, S. 93 ff. [8]) Exam. S. 171 ff.

mit Einem Worte eingegangen. Ich muß allerdings gestehen, daß ich überhaupt nicht imstande wäre, mit der Behauptung einen Sinn zu verbinden, unsere Tonempfindungen etwa seien entstanden durch Assoziation isolierter Tonhöhen, Tonstärken und Klangfarben, d. h. es sei möglich, eine Tonstärke zu erleben, die nicht die Tonstärke eines bestimmten, auch seiner Höhe und Klangfarbe nach bestimmten Tones wäre. Es wäre dies ja nicht anders, als wollte jemand behaupten, der Mensch entstehe, indem sich seine Größe, seine Breite und seine Dicke miteinander verbänden. Denn eine Tonstärke, die nicht die Stärke eines bestimmten Tones ist, scheint mir ebensowenig existieren zu können als eine Menschengröße, die nicht die Größe eines bestimmten Menschen wäre. Allein noch mehr! J. ST. MILL selbst führt als das Kriterium für die Unlöslichkeit einer Assoziation unsere Unfähigkeit an, ein psychisches Element durch bloße Konzentration der Aufmerksamkeit in einfachere Elemente aufzulösen. Hier dagegen soll doch gerade durch eine Konzentration der Aufmerksamkeit die Unterscheidung der intelligiblen Teile zustande kommen. Gewiß ist daher die erwähnte Schwierigkeit auch auf diesem Wege nicht zu heben.

HUME hat diese Schwierigkeit gesehen und ist von ihr in den extremen Nominalismus hinübergedrängt worden. Gelegentlich zwar behauptet er gleichfalls, jede „abstrakte Vorstellung" sei „nichts anderes als eine besondere Vorstellung, in einem gewissen Lichte betrachtet"[1]. Allein er ist sich darüber klar, daß diese eigentümliche Betrachtungsweise nicht ein Herausheben gewisser Merkmale sein kann, weil sie sich auch auf einfache Empfindungen anwenden läßt. Er sagt[2], Blau und Grün seien einander ähnlicher als Blau und Rot, „obwohl die vollkommene Einfachheit" dieser Empfindungen „jede Möglichkeit der Trennung und Unterscheidung ausschließt". Ja alle einfachen Vorstellungen als solche seien einander gerade wegen ihrer Einfachheit ähnlich, obwohl sie *ex definitione* kein trennbares oder unterscheidbares Moment enthalten könnten. Wodurch unterscheidet sich nun eine Grünempfindung, als *Grünempfindung* betrachtet, von derselben Grünempfindung, als *einfache Vorstellung* betrachtet? Hier bleibt nur die Antwort übrig: sie unterscheiden sich dadurch, daß die Grünempfindung im ersten Falle bloß andere Grünempfindungen, im zweiten dagegen auch andere einfache Vorstellungen assoziativ erweckt. HUME geht nun freilich nicht so weit wie J. MILL, der die ungeheuerliche Behauptung aufstellt, zum Verständnis des Wortes *Mensch* sei erforderlich, daß dasselbe „die Vorstellungen einer unbegrenzten Zahl von Individuen hervorrufe", nicht nur aller bekannten, sondern auch aller unbekannten Menschen, wodurch denn diese Vorstellung „offenbar sehr zusammengesetzt und deshalb auch sehr undeutlich werde"[3]. HUME meint vielmehr, durch die Verwendung derselben Be-

[1]) Treatise II. 3 (I, S. 341). [2]) Treatise I. 7 (I, S. 325 ff.). [3]) Anal. I, S. 265. Eine Milderung dieses Standpunktes ist es, wenn neuerdings STÖHR (Log. S. 1 ff.) den Begriff als einen „Vorgang" erklärt, nämlich als jenen typischen Verlauf der Vorstellungsreproduktion, bei dem von einem „Begriffszentrum" aus eine un-

zeichnung für viele einzelne, einander ähnliche Vorstellungen entstehe eine Gewohnheit, diese Vorstellungen der Reihe nach zu überschauen. Werde nun das betreffende Wort wieder einmal gehört, so „sei es freilich nicht imstande, die Vorstellung aller dieser Individuen wieder zu beleben, sondern berühre sozusagen bloß die Seele und belebe jene Gewohnheit wieder". Die individuellen Vorstellungen seien somit nicht aktuell, sondern bloß potentiell dem Geiste gegenwärtig; wir stellten jene Individuen nicht wirklich vor, sondern seien nur darauf vorbereitet, sie zu überschauen. „Das Wort erregt eine individuelle Vorstellung, zusammen mit einer gewissen Gewohnheit." Würden daher verschiedene Begriffe durch dieselbe Vorstellung vertreten, z. B. die Begriffe *Figur, geradlinige Figur, regelmäßige Figur, Dreieck, gleichseitiges Dreieck* durch die Eine Vorstellung eines gleichseitigen Dreiecks, so sei der Unterschied ihrer Bedeutung nur darin begründet, daß diese Vorstellung in jedem der angeführten Fälle von einer anderen „besonderen Gewohnheit" begleitet werde. Diese absonderliche Theorie oszilliert, wie man sieht, zwischen den Postulaten der Logik und den Tatsachen der Erfahrung beständig hin und her: diese verbieten es, zum Verständnis eines Ausdrucks eine Vielheit von Vorstellungen für unerläßlich zu halten; jene widerstreben der Annahme, daß verschiedenen Begriffen gleiche Bewußtseinszustände entsprechen könnten. So zwischen Scylla und Charybdis schwebend, ist HUME auf den Gedanken verfallen, eine „Gewohnheit" für ein psychisches Datum auszugeben. Allein die Unzulässigkeit dieser Auskunft liegt auf der Hand. Meine Gewohnheit, vorzustellen, ist ebensowenig eine Vorstellung, wie meine Gewohnheit, mich zu waschen, eine Waschung ist. Nur wenn die Gewohnheit, auch wo sie nicht ausgeübt wird, durch ein besonderes psychisches Element repräsentiert würde, wäre sie ein Datum des Bewußtseins. Diese Lücke der HUMEschen Theorie hat, wie es scheint, CORNELIUS auszufüllen unternommen und zu diesem Behufe behauptet [1]), die „rudimentäre Assoziation", um die es sich

bestimmte Mehrheit von Individualvorstellungen assoziativ erweckt werde, jedoch so, daß der Vorstellungsverlauf nach jeder Individualvorstellung zu der Vorstellung des Begriffszentrums zurückkehre. Auf diese Art meint nämlich STÖHR den absurden Konsequenzen der J. MILLschen Ansicht zu entgehen; denn nach ihm „genügen . . zwei Exemplare aus dem Umfange und ein Begriffszentrum . ., um die Form im Minimum ihrer Erkennbarkeit zu entwickeln". Als „Begriffszentrum" aber könne sehr verschiedenes fungieren, z. B. die Vorstellung eines Zirkels für den Begriff *Kreis*, die Vorstellung von Blut für den Begriff *Rot*. Schon diese Beispiele zeigen nun, daß für einen und denselben Begriff das „Begriffszentrum" nach psychologischen Zufälligkeiten von Individuum zu Individuum variieren kann (ich z. B. denke nie an einen Zirkel, wenn ich den Begriff *Kreis* denke). Wäre daher diese Auffassung die wahre, so wäre ein interindividueller logischer Verkehr unmöglich. Vor allem indes ist es, wie schon oben gezeigt wurde, tatsächlich unrichtig, daß wir auch nur zwei Exemplare vorstellen müßten, um einen Begriff zu erfassen, d. h. daß wir kein Individuum unter einen Begriff bringen könnten, ohne an ein anderes Individuum derselben Art zu denken — davon ganz abgesehen, daß Begriffe auch verstanden werden, ohne daß auch nur ein einziges Individuum der betreffenden Art vorgestellt würde oder auch nur vorgestellt werden könnte. [1]) Psycholog. S. 218 ff.

hier handle — und die ich selbst früher [1]) als „ein leises Anklingen der ringsum assoziierten Begriffe" bezeichnet hatte —, beschränke sich auf eine „eigentümliche Färbung des Bewußtseinshintergrundes" und sei zu erklären als „Gestaltqualität" der „unbemerkten Gedächtnisbilder". Wir wissen indes aus § 31. 2, daß hiemit im Grunde zugestanden wird, es sei das Bewußtsein vom Begriffsinhalt etwas ganz anderes als eine Reihe von Vorstellungen. Denn gewiß wird niemand dasjenige, was etwa dem akustischen Phantasma dreier Töne und dem optischen Phantasma dreier Aepfel gemeinsam ist, für einen Vorstellungsinhalt ausgeben wollen. Der Nominalismus überschreitet daher den ihm durch seine eigenen Voraussetzungen gezogenen Rahmen in dem Augenblick, in dem er sich den Gegebenheiten der Erfahrung anzupassen meint.

Es kommt dazu, daß es, wie wir schon bemerkten und wie u. a. auch HUSSERL [2]) ausgeführt hat, in sehr vielen Fällen überhaupt keine Phantasmen gibt, welche dem logischen Inhalte einer Aussage adäquat wären: ein deutlicher Beweis dafür, daß das Verstehen dieser Inhalte nicht wesentlich ein Vorstellen sein kann — mag auch dieses Vorstellen jenes Verständnis oft bedeutend erleichtern. In dieser Hinsicht sind ungemein belehrend die Ergebnisse einer Rundfrage, die RIBOT veranstaltet hat, um die psychische Natur des Verständnisses abstrakter Ausdrücke zu ermitteln. Diese Ergebnisse, die er im Auszuge mitteilt [3]), sind nämlich für den Nominalismus geradezu niederschmetternd. Es wurde eine große Zahl von Personen dazu angeleitet, zu beobachten, welche Phantasmen in ihrem Bewußtsein das Verständnis von Worten wie z. B. *Gerechtigkeit* begleiteten. Darauf erklärten 53 % dieser Personen, daß sie sich bei derartigen Ausdrücken, auch wenn sie dieselben sehr wohl verstünden, absolut nichts vorstellten [4]). Auch ist dies sehr begreiflich. Denn die einzigen Phantasmen, die neben Wortklang und Schriftbild des abstrakten *Terminus* konstatiert wurden, waren höchst konkrete Vorstellungen, z. B. für das Wort *Gerechtigkeit* ein Gerichtssaal, ein Henker u. dgl. Es wird aber wohl kaum jemand behaupten, daß der Inhalt des Begriffes *Gerechtigkeit* in dem Phantasma eines Gerichtssaales enthalten sein könne. Zum Ueberfluß hat die RIBOTsche Enquête auch hiefür noch einen besonders schlagenden Beweis geliefert. Es sagten nämlich sämtliche Zeugen ohne Ausnahme aus, daß sie sich bei einem kurzen Satze genau dasselbe vorstellen wie bei seinem „wichtigsten" Worte, z. B. bei dem Satze „Gerechtigkeit ist eine Tugend" genau dasselbe wie bei dem Worte „Gerechtigkeit" allein [5]). Und doch ist der logische Sinn jenes Satzes von dem dieses Wortes offenbar vollkommen verschieden. Zu ganz demselben Ergebnisse haben auch die von BINET mit seinen Kindern angestellten Versuche geführt [6]). Durchweg haben diese Kinder die anschaulichen Vorstellungen (*images*) von den Gedanken (*pensées*) unter-

[1]) Psych. log. Grundtats. S. 94. [2]) Log. Unterss. II, S. 62 f. [3]) Id. gén. S. 127 ff. [4]) Ibid. S. 145. [5]) Ibid. S. 140. [6]) Intell. S. 81—102.

schieden, und in unzähligen Fällen haben sie bezeugt, daß sie eine Aussage vollkommen verstanden, ohne sich dabei irgend etwas vorzustellen. Auch diese von BINET ausführlich wiedergegebenen Zeugnisse sind daher für den gemäßigten Nominalismus geradezu vernichtend. Denn sie tun aufs neue und, wie mir scheint, unwiderleglich dar, daß der Aussageinhalt sich dem Bewußtsein nie und nimmer als Vorstellung darstellt.

Aus diesem Grunde wird man sogar jenen allerextremsten Ansichten eine gewisse Sympathie entgegenbringen dürfen, welche den Aussageinhalt ausdrücklich leugnen, etwaige das Aussprechen oder Hören der Aussagelaute begleitende Vorstellungen für unwesentliche Nebenumstände erklären und an der Aussage nichts anderes unterscheiden als die Aussagelaute und die Aussagegrundlage, am Begriff nichts anderes als Namen und Gegenstand. „Ein Wort als Zeichen für viele Dinge — viele Wörter als Zeichen für Ein Ding. Nur in dieser Bezeichnungsfunktion besteht der Sinn eines Namens, der Inhalt eines Begriffes. Auch Wahr und Falsch drücken nur die richtige und unrichtige Verwendung von Worten aus." Als Vertreter dieser Ansicht, deren Unhaltbarkeit oben schon dargetan wurde, haben wir in § 47. 9 UPAVARSHA [1]), EPIKUR [2]) und ROSCELLIN [3]) kennen gelernt. Ihnen reiht sich HOBBES an durch seine Lehre [4]), allgemein sei allein der Name, der alle ähnlichen Individuen einer Art bezeichne; nur sekundär trete dabei auch die Vorstellung eines beliebigen einzelnen Individuums ins Bewußtsein; „die Wahrheit betrifft die Rede, nicht die Sache" [5]). Doch auch J. MILL steht, trotz manchem psychologischen Beiwerk, im Grunde auf diesem Standpunkt [6]).

§ 54

Für den Kritizismus ist der Aussageinhalt Aeußerung oder Erzeugnis eines besonderen, vom Vorstellungsvermögen verschiedenen, für alle denkenden Wesen gleichen Denkvermögens, des Intellekts. Wir bezeichnen diesen Standpunkt als den des semasiologischen Rationalismus.

Derselbe vermag in der Tat die Zweite, Dritte und Vierte semasiologische Hauptfrage befriedigend zu erledigen — unter der Voraussetzung, daß er auch auf die Erste jener Hauptfragen eine zufriedenstellende Antwort erteilen kann. Allein eben diese Voraussetzung wird durch den kritizistischen Grundwiderspruch als unhaltbar erwiesen.

ERLÄUTERUNG

1) Wenn der Aussageinhalt weder durch eine intellektuale Anschauung erfaßt noch in den Aussagegrundlage-Vorstellungen uns ge-

[1]) DEUSSEN, Sutra's, S. 173 ff. [2]) Frg. 259 (USENER). [3]) PRANTL II, S. 78, Anm. 319; S. 122 f., Anm. 77 u. 81. [4]) De corp, I. 2. 9 (Opp. Lat. I, p. 17 f.). [5]) Ibid. I. 3. 7 (Opp. Lat. I, p. 31 f.). [6]) Anal. I, S. 268 ff.

geben wird, so kann er überhaupt nicht rezeptiv von uns erfahren, sondern muß reaktiv von uns zu den anderen Elementen der Aussage hinzugebracht werden. Nirgends scheint nun die allgemeine Voraussetzung des Kritizismus, solche subjektive Zutaten vollzögen sich als spezifisch intellektuelle Operationen, mehr am Platz als hier. Das Erfassen der Aussagen in ihrer logischen Bedeutung ist ja das eigentümliche Geschäft des Denkens. Wenn wir also sonst wohl gegen den Kritizismus einwenden konnten und mußten, ihm zufolge würde da ein Operieren mit Begriffen erfordert, wo in Wahrheit nur ein schlichtes Erleben sich aufzeigen ließe, so versagt dieser Einwand sicherlich gegenüber der Behauptung, das logische Denken vollziehe sich in spezifischen Verstandestätigkeiten. Diese Behauptung scheint ja kaum mehr zu sein als eine Tautologie. Jedenfalls ist die kritizistische Auffassung des Logischen die meistverbreitete, ja nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im Leben die herrschende. Daß *Denken, Wissen, Erkennen* etwas anderes sei, nicht nur als *Sehen, Wahrnehmen, Vorstellen*, sondern auch als *Fühlen, Wünschen, Wollen* — dies gilt für den „naiven Gebildeten" unserer Zeit als eine ziemlich selbstverständliche Annahme, und ihr entspricht es, wenn auch die korrelaten „Vermögen" ebenso allgemein auseinandergehalten, demnach *Verstand* und *Vernunft* nicht weniger scharf von *Anschauung* und *Phantasie* als von *Gemüt* und *Charakter* unterschieden werden. Insbesondere stellt man sich vor, daß die genannten Denkvermögen, die wir zusammenfassend als *Intellekt* bezeichnen wollen, sich in gewissen *Tätigkeiten* äußern, nämlich vor allem im *Begriffebilden, Urteilen* und *Schließen*, und daß durch diese Tätigkeiten dann gewisse logische Gebilde *erzeugt* würden, nämlich die Begriffe [1]), Urteile und Schlüsse. Diese Ansicht nun, welche den Aussageinhalt in Gestalt von intellektuellen Operationen und deren Produkten im Bewußtsein aufzeigen möchte, bezeichnen wir als Rationalismus.

Die Antwort dieser Lehre auf unsere Erste Hauptfrage scheint zunächst sehr befriedigend auszufallen. Denn warum sollten die intellektuellen Tätigkeiten und Erzeugnisse nicht unmittelbar im Bewußtsein erlebt werden? Das subjektive Denken ist ja wirklich durch ein Tätigkeitsbewußtsein charakterisiert, und auch die Begriffe, Urteile und Schlüsse selbst scheinen sich als psychische Daten darzustellen, da wir ihren Sinn verständnisvoll erfassen können. Die Tatsache des

[1]) Der *Begriff* in diesem Sinne deckt sich natürlich mit dem, was wir den *Begriffsinhalt* nennen, da wir die Aussagelaute zur Aussage, somit auch den Namen zum Begriffe rechnen.

schieden, und in unzähligen Fällen haben sie bezeugt, daß sie eine Aussage vollkommen verstanden, ohne sich dabei irgend etwas vorzustellen. Auch diese von BINET ausführlich wiedergegebenen Zeugnisse sind daher für den gemäßigten Nominalismus geradezu vernichtend. Denn sie tun aufs neue und, wie mir scheint, unwiderleglich dar, daß der Aussageinhalt sich dem Bewußtsein nie und nimmer als Vorstellung darstellt.

Aus diesem Grunde wird man sogar jenen allerextremsten Ansichten eine gewisse Sympathie entgegenbringen dürfen, welche den Aussageinhalt ausdrücklich leugnen, etwaige das Aussprechen oder Hören der Aussagelaute begleitende Vorstellungen für unwesentliche Nebenumstände erklären und an der Aussage nichts anderes unterscheiden als die Aussagelaute und die Aussagegrundlage, am Begriff nichts anderes als Namen und Gegenstand. „Ein Wort als Zeichen für viele Dinge — viele Wörter als Zeichen für Ein Ding. Nur in dieser Bezeichnungsfunktion besteht der Sinn eines Namens, der Inhalt eines Begriffes. Auch Wahr und Falsch drücken nur die richtige und unrichtige Verwendung von Worten aus." Als Vertreter dieser Ansicht, deren Unhaltbarkeit oben schon dargetan wurde, haben wir in § 47. 9 UPAVARSHA [1]), EPIKUR [2]) und ROSCELLIN [3]) kennen gelernt. Ihnen reiht sich HOBBES an durch seine Lehre [4]), allgemein sei allein der Name, der alle ähnlichen Individuen einer Art bezeichne; nur sekundär trete dabei auch die Vorstellung eines beliebigen einzelnen Individuums ins Bewußtsein; „die Wahrheit betrifft die Rede, nicht die Sache" [5]). Doch auch J. MILL steht, trotz manchem psychologischen Beiwerk, im Grunde auf diesem Standpunkt [6]).

§ 54

Für den Kritizismus ist der Aussageinhalt Aeußerung oder Erzeugnis eines besonderen, vom Vorstellungsvermögen verschiedenen, für alle denkenden Wesen gleichen Denkvermögens, des Intellekts. Wir bezeichnen diesen Standpunkt als den des semasiologischen Rationalismus.

Derselbe vermag in der Tat die Zweite, Dritte und Vierte semasiologische Hauptfrage befriedigend zu erledigen — unter der Voraussetzung, daß er auch auf die Erste jener Hauptfragen eine zufriedenstellende Antwort erteilen kann. Allein eben diese Voraussetzung wird durch den kritizistischen Grundwiderspruch als unhaltbar erwiesen.

ERLÄUTERUNG

1) Wenn der Aussageinhalt weder durch eine intellektuale Anschauung erfaßt noch in den Aussagegrundlage-Vorstellungen uns ge-

[1]) DEUSSEN, Sutra's, S. 173 ff. [2]) Frg. 259 (USENER). [3]) PRANTL II, S. 78, Anm. 319; S. 122 f., Anm. 77 u. 81. [4]) De corp, I. 2. 9 (Opp. Lat. I, p. 17 f.). [5]) Ibid. I. 3. 7 (Opp. Lat. I, p. 31 f.). [6]) Anal. I, S. 268 ff.

geben wird, so kann er überhaupt nicht rezeptiv von uns erfahren, sondern muß reaktiv von uns zu den anderen Elementen der Aussage hinzugebracht werden. Nirgends scheint nun die allgemeine Voraussetzung des Kritizismus, solche subjektive Zutaten vollzögen sich als spezifisch intellektuelle Operationen, mehr am Platz als hier. Das Erfassen der Aussagen in ihrer logischen Bedeutung ist ja das eigentümliche Geschäft des Denkens. Wenn wir also sonst wohl gegen den Kritizismus einwenden konnten und mußten, ihm zufolge würde da ein Operieren mit Begriffen erfordert, wo in Wahrheit nur ein schlichtes Erleben sich aufzeigen ließe, so versagt dieser Einwand sicherlich gegenüber der Behauptung, das logische Denken vollziehe sich in spezifischen Verstandestätigkeiten. Diese Behauptung scheint ja kaum mehr zu sein als eine Tautologie. Jedenfalls ist die kritizistische Auffassung des Logischen die meistverbreitete, ja nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im Leben die herrschende. Daß *Denken, Wissen, Erkennen* etwas anderes sei, nicht nur als *Sehen, Wahrnehmen, Vorstellen*, sondern auch als *Fühlen, Wünschen, Wollen* — dies gilt für den „naiven Gebildeten" unserer Zeit als eine ziemlich selbstverständliche Annahme, und ihr entspricht es, wenn auch die korrelaten „Vermögen" ebenso allgemein auseinandergehalten, demnach *Verstand* und *Vernunft* nicht weniger scharf von *Anschauung* und *Phantasie* als von *Gemüt* und *Charakter* unterschieden werden. Insbesondere stellt man sich vor, daß die genannten Denkvermögen, die wir zusammenfassend als *Intellekt* bezeichnen wollen, sich in gewissen *Tätigkeiten* äußern, nämlich vor allem im *Begriffebilden, Urteilen* und *Schließen*, und daß durch diese Tätigkeiten dann gewisse logische Gebilde *erzeugt* würden, nämlich die Begriffe [1]), Urteile und Schlüsse. Diese Ansicht nun, welche den Aussageinhalt in Gestalt von intellektuellen Operationen und deren Produkten im Bewußtsein aufzeigen möchte, bezeichnen wir als Rationalismus.

Die Antwort dieser Lehre auf unsere Erste Hauptfrage scheint zunächst sehr befriedigend auszufallen. Denn warum sollten die intellektuellen Tätigkeiten und Erzeugnisse nicht unmittelbar im Bewußtsein erlebt werden? Das subjektive Denken ist ja wirklich durch ein Tätigkeitsbewußtsein charakterisiert, und auch die Begriffe, Urteile und Schlüsse selbst scheinen sich als psychische Daten darzustellen, da wir ihren Sinn verständnisvoll erfassen können. Die Tatsache des

[1]) Der *Begriff* in diesem Sinne deckt sich natürlich mit dem, was wir den *Begriffsinhalt* nennen, da wir die Aussagelaute zur Aussage, somit auch den Namen zum Begriffe rechnen.

logischen Verkehrs ferner läßt sich von diesem Standpunkte aus einfach durch die Annahme erklären, die intellektuellen Fähigkeiten der denkenden Individuen seien, wenn nicht dem Grade, so doch der Art nach spezifisch gleich. Es steht ja hier nicht so wie bei den Vorstellungen, wo auch die größte Verschiedenheit der Wahrnehmungen und Phantasmen die Inhaltsgleichheit der Aussagen nicht ausschließt. Mag immerhin der Satz „Fasse ich diese 2 Einheiten und diese 1 Einheit zusammen, so erhalte ich 3 Einheiten" das Eine Mal von optischen Vorstellungen und englischen Worten, das andere Mal von akustischen Vorstellungen und französischen Worten begleitet werden: die Begriffe, welche mit den einzelnen Teilen dieser Aussage sich verbinden, und das Urteil, das diese Begriffe in eine gewisse Beziehung zueinander setzt, können desungeachtet in beiden Fällen dieselben sein und so den identischen Sinn jenes Satzes fundieren.

Gibt man dies zu, so läßt sich auch die zweite Hauptfrage in mehr oder weniger befriedigender Weise beantworten. Die Aussage wird sich dann von den Aussagelauten dadurch unterscheiden, daß diese in ihr mit der intellektuellen Operation des Begriffebildens, Urteilens oder Schließens verknüpft sind. Was jedoch die Gegenständlichkeit der Aussagen anlangt, so wird der Kritizist vor allem annehmen, es sei die vollkommene spezifische Gleichheit der intellektuellen Produkte, die uns zu der Behauptung ihrer Identität verführe. Er kann indes auch darauf hinweisen, daß die gleiche intellektuelle Operation sich zu den wechselnden Aussagelauten ähnlich verhalte wie die Totalimpression zu den Qualitäten, und daß daher der Sinn einer Aussage gewissermaßen die Substanz derselben sei. Als *ultimum refugium* bleibt ihm endlich noch die Erklärung übrig, wir pflegten eben aus irgendwelchen Gründen die Aussagen mit besonderer Vorliebe unter den Begriff des Gegenstandes zu bringen.

Noch leichter löst sich für den Kritizisten die Dritte Hauptfrage. Gleiche Aussagegrundlagen können durch verschiedene intellektuelle Tätigkeiten, verschiedene Aussagegrundlagen durch gleiche intellektuelle Tätigkeiten bearbeitet werden. Ist die Tatsache „kreisender Aar" gegeben, so kann sie das Eine Mal das Urteil „Dieser Vogel fliegt", das andere Mal das Urteil „Es bewegt sich etwas" veranlassen. Ebenso kann jedes dieser Urteile durch sehr verschiedene Tatsachen veranlaßt werden. Insbesondere scheinen auch die Probleme der Abstraktion und der intelligiblen Teile ihre Schrecken zu verlieren, wenn die Auffassung nichts anderes ist als die Bearbeitung

durch eine intellektuelle Operation und die Beziehung auf ein logisches Gebilde. Ich kann sowohl den Gegenstand „Dom von Pisa" als auch den Gegenstand „Neunte Symphonie" *unter den Begriff* „Kunstwerk" *bringen*, den ersten dieser Gegenstände ebensowohl unter den Begriff „Kunstwerk" wie unter den Begriff „Kirche". Lassen sich demnach die verschiedensten Gegenstände auf denselben Begriff, und läßt sich derselbe Gegenstand auf die verschiedensten Begriffe beziehen, so scheint die Zweite Hauptfrage beantwortet zu sein, ohne daß wir zu der Annahme genötigt wären, es ließen sich auch noch an einem einfachen Empfindungsinhalt verschiedene Momente unterscheiden. Nicht in der Empfindung Rot und in der Empfindung Grün steckt das gemeinsame Moment *Farbe*, sondern zu der Empfindung Rot und zu der Empfindung Grün kann ich denselben Begriff *Farbe* hinzubringen. Nicht in jeder dieser Empfindungen stecken die zwei Momente *Rot* und *Farbig*, sondern zu jeder von ihnen kann ich diese beiden Begriffe hinzutun. Mein Bewußtsein von einem Sachverhalt endlich unterscheidet sich von meinem Bewußtsein von einer bloßen Tatsache dadurch, daß dort meine Vorstellung dieser Tatsache durch eine bestimmte intellektuelle Operation bearbeitet ist.

Damit ist indes auch schon die kritizistische Antwort auf die Vierte Hauptfrage gegeben. Ist es für die Aussage charakteristisch, daß in ihr die Aussagelaute mit einer bestimmten intellektuellen Operation verknüpft sind, für den Sachverhalt, daß in ihm eine Tatsache durch dieselbe intellektuelle Operation bearbeitet ist, dann ist eben die Verbindung durch diese identische intellektuelle Operation jenes Band, das die Bedeutung gegenüber der bloßen Bezeichnung charakterisiert. Wortklang *plus* Urteil macht z. B. den Satz, Tatsache *plus* Urteil den Sachverhalt aus. Weil ich also im Satz das auch im Sachverhalt eingeschlossene Urteil schon erfasse, *vertritt* mir der Satz den Sachverhalt und *bedeutet* ihn deshalb, während ich aus dem Wortklang auf die Tatsache nur zu *schließen* und darum jenen nur als ein *Zeichen* für diese zu verwenden vermag. Alle semasiologischen Fragen scheinen demnach wirklich durch den Rationalismus beantwortet zu werden — vorausgesetzt, daß es in der Tat möglich ist, das Bewußtsein vom Inhalte der Aussagen als Tätigkeit oder Erzeugnis des Intellekts zu erklären. Es fragt sich jetzt, ob diese Erklärung auch einer gründlicheren Prüfung standhält.

Da bedarf es denn wohl keiner ausführlichen Darlegung, daß sich der Aussageinhalt als intellektuelle Operation dem Bewußtsein ge-

wiß nicht darstellt (vgl. § 26). Ein Tätigkeitsgefühl (Aktivität) mag ja beim Begriffebilden, Urteilen und Schließen vorhanden sein, und vielleicht ist dieses sogar ein anderes beim Fällen bejahender und beim Fällen verneinender Urteile. Allein so viele voneinander verschiedene Arten von Aktivität, als es voneinander verschiedene Aussageinhalte gibt, gibt es sicherlich nicht. Niemand wird vorgeben, er sei sich einer anderen Art von Tätigkeit bewußt, wenn er urteile, daß er gestern, und wenn er urteile, daß er vorgestern seinen Regenschirm verloren habe. Schon hiedurch aber ist erwiesen, daß das Bewußtsein von dem logischen Inhalt einer Aussage nicht mit einem Tätigkeitsbewußtsein, geschweige denn mit einer realen Verstandestätigkeit zusammenfallen kann. Dann könnten es jedoch höchstens die Produkte dieser supponierten Verstandestätigkeiten sein, die sich für die spezifisch logischen Bewußtseinstatsachen ausgeben ließen. Mit dieser Wendung tritt indes in der dialektischen Entwickelung des Rationalismus eine verhängnisvolle Peripetie ein.

Solange nämlich die logischen Funktionen als intellektuelle Operationen gedacht werden, bleibt es begreiflich, daß die Zuordnung bestimmter Aussageinhalte zu bestimmten Aussagegrundlagen nur in gewissen Fällen stattfinden kann. Sagt man z. B., die *Auffassung* der Aussagegrundlage durch den Aussageinhalt sei eine intellektuelle Bearbeitung der ersteren, so können wir uns vorstellen, verschiedene Stoffe seien verschiedenen Arten der Bearbeitung in verschiedenem Maße zugänglich, und wir finden es deshalb verständlich, wenn nicht alle Aussagegrundlagen durch alle Aussageinhalte aufgefaßt werden können. Drückt man sich ferner so aus, als stellten die Begriffe fertige Produkte des Verstandes dar, „unter" die dann die einzelnen Gegenstände gebracht würden, so erscheint die Leistung der Aussage als die Herstellung eines gewissen Bandes, das zwischen ihren einzelnen Elementen zu knüpfen sei, und es ist nicht unerhört, daß verschiedene Elemente sich einer solchen Verknüpfung mit verschiedener Leichtigkeit fügen oder ihr mit verschiedener Heftigkeit widerstreben. Ganz anders dagegen stellt sich die Sachlage dar, sobald die Annahme realer intellektueller Operationen als unbegründet erkannt ist, und die „intellektuellen Produkte" daher zu bloßen Bewußtseinstatsachen spezifisch logischer Art sich wandeln.

Dürften wir freilich diese „intellektuellen Produkte" wirklich als bloße Bearbeitungen jener Bewußtseinserlebnisse begreifen, in denen wir auch außerhalb des logischen Denkens die Aussagegrundlage erfassen, dürften wir also die spezifisch logischen Funktionen begreifen als irgend-

wie veränderte oder umgestaltete Vorstellungen oder Gefühle, und nicht als psychische Tatsachen ganz eigener Art, so würde die angedeutete Schwierigkeit uns nicht in den Weg treten. Allein im ersten Falle würde der Rationalismus in Nominalismus, im zweiten in Pathempirismus übergehen. Solange daher der Rationalismus Rationalismus bleibt, muß er darauf beharren, daß die logischen Bewußtseinsfunktionen psychische Elemente *sui generis* seien, die mit Gefühlen ebensowenig gemein haben wie mit Vorstellungen. Allein ich glaube nun zeigen zu können, daß gerade diese psychologische Isolierung der logischen Bewußtseinsfunktionen sie auch ihrer logischen Brauchbarkeit beraubt.

Stellt sich nämlich der Aussageinhalt dem Bewußtsein als eine spezifisch logische Bewußtseinstatsache, als ein psychisches Element *sui generis* dar, dann kann auch die *Auffassung* nichts anderes sein als das Hinzudenken eines solchen psychischen Elementes zu einer Aussagegrundlage, etwa eines Begriffsinhaltes zu einem Gegenstande, eines Tatbestandes zu einer Tatsache. Dann läßt sich jedoch nicht absehen, warum denn nicht beliebige Aussageinhalte zu beliebigen Aussagegrundlagen sollten hinzugedacht werden können. Ich kann doch ohne Zweifel zu dem Gegenstand „Dom von Pisa" auch den Begriffsinhalt „Regenwurm", zu der Tatsache „Flatternder Sperling" auch den Tatbestand „$7 \times 3 = 21$" *hinzudenken.* Warum kann ich nun trotzdem jenen nicht durch diesen auffassen?

Hier offenbart sich durch den Kontrast ein unverächtlicher Vorzug des konzeptualistischen und des gemäßigten Nominalismus. Indem dieser die allgemeinen oder doch als allgemein betrachteten Vorstellungen aus den individuellen Vorstellungen sich entwickeln ließ, konservierte er die Wurzeln, die der Aussageinhalt in der Aussagegrundlage schlägt. Ihm war dasjenige, was wir bei dem allgemeinen Begriffe „Mensch" denken, in dem, was wir bei der Vorstellung der einzelnen Menschen erleben, wirklich enthalten. Diese Wurzeln sägt der Rationalismus ab, indem er die logische Bewußtseinstatsache von allen denjenigen Bewußtseinstatsachen vollständig trennt, die das Erlebnis eines physischen oder psychischen Objektes konstituieren. Nehme ich einen einzelnen Menschen wahr, so erlebe ich nach den Voraussetzungen des Rationalismus Vorstellungen und Gefühle, aber keinen Begriffsinhalt. Denke ich „Mensch", so erlebe ich einen Begriffsinhalt, aber keine Vorstellungen und Gefühle. Wie kann sich also dieser Gedanke auf jene Wahrnehmung irgendwie beziehen? Wie kann er sich insbesondere mehr auf sie beziehen als auf irgend-

welche andere Wahrnehmungen? Wo liegt überhaupt das innere Band zwischen Erlebnis und Begriff, wenn beide kein gemeinsames psychisches Element aufzuweisen haben?

Man hat versucht, die so aufgerissene Kluft durch die Relation des Meinens oder Intendierens zu überbrücken. Im Begriffe sei der Gegenstand — zwar nicht gegeben, erlebt, indes doch gemeint, intendiert. Doch das sind Worte. Wie kann ich etwas meinen, ohne daß mir wenigstens irgend etwas von dem Gemeinten gegeben wäre? Das bloße Nichtgegebensein, Nichterlebtwerden kann doch unmöglich eine eindeutige Relation begründen, denn nicht-gegeben, nicht-erlebt ist ja stets Unzähliges. Hier gibt es für den Rationalisten keinen Ausweg mehr. Indem er das Erleben des Aussageinhalts von dem Erleben der Aussagegrundlage grundsätzlich und vollständig trennt, verliert er das Eine der Aussageelemente, die Aussagegrundlage, unwiederbringlich. Es bleiben ihm neben dem Aussageinhalt nur die Aussagelaute übrig. Das heißt, auf die Frage, was der Sinn irgendeines Wortes sei, kann er schließlich nur antworten: „das, was eben dieses Wort bedeutet, was damit gemeint ist." Wie dieser Sinn in den Tatsachen wurzelt, bleibt ihm ein Rätsel. Unsere Lösung dieses Rätsels dagegen ist sehr einfach. Wir schließen so. Da der Aussageinhalt die Aussagegrundlage „meint", so muß das Erlebnis des Aussageinhalts irgendwelche Elemente enthalten, die auch in dem Erlebnis der Aussagegrundlage sich finden. Nur das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein solcher gemeinsamer Elemente kann darüber entscheiden, ob eine bestimmte Aussagegrundlage sich durch einen bestimmten Aussageinhalt auffassen läßt. Nun besteht das Erlebnis jeder Aussagegrundlage aus Vorstellungen und Gefühlen. Daß nun der Aussageinhalt sich dem Bewußtsein nicht als eine Vorstellung oder als ein Komplex von Vorstellungen darstellen könne, haben wir gesehen. Folglich muß er sich ihm darstellen als ein Gefühl oder als ein Komplex von Gefühlen. Allein mit dieser Einsicht ist der Rationalismus bereits überwunden.

2) Wir haben seinerzeit in § 32. 2 gesehen, daß sich der Kritizismus im allgemeinen bis auf PARMENIDES zurückverfolgen läßt, und erst kürzlich in § 52. 7 wieder gehört, daß in gewissem Sinne auch der semasiologische Realismus eine rationalistische Hilfsannahme erfordert — wie denn auch PLATON die Vernunft (νοῦς) als ein besonderes, auf die Erfassung der Ideen hingeordnetes Vermögen anerkannt hat. Doch auch wenn wir als *rationalistisch* im engsten Sinne nur solche Lehren bezeichnen wollen, denen zufolge der Aussageinhalt, und speziell das Universale, vom Intellekt nicht nur aufgefaßt, sondern überhaupt erst hervorgebracht wird, brauchen

wir, um Vertreter dieser Lehre zu finden, über die klassische Zeit der griechischen Philosophie nicht hinauszugehen. Lernten wir vielmehr in PLATON den ersten Vorkämpfer des Realismus, in ANTISTHENES den Begründer des Nominalismus kennen, so können wir jetzt mit vollem Recht ARISTOTELES als den ersten Vertreter des Rationalismus bezeichnen. Dies steht nicht im Widerspruche mit den in § 52. 6 besprochenen realistischen Tendenzen dieses Denkers. Denn einerseits beschränkt sich bei ihm die „Vernunft" (νοῦς) auf die Erfassung der „Prinzipien" (ἀρχαί) [1]), d. h. der ersten, nicht weiter definierbaren resp. ableitbaren Begriffe und Sätze, so daß auch nur diese in halb realistischer Weise zur Einheit der „tätigen Vernunft" sich zusammenschließen; andererseits kommt seiner Ansicht nach das Denken der allgemeinen „Formen" (εἴδη) nicht durch ein rezeptives Auffassen derselben zustande, sondern durch eine spontane Erzeugung der ihnen entsprechenden Begriffe. Diese Erzeugung nun geht, ganz im Sinne des Rationalismus, vor sich als eine intellektuelle Bearbeitung der individuellen Vorstellungen, speziell der Phantasmen. Wir hören nämlich nicht nur im allgemeinen, daß das verstandesmäßige Denken (ἐπιστήμη) sich durch Vermittlung der Erfahrung und des Gedächtnisses aus der Wahrnehmung entwickelt, mithin auch das Denken des Allgemeinen aus der Wahrnehmung des Individuellen [2]), sondern es wird auch im einzelnen ausgeführt, wie dies geschieht — nämlich durch Abstraktion (ἀφαίρεσις). Der Gedanke (νόημα), heißt es, ist zwar nicht eine Vorstellung (φάντασμα), kann aber doch nicht ohne eine Vorstellung gebildet werden [3]). Das Denken erfaßt nämlich die Artbegriffe (εἴδη) in den Phantasmen [4]). Wir können freilich die abstrakten Eigenschaften nicht ohne ihre konkreten Träger vorstellen, z. B. die Krummnasigkeit ohne Nase oder die Dreieckigkeit ohne ein Dreieck von bestimmter Größe; allein wir können diese „Trennung" gedanklich durchführen, indem wir von der Nase resp. von der bestimmten Größe des Dreiecks absehen [5]). Aus dieser Skizze ersieht man zunächst das Eine, daß die Grenzen zwischen Rationalismus und gemäßigtem Nominalismus fließende sind. Denn sicherlich ist diese Darstellung des ARISTOTELES derjenigen BERKELEYS überaus ähnlich. Auch die letztere enthält nämlich ein rationalistisches Element. Indem sie zur Erklärung des Aussageinhalts neben der Vorstellung noch die auf diese gerichtete Aufmerksamkeit heranzieht, führt sie einen Faktor ein, der streng genommen sich in den Rahmen der ideologischen Voraussetzungen nicht mehr fügt. Man könnte deshalb sogar in gewissem Sinne BERKELEY zu den Rationalisten oder auch ARISTOTELES zu den Nominalisten zählen, wenn dem nicht die Selbstbeurteilung beider Denker entgegenstünde. Hat doch der Bischof von Cloyne gegen den Begriff der Abstraktion die schärf-

[1]) Anal. postt. II. 19, p. 100b 12; Eth. Nic. VI. 6, p. 1141a 7. [2]) Anal. postt. II. 19, p. 100a 3; Metaph. I. 1, p. 980a 27. [3]) De an. III. 7, p. 431a 16: III. 8, p. 432a 7—14; de mem. 1, p. 449b 31. [4]) De an. III. 7, p. 431b 2. [5]) De an. III. 7, p. 431b 12; de mem. 1, p. 450a 4.

sten Waffen seines Spottes gekehrt, der Stagirit die Verschiedenheit des Denkens vom Vorstellen energisch betont. Trotzdem vermag dieser die Tatsache, daß ein und dasselbe Phantasma verschiedene Begriffe fundieren kann, im Grunde ebensowenig zu erklären wie jener. Denn diese Verschiedenheit müßte entweder auf eine Mehrheit unterscheidbarer Momente im Phantasma sich gründen — und dann wäre der Aristotelische Rationalismus denselben Einwendungen ausgesetzt wie der BERKELEYsche Nominalismus. Oder jene Verschiedenheit müßte sich auf der Seite der intellektuellen Operationen oder Produkte finden, d. h. es müßten die Abstraktionstätigkeiten qualitativ voneinander verschieden, oder es müßten die abstrakten Begriffe etwas selbständig neben den Phantasmen Bestehendes sein. Allein von jener qualitativen Verschiedenheit spricht ARISTOTELES nirgends, und diese Selbständigkeit schließt er sogar aus durch die Bemerkung, die Artbegriffe würden in den Phantasmen erfaßt. Auch liegt ihm die an letzter Stelle genannte Auflösung des Problems gewiß ganz ferne, denn die intellektuelle Operation steht bei ihm durchaus im Vordergrunde, und von Begriffen als Produkten dieser Operation ist bei ihm niemals die Rede.

Die in dem Begriffe des Gedankens (νόημα) liegende Zweideutigkeit (Denkakt — Gedachtes, s. § 42) hat es nun freilich gerade den Nachfolgern des ARISTOTELES ermöglicht, das intellektuelle Produkt weiter in den Vordergrund zu rücken, ohne seinen Standpunkt zu verlassen. So spricht z. B. ALEXANDER VON APHRODISIAS [1]) von allgemeinen und abstrakten Begriffen, die nur existieren, sofern und solange sie gedacht werden: „Werden sie dagegen nicht gedacht, so sind sie auch nicht mehr. Denn getrennt von dem sie denkenden Verstande gehen sie zugrunde, da ihr Sein in ihrem Gedachtwerden besteht." Auch PORPHYRIOS [2]), welcher ausdrücklich die Worte „weder Wahrnehmungen noch Phantasmen, sondern allein die Eigenart der Begriffe" bedeuten läßt (*neque sensus neque imaginationes, sed solam intellectuum qualitatem*), stellt sich vor, diese „Begriffe" (ὅροι) oder „gedanklichen Elemente" (πρῶτα νοήματα) träten zu den Phantasmen hinzu, um den in diesen verborgenen logischen Gehalt herauszustellen. Er faßt sie demnach gleichfalls mehr als Erzeugnisse denn als Tätigkeiten des Denkens auf. Ebenso stellt sich bei ABAELARD, dessen Lehre wir ja schon in § 47. 9 kennen lernten, der „Sinn" der Aussage (*intellectus*) und speziell der mit einem Worte verbundene „Begriff" (*conceptus*) mehr als psychische Tatsache denn als intellektuelle Operation dar [3]). Ja im 14. Jahrhundert hat sogar PETRUS AUREOLUS [4]) den „vom Verstande gebildeten subjektiven Begriff" (*conceptus objectivus per intellectum formatus*) zu der „Tätigkeit des Denkens" (*actus intelligendi*) in ebenso entschiedenen Gegensatz gestellt wie zu dem gedachten Gegenstande (*objectum cognitum*), und dem Worte nur als Ausdruck jenes Begriffes (*vox expressiva conceptus*) logische Funktionen zuge-

[1]) De an. S. 90. 2 ff. (BRUNS). [2]) Bei BOETHIUS, De interpr., Ed. II, p. 298 ff. (S. 26. 17 MEISER). [3]) z. B. Theolog. Christ. I. 4 (Opp. II, p. 365); Ouvr. inéd. S. 191 f. [4]) PRANTL III, S. 320 u. 322, Anm. 697 u. 706.

standen. Dagegen war THOMAS VON AQUINO zu einem ziemlich reinen Aristotelismus zurückgekehrt, indem er das Wesentliche des Abstraktionsprozesses durchaus in der intellektuellen Bearbeitung der Phantasmen erblickt und einen „Begriff" resp. ein „verstandesmäßiges Bild" (*species intelligibilis*) nur insofern anerkennt, als der Intellekt durch seine Beschäftigung mit den in den Phantasmen enthaltenen „Formen" der Gegenstände auch selbst diese „Formen" annimmt [1]). Im Gegensatze zu dieser Auffassung tritt nun mit DUNS SCOTUS eine neue Wendung in der Entwickelung des Rationalismus ein. Zwar kann man grundsätzlich diesen Standpunkt nicht entschiedener vertreten als DUNS: der Begriff ist ihm ein Mittleres zwischen dem Gegenstand und dem Namen; und zwar ist dieser Begriff ein Erzeugnis der Verstandestätigkeit [2]); das *Universale* entsteht durch abstrahierende Betrachtung der Phantasmen [3]) und hat daher ein Sein nur durch den Intellekt, wenn auch sein Inhalt durch den Gegenstand bestimmt wird [4]). Allein, wie wir schon gehört haben (§ 53. 2), ist dieses Erzeugnis des Verstandes, das „verstandesmäßige Bild" (*species intelligibilis*), ein Mittleres zwischen dem Phantasma und der Verstandestätigkeit und weniger geistig als die letztere [5]). Die logische Funktion nähert sich daher bei dem ersten Versuch, sie psychologisch zu bestimmen, der Vorstellung an, und der Rationalismus erhält gerade im Moment seiner schärfsten Akzentuierung einen leichten nominalistischen Einschlag, der in seiner Bedeutsamkeit nicht unterschätzt werden darf. Denn der Begriff des „verstandesmäßigen Bildes" ist der zentrale in der Semasiologie des DUNS: dieses Bild soll dasjenige sein, was einerseits den Gegenstand „vertritt", andererseits von dem Namen unmittelbar bezeichnet wird [6]), so daß „das Wort das Bild bezeichnet, insofern dieses ein Zeichen des Gegenstandes ist" [7]). Etwas abweichend und ziemlich kompliziert ist die Stellung WILHELMS VON OCCAM zu unsern Fragen. Sein grundsätzlicher Rationalismus zwar steht völlig außer Zweifel, und wenn ihm seine energische Bestreitung des Realismus [8]) den Ruf eines Nominalisten eingetragen hat, so zeugt dies nur von der weit verbreiteten Verkennung des Unterschiedes zwischen nominalistischem und rationalistischem Konzeptualismus (§ 53. 1). Auch seine eigentümliche Meinung über die Relationen der Aussageelemente ist nicht von großem Belang. Während nämlich DUNS zwischen Aussagelauten und Aussageinhalt einerseits, zwischen Aussageinhalt und Aussagegrundlage andererseits eine unmittelbare Bezeichnungsbeziehung, zwischen Aussagelauten und Aussagegrundlage dagegen nur eine durch den Aussageinhalt vermittelte Relation anerkannt hatte, will OCCAM nur einerseits die Aussagelaute, andererseits den Aussageinhalt als Zeichen für die Aussagegrundlage gelten lassen und betrachtet daher die Beziehung zwischen

[1]) Summ. Theol. I, qu. 55, art. 2, ad 2; qu. 84, art. 6, in corp.; u. bes. qu. 85, art. 1, ad 3. [2]) Qu. in Praed. 1 (Opp. III, p. 125 A). [3]) Qu. de rer. princ. 13 (Opp. III, p. 118 A B). [4]) Qu. sup. Porph. 4 (Opp. III, p. 90 B). [5]) Qu. de rer. princ. 14 (Opp. III, p. 125 A); Qu. sup. An. postt. I. 3 (Opp. III, p. 348 A). [6]) Qu. sup. Periherm. I. 2 (Opp. III, p. 187 B). [7]) Op. II sup. Periherm. 1 (Opp. III, p. 213 B). [8]) PRANTL III, S. 345, Anm. 781 u. 782; S. 356 ff., Anm. 806, 808 und 810.

Aussagelauten und Aussageinhalt — gewiß mit Unrecht — nur als eine vermittelte [1]). Am meisten interessiert uns jedoch hier die Frage, wie er das Denken psychologisch konstruiert. Wie wir nämlich schon in § 53. 5 gehört haben, erwägt er diese Frage aufs genaueste. Und zwar bildet er die Lehre des DUNS zunächst nominalistisch fort, indem er die Annahme eines „verstandesmäßigen Bildes" ablehnt und es für wahrscheinlicher erklärt, daß neben der Verstandestätigkeit und als ihr unmittelbarer Gegenstand noch ein psychischer Zustand (*qualitas animae*) vorhanden sei, der als ein „wahres Abbild" der Aussagegrundlage bezeichnet werden könne — d. h. also ein individuelles Phantasma des äußeren Gegenstandes [2]). Allein OCCAM erkennt doch sehr wohl, daß dies den Aussageinhalt ohne Not verdoppeln heißt. Denn vermöchte ein individuelles Phantasma alle Aussagegrundlagen zu vertreten, so bedürfte man weiter keiner intellektuellen Operation. Er verwirft daher schließlich alle Lehren, welche neben der Verstandestätigkeit (dem *actus intelligendi*) noch irgendein Element des Denkens annehmen wollen (heiße dieses nun Begriff, verstandesmäßiges oder sinnliches Bild, psychischer Zustand oder wie immer), und behauptet vielmehr, die Verstandestätigkeit allein vermöge alle erforderlichen Leistungen zu vollziehen, da sie infolge ihrer Aehnlichkeit mit der Aussagegrundlage diese zu vertreten imstande sei [3]). Daß freilich die letztere Behauptung unhaltbar ist, scheint mir ebenso klar, wie daß eine konsequente Durchführung dieses Standpunktes dazu gelangen müßte, alles logische Denken für unbewußt zu erklären. Denn die intellektuellen Operationen können schon deshalb nicht ins Bewußtsein fallen, weil das in diesem allein aufzeigbare Tätigkeitsbewußtsein durchaus keine den einzelnen Begriffen entsprechenden qualitativen Verschiedenheiten aufweist.

Die von OCCAM erwogene, wenn auch nicht angenommene Lehre näherte sich dem Nominalismus, indem sie die von den intellektuellen Operationen erzeugten Bewußtseinstatsachen als individuelle Vorstellungen betrachtete. Es lag ihr jedoch noch ferne, die intellektuellen Operationen selbst mit den Vorstellungen zusammenfließen zu lassen. Die neuere Philosophie hat auch diese Grenzlinie verwischt und die unheilvolle Gewohnheit angenommen, die logischen Funktionen selbst ebenso wie die Wahrnehmungen und Phantasmen als Vorstellungen zu bezeichnen, wobei es noch als ein relativ günstiger Umstand zu betrachten ist, wenn sie jene als unanschauliche Vorstellungen von diesen als von anschaulichen Vorstellungen unterscheidet. Schon DESCARTES kann in dieser Hinsicht nicht von jedem Vorwurfe freigesprochen werden, da er das Wort *Vorstellung* (*idea*) unterschiedslos für Begriffe und Phantasmen gebraucht. Der „Unterschied, der zwischen der Phantasie (*imagination*) und dem reinen Denken oder Begreifen" (*intellection ou conception pure*) besteht, ist ihm zwar keineswegs unbekannt. Er setzt ihn vielmehr gelegentlich mit seiner meisterhaften Klarheit auseinander, indem er darauf hinweist, daß man zwar ein Dreieck oder ein Fünfeck sowohl begreifen als auch phantasieren, ein Tausendeck dagegen bloß begreifen könne [1]). Freilich, mit dieser Abgrenzung stimmt schon die allgemeine Erklärung nicht überein, die *Imaginibilia* unterschieden sich dadurch von den anderen *Intelligibilia*, daß sie sich auf „Ausdehnung, Bewegung und Gestalt" bezögen [2]). Denn dies würde von einem Tausendeck gewiß nicht weniger gelten als von einem Dreieck. Noch bedenklicher indes ist die Sorglosigkeit, mit der DESCARTES den Ausdruck *Idee* nicht nur in einem engeren und weiteren Sinne gebraucht, sondern auch den engeren Sinn gegen den Begriff der anschaulichen Vorstellung nicht gehörig abgrenzt. Im weiteren Sinne nämlich soll *Idee* alles bedeuten, „was vom Geiste unmittelbar erfaßt (*conçu*) wird", z. B. auch den Willen und die Furcht [3]). Im engeren und „eigentlichen" Sinne dagegen bedeute *Idee* nur solche Gedanken, die „gleichsam die Bilder von Gegenständen" (*comme les images des choses*) sind; „wie z. B. wenn ich mir einen Menschen vorstelle (*représente*), oder eine Chimaera oder den Himmel oder einen Engel oder Gott selbst" [4]). Hier wird nun offenbar das Wort „Bild" (*image*) auch für Unanschauliches gebraucht, während doch gerade die „Einbildungskraft" (*imagination*) sich nur auf Anschauliches erstrecken sollte. Die Folge ist, daß, wenn DESCARTES das Wesen der Universalien durch die Bemerkung glaubt erklären zu können, wir verwendeten „eine und dieselbe Idee, um alle untereinander ähnlichen Individuen zu denken" [5]), er in Wahrheit über eine nichtssagende Tautologie nicht hinauskommt. Denn wir erfahren durch diese Erklärung weder, ob die „allgemeine Idee" eine anschauliche oder unanschauliche Vorstellung, noch ob sie überhaupt eine Vorstellung oder vielmehr eine spezifisch logische Funktion bedeuten soll. Diese Unklarheit verschärft sich noch bei SPINOZA, ändert indes zugleich ihre Natur. Lief nämlich bisher der „Begriff" Gefahr, von der „Vorstellung" verschlungen zu werden, so droht nun umgekehrt die logische Betrachtung die psychologische völlig zu absorbieren. SPINOZA definiert die Vorstellung (*idea*) als Begriff (*conceptus*), und bemerkt ausdrücklich, ein solcher Begriff sei eine „Tätigkeit des Geistes" (*actio mentis*) [6]). Auch warnt er eindringlich vor der Verwechslung zwischen „der Vorstellung, d. h. dem geistigen Begriff, und den Bildern der Dinge, welche wir phantasieren" [7]). Allein was wir uns unter solchen „Bildern" zu denken haben, erfahren wir nicht. Denn dieser große „geometrische" Geist löst schließlich alles Psychische in „Vorstellungen", mithin in Begriffe, auf, und erklärt selbst den Affekt als den Begriff einer körperlichen Affektion [8]). So hebt sich jedoch der Rationalismus

[1]) PRANTL III, S. 340, Anm. 774. [2]) PRANTL III, S. 335 f., Anm. 757—759: S. 358, Anm. 810. Diese Ausführungen halten sich freilich — wie zum Ueberfluß noch der Ausdruck *passio animae* beweist — ziemlich streng an die einleitenden Sätze der Aristotelischen Schrift *De interpretatione*. [3]) PRANTL III, S. 338, Anm. 768; S. 347, Anm. 788.

[1]) Méd. 6 (Oeuvres S. 112 ff.). [2]) Princ. phil. I. 73. [3]) Antwort auf die 5. Objektion des HOBBES gegen die Meditationen (Oeuvres S. 201). [4]) Méd. 3 (Oeuvres S. 82). [5]) Princ. phil. I. 59. [6]) Eth. II, def. 3. [7]) Eth. II, prop. 49, Schol. [8]) Eth. III, def. 3.

selbst auf. Sein Prinzip war ja die Trennung der logischen Funktion von der anschaulichen Vorstellung. Faßt er nun an allem Psychischen allein den Erkenntniswert ins Auge, so werden ihm auch Wahrnehmungen und Phantasmen ebenso wie Gedanken zu Erkenntnissen, freilich zu solchen von geringerer Leistungsfähigkeit. Damit aber ist jene prinzipielle Trennung wieder aufgehoben. Auch hat man sich bald mit Bewußtsein auf diesen Standpunkt gestellt. Wie einst PLATON die Vernunft als eine höhere Anschauung, die Anschauung als eine niedrige Art der Erkenntnis begriffen, und wie PLOTIN [1]) geradezu die Wahrnehmung ein dunkles Denken, das Denken eine helle Wahrnehmung genannt hatte, so erklärt jetzt LEIBNIZ [2]) die sinnlichen Empfindungen für verworren (*confusa*), weil die Merkmale, die zur Definition ihrer Inhalte erfordert würden, nicht gesondert in ihnen enthalten sind. Von diesem Extrem hat sich der Rationalismus bald wieder zurückgewandt. „Die Sinne verwirren nicht", sagt KANT ausdrücklich [3]); Anschauung und Begriff müssen zusammenwirken; „nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen" [4]). Dies hindert KANT freilich nicht, diese beiden Funktionen dem Begriff der *Vorstellung* unterzuordnen [5]), den er allerdings so weit faßt, daß er beinahe mit dem der Bewußtseinstatsache zusammenzufallen scheint. Allein wenn er nun den *Begriff* als eine solche „Erkenntnis" bestimmt, die sich „auf den Gegenstand . . . vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann", beziehe, so wird man hierin alles eher finden können als eine psychologische Analyse des logischen Bewußtseins. Ebensowenig liegt eine solche vor, wenn SCHLEIERMACHER die „Tätigkeit der organischen Funktion" und die „Vernunfttätigkeit" zum Denken zusammenwirken läßt [6]). Man wird vielmehr sagen dürfen, daß mit alledem der Rationalismus so ziemlich zu seiner peripatetischen Gestalt zurückgekehrt ist, und könnte sogar diese Parallele noch weiter dahin ausführen, daß innerhalb dieses Rahmens der Standpunkt SCHLEIERMACHERS dem des ARISTOTELES, der Standpunkt KANTS dem des PORPHYR entspricht. Denn bei jenem Denkerpaare ruht der Nachdruck auf der intellektuellen Tätigkeit, bei diesem dagegen auf den zu den sinnlichen Vorstellungen hinzutretenden intellektuellen Produkten. Und in diesem Zustande ist der Rationalismus erstarrt und beherrscht noch heute die wissenschaftliche nicht minder als die populäre Philosophie.

Zur Herbeiführung und Erhaltung dieses trostlosen Zustandes hat die Erklärung des Begriffs als einer unanschaulichen Vorstellung nicht wenig beigetragen. Sie erfordert deshalb eine besondere Zurückweisung. An und für sich freilich kann man es niemandem verwehren, über seine Terminologie zu verfügen, und wenn es jemand vorteilhaft findet, so heterogene Dinge wie Wahrnehmungen, Phantasmen und logische Funktionen zusammenfassend durch das Eine Wort *Vorstellung* zu bezeichnen,

[1]) Enn. VI. 7. 7. [2]) Meditationes de cognitione, veritate et ideis (WW. IV, S. 422). [3]) Anthropolog. § 9 (WW. VII. 2, S. 33). [4]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 56; vgl. S. 88 f.). [5]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 258). [6]) Dial. § 107 ff.

so könnte man dieses Vorgehen an sich selbst höchstens *unzweckmäßig* nennen. Allein dasselbe erzeugt nun den Schein, als würde es nicht auf einer terminologischen Willkürlichkeit, sondern auf einer psychologischen Subsumption, somit auch auf einer psychologischen Analyse beruhen, und diesem Anspruch kann nicht nachdrücklich genug entgegengetreten werden. Denn psychologisch haben Wahrnehmungen und Phantasmen einerseits, logische Funktionen andererseits schlechthin gar nichts gemein [1]): jene stellen sich dem Bewußtsein als nichts anderes dar denn als Empfindungsqualitäten, diese sind etwas von allen Empfindungsqualitäten vollkommen Verschiedenes. *Anschauliche Vorstellung* ist demnach — da wir hier von der „inneren Wahrnehmung" nach § 38. 15 absehen können — nur ein Sammelname für Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührungen und Temperaturen [2]); *unanschauliche Vorstellungen* dagegen wären die logischen Bedeutungen von Worten, z. B. der Sinn von *Und* und *Oder*, *Vorn* und *Hinten*, *Aehnlich* und *Unähnlich*, *Recht* und *Unrecht*. Es scheint mir vollkommen einleuchtend, daß es nichts Verschiedenartigeres gibt als diese 2 Arten von Bewußtseinstatsachen. Und an dieser fundamentalen Verschiedenheit wird auch durch eine andere Auswahl der Beispiele nichts geändert. Denn auch der Sinn des Wortes *Farbe* kann offenbar nicht mit einer Empfindungsqualität zusammenfallen, da es nicht Eine Empfindungsqualität *Farbe* gibt, sondern nur unzählige einzelne Farbenqualitäten, während

[1]) Eine gewisse erkenntnistheoretische Analogie besteht zwischen Vorstellen und Denken insofern, als beide einen Gegenstand „erfassen", sich auf ein Objekt „richten". Allein dies tun ja auch Gefühle und Begehrungen. Gerade ein Anhänger der Lehre von den unanschaulichen Vorstellungen, AMESEDER, hat — wie BRENTANO längst vor ihm — kürzlich bemerkt (Grazer Unterss. S. 53), jedes Psychische sei auf etwas gerichtet, treffe etwas, erfasse etwas, nämlich einen „Gegenstand". Dann kann jedoch auch von diesem Gesichtspunkte aus keine spezifische Verwandtschaft zwischen Denken und Vorstellen konstatiert werden. [2]) Ueber diese Erklärung dürften sich jene Denker entsetzen, die orthodox der Lehre anhängen, es seien an jeder Vorstellung Akt, Inhalt und Gegenstand zu unterscheiden. Wir hoffen nun, in der Ontologie dartun zu können, daß der sogenannte Vorstellungsakt ein Gefühl der geistigen Tätigkeit, der sogenannte Vorstellungsgegenstand ein Komplex ist, der aus dem Vorstellungsinhalt und gewissen Objektivitätsgefühlen besteht. Allein an dieser Stelle haben wir an der Bekämpfung jener Unterscheidung kein Interesse. Denn auch wenn man die „anschauliche Vorstellung" definiert als ein psychisches Phänomen, dessen *Inhalt* oder *Gegenstand* eine Empfindungsqualität ist, die „unanschauliche Vorstellung" dagegen als ein psychisches Phänomen, dessen *Inhalt* oder *Gegenstand* keine Empfindungsqualität ist, sondern der logische Sinn eines Wortes, so wird durch diese Modifikationen die Differenz der anschaulichen und unanschaulichen „Vorstellungen" um nichts geringer. Sagt man endlich, das Gemeinsame beider „Vorstellungs"-Arten liege im *Akt*, so ist dies offenbar falsch, wenn bei jener Gemeinsamkeit an ein positives Merkmal gedacht wird. Denn der psychische Habitus beim Wahrnehmen einer grünen Farbe und derjenige beim Verstehen des Wortes *Oder* haben kein gemeinsames Merkmal, das nicht auch allen anderen Bewußtseinserlebnissen zukäme. Oder meint man nur, daß die unanschaulichen „Vorstellungen" ebensowenig wie die anschaulichen ein Urteil oder eine Begehrung enthalten? Allein wenn daraus, daß ein M ebensowenig wie ein N a oder b ist, gefolgert werden dürfte, M sei ein N, dann müßten auch die Vögel Pflanzen sein, weil sie ebensowenig wie Pflanzen Eidechsen oder Würmer sind.

das Wort *Farbe* nur Einen Sinn hat. Dasselbe gilt dann auch für den Sinn des Wortes *Rot* im Verhältnis zu den Empfindungen aller einzelnen Rotnuancen. Steigt man endlich bis zu Einer einzelnen, bestimmten Nuance von Rot herab, so zeigt sich, daß dieser nun allerdings Eine Empfindungsqualität, dafür aber kein besonderer Begriffsinhalt mehr entspricht, da jeder Farbenbegriff stets auf eine Mehrheit von Farbenempfindungen sich bezieht. Sind indes dem Gesagten zufolge Empfindungsqualitäten und logische Inhalte etwas durchaus Heterogenes, so kann man ihnen zwar den gemeinsamen Namen *Vorstellung* geben und hierauf die *Vorstellungen* in *anschauliche* und *unanschauliche* einteilen; man verfährt jedoch dabei nicht anders, als wollte jemand Blumen, Sträucher, Bäume und Vögel zusammenfassend als *Gewächse* bezeichnen und dann *pflanzliche* und *nicht-pflanzliche Gewächse* unterscheiden: sowenig dieses Verfahren zu einer brauchbaren naturgeschichtlichen Bestimmung der Vögel führen könnte, ebensowenig vermag jenes eine brauchbare psychologische Bestimmung der logischen Funktionen zu erzielen.

Man hat in neuester Zeit einen eigentümlichen Versuch unternommen, den Begriff der *unanschaulichen Vorstellung* zu retten. MEINONG nämlich meint, ein aus gegebenen anschaulichen Teilen bestehendes Ganzes könne man sich sowohl anschaulich wie unanschaulich vorstellen: ein „Kreuz, das rot ist" z. B., entweder indem man sich ein rotes Kreuz, oder indem man sich nebeneinander ein nicht-rotes Kreuz und ein nicht-kreuzförmiges Rot vorstellt [1]). Und wenn ich ihn recht verstehe, dürfte er hinzufügen, in gewissen Fällen könnte ein solches Ganzes nur unanschaulich vorgestellt werden: dann nämlich, wenn die „Zusammensetzung" der Teile einen Widerspruch einschlösse, wie etwa in dem Falle eines „Kreises, der viereckig ist". Ich fühle mich indes gänzlich außerstande, mit der Behauptung, die anschauliche Vorstellung eines nicht-roten Kreuzes und eines nicht-kreuzförmigen Rot sei eine unanschauliche Vorstellung eines „Kreuzes, das rot ist", einen vernünftigen Sinn zu verbinden. Mir erscheint sie nicht anders, als mir die andere Behauptung erschiene, die Vorstellung eines Spieles Karten sei die „unanschauliche Vorstellung" eines Kartenhauses. Denn in beiden Fällen werden zwar die Elemente eines möglichen Komplexes vorgestellt, und zwar anschaulich vorgestellt, der Komplex selbst dagegen wird in beiden Fällen nicht vorgestellt, und zwar weder anschaulich noch „unanschaulich". MEINONG wendet sich zwar gegen diese in dem „exklusiven Gebrauche des Wortes *Vorstellen* hervortretende Bevorzugung der Anschaulichkeit vor der Unanschaulichkeit". Ich sehe jedoch hier nichts von einer Bevorzugung, sondern bloß das Festhalten an einer unentbehrlichen Unterscheidung. Wer dagegen protestiert, daß man einen Vogel ein „nicht-pflanzliches Gewächs" nenne, gibt damit nicht den Pflanzen vor den Tieren den „Vorzug"; er dringt nur auf eine sachgemäße Verwendung der *Termini*. Ebenso ist es gar nicht „vorzüglicher", wenn man

[1]) Annahmen S. 109 ff.

sich ein rotes Kreuz vorstellt, als wenn man nur den Sinn des Ausdrucks „Kreuz, das rot ist" versteht, ohne sich ein rotes Kreuz vorzustellen — gleichgültig, ob man sich im letzteren Falle anderer anschaulicher Hilfsvorstellungen bedient oder nicht. Deswegen darf man aber doch nicht sagen, es werde auch in diesem Falle ein rotes Kreuz vorgestellt. Die Haltung MEINONGS ist um so erstaunlicher, als eine einwandfreie Deutung solcher Fälle längst nicht nur von Anderen, sondern auch von ihm selbst geübt worden war. So sagte schon KRUG [1]), ein „rundes Quadrat" sei „eine bloße Wortverknüpfung als Zeichen irgendeiner vielleicht möglichen Gedankenverknüpfung, die aber, sobald sie ausgeführt . . . werden soll, als unmöglich befunden wird . . . . Solche Wortverknüpfungen sind also bloße Aufforderungen zum Denken, bei denen es aber nicht zum wirklichen Denken kommt". Und ferner: Wenn die „Partialvorstellungen in eine Totalvorstellung" nicht „aufgenommen werden können, . . . heißt der Begriff unmöglich, und ist . . . mithin eigentlich gar kein Begriff, sondern nur . . . eine Aufforderung zum Denken, die nicht realisiert werden kann". Ersetzt man hier den Begriff durch die Vorstellung und das Nicht-realisiert-werden-können durch das Nicht-realisiert-werden, so erhält man eine vollkommen zutreffende Beschreibung jenes Falles, in welchem das „Kreuz, das rot ist" angeblich „unanschaulich vorgestellt" werden soll. Ganz in diesem Sinne nun hatte auch MEINONG selbst früher von der ausgeführten „Verbindung von Vorstellungselementen" ihre bloß angezeigte Verbindung unterschieden [2]): eine Unterscheidung, die sich seither CORNELIUS [3]) mit Recht angeeignet hat. Natürlich kann die begriffliche Vereinigung der Merkmale auch dann ausgeführt werden, wenn die vorstellungsmäßige Verknüpfung der Partialvorstellungen bloß angezeigt wird. Der Sinn der Worte „Kreuz, das rot ist", kann ja sogar dann verstanden werden, wenn ich mir überhaupt nichts anschaulich vorstelle. Allein dies beweist nur, daß eben das Denken des Aussageinhalts und das Vorstellen der Aussagegrundlage zwei gänzlich heterogene psychische Erlebnisse sind, für die es gerade wegen dieser ihrer Heterogeneität verkehrt ist, einen gemeinsamen Namen zu gebrauchen. Wird jedoch dieses erkannt und das Denken des Aussageinhalts nicht mehr mit dem irreführenden Ausdruck *unanschauliches Vorstellen* bezeichnet, dann tritt nur um so deutlicher der Umstand zutage, daß diese „Denktätigkeit", solange sie nur als solche bestimmt werden kann, ein psychologisches x bleibt, das seiner Einordnung in den systematischen Zusammenhang der psychischen Tatsachen entbehrt [4]).

[1]) Log. § 18 (S. 57 f.) u. § 47 (S. 177). [2]) HUME-Studien II, S. 99. [3]) Psycholog. S. 60. [4]) In allerneuester Zeit hat MEINONG unter Heranziehung der „gegenstandstheoretischen" Methode einen neuen Anlauf genommen, das Universalienproblem zu klären (Gegenstandstheorie S. 120 ff.). Ein Begriff, sagt er jetzt, ist die Vorstellung eines unvollständig bestimmten Gegenstandes, die insofern auch selbst unvollständig bestimmt ist. „Gegenstandstheoretisch" nun ist dies lediglich eine Wiederholung der alten Erklärung, die CHR. WOLFF in seiner „Ontologie" gab (§ 230): *Ens universale est, quod omnimode determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis iis,*

In der Tat beschränken sich auch in der Gegenwart die allermeisten Rationalisten auf negative Bestimmungen der spezifisch gedanklichen Erlebnisse, wenn sie nicht geradezu auf alle solche Bestimmungen verzichten. So sagt PALÁGYI [1]): „Der Moment des Erkennens ist weder eine Empfindung noch ein Gefühl noch irgend ein diesen verwandtes Erlebnis." Was er jedoch ist, erfahren wir nicht. Auch die folgende Auseinandersetzung GEYSERS [2]) — wort- aber wohl kaum inhaltsreicher als der eben angeführte Satz — dürfte schwerlich geeignet sein, die psychologische Eigenart der logischen Funktionen ins Licht zu setzen: „Die Begriffe sind Wissensinhalte, die nach ihrem eigentümlichen Wissensinhalt von uns nicht angeschaut, sondern lediglich gewußt werden . . . . . Der Unterschied der Anschaulichkeit resp. Nicht-Anschaulichkeit bedingt es, daß in Empfindungen und Vorstellungen Individuelles, im Begriff hingegen Allgemeines erkannt wird. Was wir nämlich anschauen, das existiert, d. h. ist ein Etwas, nicht ein reines Nichts in der Welt . . . Alles Existierende ist aber individuell, ein in sich einmalig Vorhandenes. Beim Begriffsinhalt verhält sich die Sache anders. Da wir ihn als solchen nicht anschauen, so ist auch mit dem bloßen Wissen von demselben seine Existenz nicht gegeben, weder im bejahenden noch im verneinenden Sinne. Infolgedessen kann dieser numerisch Eine Wissensinhalt an sich zugleich in vielen Existenzen verwirklicht sein und also auch von ihnen allen in demselben Sinne und mit der gleichen Wahrheit ausgesagt werden. Darin besteht die Allgemeinheit des Begriffs." Auch COHEN gesteht [3]): „Das Denken ist, als Vorgang des Erkennens, ein Vorgang des Bewußtseins", und wiederum: „Ein Moment der Bewußtheit ist das Denken auch, und zwar in allen seinen Formen." Was für ein Moment indes, darüber verlautet nichts, und eben durch dieses notgedrungene

quae in individuis diversa sunt. Denn dies heißt: das *Universale* (der Gegenstand eines allgemeinen Begriffes, oder der „Typus") ist ein Gegenstand, der nicht vollständig bestimmt ist, indem er bloß die vielen Individuen gemeinsamen Bestimmungen enthält, die bei den einzelnen Individuen verschiedenen Bestimmungen dagegen nicht enthält. In der Tat ist dies ja nur die Nominaldefinition des „Typus". Fraglich dagegen bleibt bei WOLFF die psychologische Erfassung dieses „unvollständig bestimmten Gegenstandes". Antwortet nun MEINONG auf diese Frage, jene Erfassung geschehe durch eine *Vorstellung*, die, weil sie einen unvollständig bestimmten Gegenstand habe, selbst unvollständig bestimmt sei, so kann er unter einer unvollständig bestimmten Vorstellung nur entweder eine anschauliche oder eine unanschauliche Vorstellung verstehen. Ist die unvollständig bestimmte Vorstellung anschaulich, so fällt sie mit der allgemeinen Vorstellung LOCKES zusammen und stellt eine ebensolche psychologische Absurdität dar wie diese. Denn des berühmten Engländers „Vorstellung eines Dreiecks, das weder spitz- noch recht- noch stumpfwinklig ist", war ja gar nichts anderes als eben die „Vorstellung eines unvollständig bestimmten Gegenstandes". Ist dagegen die unvollständig bestimmte Vorstellung unanschaulich, dann ist sie eben gar keine *Vorstellung*, sondern ein Denkakt. Die Frage indes, welche der Psychologie hier gestellt ist, lautet gerade: durch welche psychischen Inhalte erfaßt unser Denken die als Universalien oder Typen bezeichneten unvollständig bestimmten Gegenstände? Auf diese Frage aber suche ich auch in MEINONGS letzten Darlegungen vergebens nach einer Antwort. [1]) Log. S. 194. [2]) Psycholog. S. 8. [3]) Log. S. 21 u. 393.

Schweigen widersetzt sich der Rationalismus den gerechten Ansprüchen der Psychologie. RICKERT [1]) hat es unumwunden ausgesprochen: „Worin die Bedeutung eines Wortes besteht, wenn sie keine anschauliche Vorstellung ist, hat noch niemand zu sagen vermocht." RIBOT endlich hat auch hier das stets weit offenstehende *asylum ignorantiae* aufgesucht: nachdem er nämlich — wie in § 53. 5 gezeigt wurde — zu dem Schlusse gekommen ist, daß unmöglich Vorstellungen das Verständnis abstrakter Ausdrücke ausmachen können, erklärt er [2]), dasselbe falle ins Unbewußte — obwohl wir doch ohne Zweifel wissen, ob wir ein Wort verstanden haben oder nicht.

HUSSERL hat versucht, sich diesen Konsequenzen zu entziehen. Er bezeichnet die spezifisch logischen Funktionen als Akte, und wir haben schon gehört (§ 38. 5), daß er hierunter nicht Verstandestätigkeiten, sondern rein zuständliche Bewußtseinserlebnisse versteht [3]). Infolgedessen ist er dem grundsätzlichen Einspruche der Psychologie nicht mehr ausgesetzt; und in der Tat ist z. B. seine Beschreibung der *Auffassung* einer *Tatsache* durch einen *Tatbestand* [4]) eine tadellose, sofern die Aufzeigung und Unterscheidung der einzelnen *Akte* in Frage kommt. Dagegen liegt nun, wie mir scheint, die Schwäche seines Standpunktes in der psychologischen Isolierung, in die er die „Akte" dadurch versetzt, daß er ihrer Verwandtschaft mit anderen Bewußtseinstatsachen nicht weiter nachdenkt. Gewiß, auch wer z. B. den Sinn des Wortes *Dies* als ein Gefühl nachweisen will, wird dieses Gefühl ebensowenig mit einem anderen gleichsetzen können, als die Empfindung *Rot* mit einer anderen Empfindung sich identifizieren läßt. Er wird indes doch auf verwandte Gefühle hinweisen und so den psychologischen Ort des fraglichen Erlebnisses näher bestimmen können. Er wird etwa darauf aufmerksam machen, daß das *Dieses* zum *Jenes* sich ähnlich verhält wie das *Du* zum *Er*, das *Wahrgenommene* zum bloß *Phantasierten*, kurz daß das *Dieses* dem *Jenes* gegenüber durch ein Gefühl der Unmittelbarkeit charakterisiert ist. Hiemit wäre dann eine zwar gewiß nicht erschöpfende, allein immerhin annähernde materiale Bestimmung des Sinnes von *Dieses* angebahnt. Für HUSSERL dagegen ist die Bedeutung des Wortes *Dies* „der Akt des Dies-Meinens" [5]), so daß also der Sinn des Wortes durch den Akt, und der Akt wiederum durch den Sinn des Wortes erklärt wird — eine Erklärung, die man im besten Fall eine formale wird nennen müssen. Hiedurch wird jedoch, wie wir schon sagten, das Band zwischen Aussageinhalt und Aussagegrundlage durchschnitten. Wenn der „Akt", in dem wir den Begriffsinhalt erfassen, etwas völlig anderes ist als die Wahrnehmung, in der wir den Gegenstand erleben, dann wird es unbegreiflich, warum gerade nur gewisse Gegenstände durch gewisse Begriffsinhalte sich auffassen lassen. HUSSERL selbst hat dies sehr wohl gefühlt. Denn er gesteht [6]), es sei „unbestreitbar, daß in den ‚Wahrnehmungsurteilen' die Wahrnehmung

[1]) Grenzen S. 48. [2]) Id. gén. S. 147 ff. [3]) Log. Unterss. II, S. 358. [4]) Ibid. II, S. 486 ff. [5]) Ibid. II, S. 490. [6]) Ibid. II, S. 488.

in einer inneren Beziehung zum Sinn der Aussage stehe". Wie überwindet er nun diese Schwierigkeit? Er läßt den Akt den Gegenstand meinen oder intendieren, und nimmt an, diese Bedeutungsintention sei leer, solange der Gegenstand nicht anschaulich vorgestellt wird, sie werde erfüllt, sobald dies der Fall ist [1]). Nun ist ja gegen diese Art, den fraglichen Sachverhalt zu benennen, nichts einzuwenden. Wenn ich den Sinn eines Namens verstehe, ohne mir einen der von ihm bezeichneten Gegenstände vorzustellen, so kann man sehr wohl sagen, daß ich eben jene Gegenstände einstweilen bloß *meine*. Allein man sollte doch nicht verkennen, daß hiedurch dieser Sachverhalt noch keineswegs erklärt ist. Denn wie kann ich etwas *meinen*, wovon mir — der Voraussetzung nach — gar nichts gegeben ist? HUSSERL hat einen Versuch, dieses Problem aufzulösen, nicht gemacht. Dasselbe erstreckt sich übrigens weiter, als bisher angenommen ward. Wenn ich einen Namen vergessen habe, so stelle ich den vergessenen Namen gewiß nicht vor. Trotzdem *meine* ich ihn. Was heißt das? Es steht nicht etwa so, als würde mir nur — rein privativ — zu einem Gegenstande der zugehörige Name fehlen. Vielmehr liegt mir — ganz positiv — der vergessene Name „auf der Zunge": ich *meine* nicht nur ganz im allgemeinen den mir völlig unbekannten Namen des gegebenen Gegenstandes, sondern geradezu den vergessenen Namen, obwohl ich ihn nicht vorstelle und nicht vorstellen kann. BIRCH-REICHENWALD AARS spricht in solchen Fällen von einem Symbolgepräge [2]) — ein nicht unangemessenes Wort, das uns indes über die Tatsachen wenig sagt. v. EHRENFELS meint [3]), der „Werdeprozeß der anschaulichen, direkten, aus der indirekten Vorstellung" fundiere eine besondere Gestaltqualität. Ließe sich dies sogar gegenüber unsern prinzipiellen Einwendungen (§ 31. 1—3) aufrecht halten, so würde es uns doch gar keine Auskunft darüber geben, wie eine „indirekte Vorstellung" möglich ist. LIPPS erklärt — übrigens nach dem Vorgange von JAMES [4]) — „alles *Meinen*" als eine „Perzeptionstendenz" [5]). Dies sieht vielleicht im ersten Augenblick so aus, als würde damit eine Erklärung wenigstens angebahnt. Denn einer *Tendenz* könnten ja wohl irgendwelche Gefühle des Strebens und Erwartens entsprechen. Allein dennoch bliebe die Hauptsache unerledigt zurück: nämlich das Streben nach etwas und Erwarten von etwas Bestimmtem. Die „Tendenz" als solche wäre ja gleich, auf was immer sie sich richtete. Wie jedoch diese Tendenzen als verschieden erlebt werden können, je nach ihrem Ziel, wenn doch dieses Ziel vorerst noch nicht erlebt wird — hierüber gibt auch die Erklärung von LIPPS keinerlei Aufschluß. Am schwersten hat unser Problem wohl ROYCE [6]) empfunden. Der Frage: wie kann ich ein x *meinen*, das mir nicht gegeben ist? glaubt er nur durch den Notausgang der Mystik entrinnen zu können. Er antwortet nämlich: Ich kann jenes x *meinen*, weil ich nur

[1]) Ibid. II, S. 37 f. [2]) Psycholog. Anal. S. 159 f. [3]) Gest. Qual. S. 274 ff. [4]) Psych. I, S. 472. [5]) FWD, S. 89. [6]) Modern Philosophy S. 368 ff., vgl. Religious Aspect S. 420 ff.

ein Teil des Einen Weltbewußtseins bin, das Alles umfaßt, und weil daher in Wahrheit auch jenes x mir gegeben ist, — zwar nicht insofern ich dieses Individuum, wohl aber sofern ich das Weltbewußtsein bin. Die Antwort mag richtig sein; zu der Frage paßt sie nicht. Denn gefragt wird ja, wie ich x meinen kann, sofern ich dieses Individuum, nicht sofern ich das Weltbewußtsein bin. Wenn das *principium individuationis* stark genug ist, um mich am Vorstellen des x zu hindern, warum sollte es nicht auch stark genug sein, um mir das Meinen des x zu verwehren? Zum mindesten aber gilt folgende Erwägung. Kann ich x nicht vorstellen, so gehört es zu jenem Teil des Weltbewußtseins, das für mich *qua* Individuum ein Unbewußtes darstellt; kann ich es trotzdem meinen, so beruht dieses Meinen auf der Einwirkung des Unbewußten. Allein in dem Moment, wo dieses zugegeben wird, verliert die ganze Konstruktion ihren Wert. Denn da ich ja nie etwas meine, was ich nicht auch selbst *qua* Individuum vorzustellen oder wenigstens auf andere Art in der Weise der „Erfüllung" zu erleben vermöchte, so könnte auch mein individuelles Unbewußtes all dasjenige leisten, was hier dem kosmischen Unbewußten zugemutetet wird. Man müßte dann z. B. sagen, ich *meine* den vergessenen Namen, weil er mir — zwar nicht bewußt, wohl aber unbewußt gegeben ist. Daß jedoch diese Erklärung nicht genügt, leuchtet ein. Denn es ist ja gar nicht die Frage, wie mein Meinen etwa zu begründen sein möchte. Sondern die Frage ist, was ich in meinem Bewußtsein vorfinde, wenn ich x *meine*, ohne es vorstellen zu können. Kann jedoch diese, allein entscheidende Frage durch den Rekurs auf Unbewußtes überhaupt nicht beantwortet werden, so ist die Hypothese von ROYCE eine solche, die mit einem Maximum von Annahmen zu einem Minimum von Leistung gelangt: sie ist daher unbedingt abzulehnen. Vermag indes der Rationalismus nicht zu erklären, wie der Aussageinhalt die Aussagegrundlage meinen kann, so läßt er sich überhaupt nicht halten. Denn nur indem er auf solche Weise ein neues Band zwischen dem Aussageinhalt und der Aussagegrundlage herstellte, könnte er jener Konsequenz entrinnen, die sich sonst aus der vollständigen psychologischen Trennung des logischen Bewußtseins und des bloß aus Vorstellungen und Gefühlen bestehenden Tatsachenbewußtseins notwendig ergibt: der unbeschränkten Auffaßbarkeit aller Aussagegrundlagen durch alle Aussageinhalte und damit der vollständigen Unanwendbarkeit des logischen Denkens auf das tatsächliche Geschehen.

DRITTES KAPITEL

BEARBEITUNG DES BEDEUTUNGSPROBLEMS

§ 55

UNTER günstigen Umständen wird jede Aussagegrundlage in jedem denkenden Wesen eine gewisse Totalimpression hervorrufen, die aus einer Anzahl von Gefühlen besteht (§ 15). Unter den Gefühlen nun, die dergestalt mehrere ähnliche Aussagegrundlagen in Einem denkenden Wesen hervorrufen, werden sich auch gleiche befinden, und den Inbegriff solcher gemeinsamer Gefühle wollen wir eine typische Totalimpression nennen. Ebenso werden sich auch unter den Gefühlen, die Eine Aussagegrundlage in mehreren ähnlichen denkenden Wesen hervorruft, gleiche befinden, und den Inbegriff dieser gemeinsamen Gefühle wollen wir eine generelle Totalimpression nennen. Ist endlich eine Gruppe ähnlicher Aussagegrundlagen und eine Gruppe ähnlicher denkender Wesen gegeben, dann nennen wir den Inbegriff jener Gefühle, welche von jeder jener Aussagegrundlagen in jedem dieser denkenden Wesen hervorgerufen werden, eine generell-typische Totalimpression.

Solche generell-typische Totalimpressionen können ferner durch gewisse logische Formalgefühle, die selbst genereller Art sind, noch untereinander in Beziehung gesetzt werden und sich so zu gegliederten Komplexen zusammenschließen.

Als ein solcher gegliederter Komplex von generell-typischen Totalimpressionen der Aussagegrundlage stellt sich nun im allgemeinen für den pathempirischen Standpunkt der Aussageinhalt dem Bewußtsein dar.

Hiemit haben wir die Erste semasiologische Hauptfrage (§ 48) beantwortet.

ERLÄUTERUNG

1) Unsere Kritik des Rationalismus hatte uns in § 54. 1 zu dem Ergebnis geführt, der Aussageinhalt müsse sich dem Bewußtsein als ein Gefühl oder Gefühlskomplex darstellen. Denn er könnte die

Aussagegrundlage nicht „meinen", wenn nicht irgendwelche durch sie hervorgerufene psychische Elemente auch in ihm enthalten wären; die Aussagegrundlage nun rufe, wenn sie in schlichter Weise erlebt werde, d. h. ohne durch einen Aussageinhalt aufgefaßt zu werden, keine anderen psychischen Elemente hervor als Vorstellungen und Gefühle; daß aber nicht Vorstellungen den Aussageinhalt konstituieren können, habe unsere Kritik des Nominalismus hinlänglich gezeigt. Indem wir demnach daran gehen, das Bedeutungsproblem nach der pathempirischen Methode zu bearbeiten, richtet sich unsere Aufmerksamkeit zunächst auf jene Gefühle, welche die Aussagegrundlage auch dann in uns hervorruft, wenn sie in schlichter Weise erlebt wird. Den Inbegriff dieser Gefühle können wir jedoch nach § 15 als die Totalimpression der Aussagegrundlage bezeichnen.

Freilich, so ganz ohne weiteres kann das Bewußtsein des Aussageinhalts mit der Totalimpression der Aussagegrundlage nicht zusammenfallen. Denn zwei spezifisch verschiedene Aussagegrundlagen können nie gleiche Totalimpressionen besitzen, während sie doch sehr häufig durch gleiche Aussageinhalte sich auffassen lassen. So z. B. rufen ohne Zweifel der Dom von Pisa und die 9. Symphonie sehr verschiedene Gesamteindrucksgefühle hervor, und dennoch können beide durch den Begriffsinhalt *Kunstwerk* aufgefaßt werden. Indes, schon die Erwägung dieses Beispiels weist wohl den Weg, auf dem die erwähnte Schwierigkeit zu besiegen ist. Denn warum wir sowohl einen Dom als auch eine Symphonie ein *Kunstwerk* nennen, dies kann doch eigentlich gar nicht zweifelhaft sein: es geschieht dies nämlich darum, weil beide gewisse Gefühle des Gefallens in uns hervorrufen, und zwar Gefühle des Gefallens von solcher Art, wie sie nicht durch Naturgegenstände, sondern eben nur durch kunst- und planvoll gegliederte Objekte hervorgerufen werden. Es zeigt sich somit, daß die Verschiedenheit der Totalimpressionen der Gleichheit der Aussageinhalte deshalb nicht im Wege steht, weil die verschiedenen Totalimpressionen, unbeschadet ihrer Verschiedenheit, dennoch gleiche Gefühlsmomente enthalten können. Mit anderen Worten: die Gefühle, welche eine Totalimpression konstituieren, sind zum Teil gerade dieser Einen Totalimpression eigentümlich, und diese Gefühle können wir die individuellen Momente der gegebenen Totalimpression nennen; zum Teil sind sie ihr mit einer Gruppe anderer Totalimpressionen gemeinsam, und diese Gefühle können wir als ihre typischen Momente bezeichnen. Nehmen wir ferner an, es sei eine bestimmte Gruppe von Aussagegrundlagen, und daher auch von Totalimpressionen, ge-

geben, so können wir jede einzelne dieser Totalimpressionen eine individuelle Totalimpression, den Inbegriff der allen gegebenen Totalimpressionen gemeinsamen Gefühlsmomente dagegen eine typische Totalimpression nennen. Soweit wir nun nach dem von uns betrachteten Beispiele urteilen dürfen, scheint diese typische Totalimpression zu dem Aussageinhalt zum mindesten in einer viel engeren Beziehung zu stehen als jede der individuellen Totalimpressionen. Denn alle Bauten, Gemälde, Statuen, Dichtungen, Musikstücke usw. heißen, so scheint es, *Kunstwerke*, weil und insofern die von ihnen hervorgerufenen Totalimpressionen gewisse Gefühle des Gefallens als gemeinsame typische Momente in sich enthalten.

Daß wir jedoch mit diesem Gedankengange uns in der Tat auf der wahren Spur befinden, die zur Auflösung der Ersten semasiologischen Hauptfrage führt, dies bestätigt uns die Erwägung, daß wir auf dieser Spur schon jetzt die zwei großen Hindernisse umgangen haben, die dem Nominalismus und Rationalismus entgegenstanden. Denn wir sehen jetzt: es kann zwei verschiedenen Aussagegrundlagen ein gemeinsames psychisches Element auch dann entsprechen, wenn die Vorstellungen beider Aussagegrundlagen durchaus keine gemeinsamen Bestandteile aufweisen, ja sogar wenn sie — wie die Vorstellungen von Dom und Symphonie — ganz heterogenen Sinnesgebieten angehören; trotzdem aber ist dieses gemeinsame psychische Element in dem schlichten Erlebnis jeder der beiden Aussagegrundlagen wirklich enthalten, und es ist daher leicht begreiflich, daß nicht jede beliebige Aussagegrundlage durch jeden beliebigen Aussageinhalt aufgefaßt werden kann.

2) Damit wollen wir keineswegs sagen, daß der Aussageinhalt sich dem Bewußtsein einfach als typische Totalimpression darstelle. Gegen eine solche Behauptung würden sich vielmehr entscheidende Einwendungen, nicht nur mehr populärer, sondern auch streng wissenschaftlicher Art erheben.

Zunächst nämlich wird man gegen das Bisherige, und überhaupt gegen diesen ganzen Paragraphen, vor allem einwenden, nichts Absurderes lasse sich denken als die hier von uns versuchte Reduktion des spezifisch Logischen auf das Gefühl. Wir selbst hätten doch in § 48 mit Nachdruck das große Faktum des logischen Verkehrs hervorgehoben: die logische Valenz eines Gedankens wird nicht berührt durch die psychologischen Besonderheiten der einzelnen denkenden Individuen. Wenn jedoch schon die Vorstellungen, die das Denken eines Gedankens begleiten, von Individuum zu Individuum variieren, um wie viel wechselnder und ungleichartiger müssen erst die Gefühle sein, da doch das Gefühl die subjektivste Art des Erlebens ist? Was gibt es Individuelleres als die Art und Weise, wie der Einzelne zu den Tatsachen Stellung nimmt, mithin auch als die Gefühle, die sie in ihm hervorrufen? Und dieser κατ' ἐξοχήν alogische Charakter des Gefühls — wird man fortfahren — läßt sich auch durch das Zurückgehen auf typische Gefühle nicht verwischen. Denn die persönliche Färbung der gefühlsmäßigen Stellungnahme wird sich, wenigstens in vielen Fällen, nicht nur der einzelnen Tatsache, sondern auch einer ganzen Gruppe von Tatsachen gegenüber geltend machen. Der Streitlustige etwa wird jedem Kampf mit Behagen, der Friedfertige jedem mit Unbehagen entgegensehen. Auch die typische Totalimpression wird daher im ersten Falle ein Moment der Lust, im zweiten ein Moment der Unlust enthalten. Wie können also trotzdem der Streitlustige und der Friedfertige beide mit dem Worte *Kampf* dieselbe logische Bedeutung verbinden, da doch, falls *typische Totalimpression* gleich *Aussageinhalt* wäre, für sie dieses Wort einen ganz verschiedenen Sinn ausdrücken müßte?

Rein theoretisch aber wird man das Folgende einwenden. Zugegeben, daß in allen Eindrücken, welche die einzelnen Aussagegrundlagen einer Gruppe auf Einen Denkenden machen, Eine typische Totalimpression als gemeinsames Element enthalten ist, so macht doch auch schon Eine einzige Aussagegrundlage auf mehrere Denkende verschiedene Eindrücke. Wenn demnach hier, wo der Unterschied des Individuellen und Typischen überhaupt wegfällt, die von Einer Tatsache hervorgerufenen Gefühle ohne Zweifel voneinander verschieden sind, wie könnte trotzdem diese Tatsache Gegenstand einer gemeinsamen logischen Auffassung werden, falls das Wesen der logischen Auffassung in den Gefühlen läge? Wie könnten z. B. zwei Menschen mit dem Worte *Sonne* denselben Sinn verbinden, wenn doch in der Totalimpression der Sonne für den Fröstelnden ein Moment der Lust, für den Fiebernden ein Moment der Unlust enthalten ist?

Wir knüpfen unsere Erwiderung an diese strengere Formulierung des Einwands; denn gerade sie verrät deutlich genug, wie ihm begegnet werden kann. Ebenso nämlich, wie die von mehreren Aussagegrundlagen in Einem Denkenden, werden auch die von Einer Aussagegrundlage in mehreren Denkenden hervorgerufenen Totalimpressionen nicht nur verschiedene, sondern auch gleiche Gefühlsmomente enthalten. Denn so ähnlich wie die einzelnen Aussagegrundlagen sind einander auch die einzelnen Denkenden. Auf alle Menschen insbesondere wirken

identische Tatsachen auch in gleicher Weise ein, unbeschadet der hinzutretenden, je nach der Individualität verschiedenen Färbung des Eindrucks. Alle z. B. erleben ein gewisses Gefühl der Blendung, wenn sie in die Sonne schauen — mag auch die Totalimpression der Sonne in dem Einen Falle ein Lust-, in dem andern ein Unlustmoment enthalten. Kurz, wie in der Totalimpression solche Momente unterschieden werden können, welche nur einem bestimmten Objekt eigentümlich, und solche, welche einer ganzen Gruppe von Objekten gemeinsam sind, so kann man in ihr auch auseinanderhalten: jene Momente, die nur Einem bestimmten Subjekt eigentümlich, und jene, die einer ganzen Gruppe von Subjekten gemeinsam sind. Wenn wir nun den ersten Gegensatz zum Ausdruck brachten durch die Unterscheidung *individueller* und *typischer* Momente und Totalimpressionen, so wollen wir jetzt dem zweiten gerecht werden durch die Distinktion *singulärer* und *genereller* Momente und Totalimpressionen. Als eine singuläre Totalimpression nämlich bezeichnen wir fortan eine solche, welche von einer Aussagegrundlage in Einem denkenden Wesen hervorgebracht wird, als eine generelle Totalimpression dagegen den Inbegriff jener Gefühle, die in sämtlichen, von einer Aussagegrundlage in mehreren denkenden Wesen hervorgerufenen Totalimpressionen gemeinsam enthalten sind. Und nun tragen wir dem Faktum des logischen Verkehrs Rechnung durch die weitere Bestimmung, daß der Aussageinhalt nicht nur als eine typische, sondern auch als eine generelle Totalimpression dem Bewußtsein sich darstellt.

Wenden wir uns jetzt zu dem früher entwickelten, mehr populären Einwande gegen die Reduktion des Logischen auf Gefühle zurück. Dieser Einwand fußte, wie wir uns erinnern, auf der höchst persönlichen, von Individuum zu Individuum variierenden Färbung des Gefühls. Im allgemeinen nun erkennen wir jetzt leicht, daß dieses Bedenken entkräftet wird, wenn das Bewußtsein des Aussageinhalts sich von dem Gefühlseindruck der Aussagegrundlage eben dadurch unterscheidet, daß es alle höchst persönlichen und variablen Momente dieses Gefühlseindrucks von sich ausschließt und nur dessen gattungsmäßig gemeinsame Momente umfaßt. Wie dies indes möglich sei, mag uns vorerst ein Blick auf eine Parallelerscheinung lehren. Dem Faktum des logischen Verkehrs entspricht nämlich das andere Faktum des moralischen Verkehrs. Gewiß differieren die Ansichten über den moralischen Wert einer Handlung oft in höherem Grade voneinander als jene über die logische Valenz einer Aussage. Immerhin besteht in jeder sozialen Gruppe innerhalb relativ weiter Grenzen

eine Gemeinschaft der moralischen Beurteilung. Daß nun diese Gemeinschaft auf Gefühlen der Billigung und Mißbilligung beruht, werden wohl heutzutage nur mehr ganz verbissene Intellektualisten leugnen. Dennoch sehen wir, daß diese Gemeinschaft durchaus unabhängig ist von der singulären Färbung des persönlichen Gefühls: auch wenn ich selbst aus einer Handlung Nutzen ziehe, kann ich sie an dem Maßstabe der herrschenden Moral messen, und sobald ich dies tue, werde ich sie ganz ebenso als Unrecht erkennen und verdammen wie ein Anderer, der durch sie vielleicht empfindlich geschädigt wird. Auch die Moral also beruht auf Gefühlen. Allein nicht auf die Gesamtheit aller durch eine Handlung erregten Gefühle gründet sich die moralische Bewertung, sondern sie schließt die singulär-persönlichen aus und stützt sich allein auf gewisse generell-gattungsmäßige Gefühle. ADAM SMITH [1]) hat dies ausgedrückt durch die These, in der moralischen Bewertung reagierten wir gegen eine Handlung mit den Gefühlen des unbeteiligten Zuschauers (*the impartial spectator*). Dies läßt sich nun auf die Logik ohne weiteres übertragen. Auch im logischen Denken reagieren wir gegen eine Tatsache mit den Gefühlen des unbeteiligten Zuschauers. So wie der moralisch Urteilende davon absieht, ob ihm persönlich die Handlung Nutzen oder Schaden bringt, und ausschließlich jene Gefühle zu Worte kommen läßt, die ihm mit allen andern moralisch Urteilenden gemein sind, so sieht auch der logisch Denkende davon ab, ob ihm persönlich die Tatsache angenehm oder unangenehm ist, und läßt nur jene Gefühle sprechen, die er mit allen andern logisch Denkenden teilt. Es können daher z. B. zwei Menschen, von denen der Eine jedem Kampfe freudig, der Andere mißmutig entgegensieht, dennoch sehr wohl mit dem Worte *Kampf* denselben Sinn verbinden, obwohl dieser Sinn sich ihrem Bewußtsein nur als ein Komplex von Gefühlen darstellt; denn die Gefühle der Freudigkeit und des Mißmuts gehören zu den *singulären* Momenten der betreffenden Totalimpressionen, deren *generelle* Momente etwa lediglich ein Gefühl der Tätigkeit und ein Gefühl der Hemmung dieser Tätigkeit umfassen. Wie endlich diese Sonderung der generellen von den singulären Gefühlsmomenten vor sich geht, ist gleichfalls kein Geheimnis: in dem Prozeß des Sprechenlernens vollzieht sie sich vor unsern Augen. Nehmen wir an, ein Kind höre den Namen A für einen Gegenstand gebrauchen, der in ihm dieses erste Mal den Gefühlskomplex $\alpha\ \beta\ \gamma$ auslöst. Dann wird ihm zunächst dieser Komplex $\alpha\ \beta\ \gamma$ die Bedeutung von A darstellen. Nun

[1]) Moral Sentiments II. 2. 2 (S. 139 ff.).

rufe aber derselbe Gegenstand ein zweites Mal in ihm selbst den Gefühlskomplex α β δ hervor, oder es entnehme aus den Aussagen seiner Umgebung, daß diese jetzt mit dem Gegenstande nicht das Gefühl γ, sondern das Gefühl δ verbindet, — und dennoch werde derselbe abermals durch A bezeichnet. Jetzt wird es γ und δ — als singuläre, variable Momente — aus der Bedeutung von A ausscheiden, die ihm nun nur noch die Gefühle α β umfassen wird. Auf gleiche Weise werde ein drittes Mal β durch ε ersetzt. Dann werden auch diese singulären und variablen Momente aus der Bedeutung von A herausfallen, und das Kind wird jetzt den Gegenstand nur mehr insofern A nennen, als er das Gefühl α — mithin ein generelles, konstantes Gefühlsmoment — erregt. Nach einem ganz analogen Schema wird sich übrigens auch die typische aus der individuellen Totalimpression aussondern, nur daß dabei nicht die Personen wechseln, welche den Namen A gebrauchen, sondern die Gegenstände, für die er gebraucht wird. Das Endergebnis dieser gesamten Prozesse jedoch besteht darin, daß sich mit großer Genauigkeit aus den individuellen und singulären jene typischen und generellen Gefühlskomplexe ausscheiden, welche für das Bewußtsein die logische Bedeutung der Worte darstellen. Daß es sich indes hiebei in der Tat um einen gefühlsmäßigen Vorgang handelt, dafür legt auch die Sprache ein unverächtliches Zeugnis ab, indem sie den ganzen, eben dargestellten Prozeß als die allmähliche Entwickelung, Ausbildung und Verfeinerung des Sprachgefühls bezeichnet.

3) Die bisher dargelegten Unterscheidungen zwischen *individuellen* und *typischen* Totalimpressionen einerseits, *singulären* und *generellen* Totalimpressionen andererseits durchkreuzen einander, und es sind daher grundsätzlich vier Arten von Totalimpressionen denkbar. Alle diese vier Arten kommen jedoch auch wirklich vor.

Die singulär-individuelle Totalimpression ist praktisch von der größten, logisch von der geringsten Bedeutung. Sie umfaßt jene Gefühle, die eine einzelne Tatsache in einem einzelnen Menschen erregt. Sie ist mithin die gefühlsmäßige Seite des „schlichten" Erlebnisses der Aussagegrundlage — zugleich jene Totalimpression, von der wir in § 15 allein gehandelt haben. Auf sie baut sich dasjenige auf, was man die anschauliche Erfassung des Besonderen nennen kann.

Die singulär-typische Totalimpression entbehrt gleichfalls noch der logischen Erheblichkeit. Allein sie ist ein wichtiges Mittel, nicht nur der persönlichen Orientierung, sondern auch des künstlerischen Schaffens. Sie umfaßt jene Gefühle, die durch verschiedene Tatsachen gleichmäßig in Einem Individuum hervorgerufen werden. Auf ihr beruht z. B. jener typische Gesamteindruck, den ich auf einer Reise nach Italien von italienischen Menschen, Sitten oder Landschaften gewinnen kann. Dieser Eindruck ist typisch, weil er aus zahlreichen individuellen Fällen das Gemeinsame heraushebt; allein er ist auch singulär, weil er meine ganz persönliche Stellungnahme zu diesem Gemeinsamen in sich enthält und deshalb auf allgemeine Geltung keinen Anspruch machen kann. So kennt jeder Mensch Typen von Frauen, Denkern, Künstlern, Nationen, Landschaften, die ihn anziehen und abstoßen, in dieser und jener Weise berühren, ohne daß er deswegen auch schon eine objektiv-gültige Erklärung, eine logische Definition dieser Typen geben könnte: diese anschauliche Erfassung des Allgemeinen hat für ihn den Wert einer subjektiv-persönlichen Orientierung. Dieser Wert steigert sich, wenn der Mensch zum Künstler wird. Man sagt oft, der Künstler solle typische Gestalten, Charaktere, Situationen, Schicksale, Gefühle usw. darstellen. Gewiß mit Recht. Allein diese künstlerischen Typen sind keine logischen. Denn der Künstler stellt sie dar, wie sie ihm erscheinen, er bringt in seiner Darstellung auch seine persönliche Stellungnahme zu diesen Typen zum Ausdruck. Und er soll sie zum Ausdruck bringen. Denn wir wollen im Kunstwerk nicht ein objektiv gültiges Schema, das Ergebnis einer wissenschaftlichen Klassifikation, vor uns sehen, sondern zugleich eine Selbstdarstellung der künstlerischen Persönlichkeit, einen Ausdruck ihrer Individualität. Der Jeremias der Sixtina z. B. ist gewiß „der Typus eines verzweifelten alten Mannes". Allein daß gerade diese Züge ihm für einen verzweifelten alten Mann typisch schienen, darin spricht sich unmittelbar die Persönlichkeit des Michelangelo aus, und jeder Versuch, diesen Typus zu einem allgemein gültigen zu machen, ihn in eine logische Formel zu fassen, würde unfehlbar die Eigenart dieses Werkes verfehlen. In jedem Kunstwerk bleibt ein Rest, der sich der verstandesmäßigen Erfassung entzieht. Dies heißt psychologisch: dem künstlerischen Denken mögen *typische*, es können ihm jedoch niemals *generelle* Gesamteindrucksgefühle zugrunde liegen.

Das Gegenstück zu den singulär-typischen bilden die generell-individuellen Totalimpressionen, d. h. Gefühlskomplexe, die von Einer Tatsache gleichmäßig in mehreren Personen hervorgerufen werden. Fundieren jene die ästhetische Erfassung des Allgemeinen, so begründen diese die logische Erfassung des Besonderen. So stellen sie insbesondere für das Bewußtsein den Inhalt der Indi-

vidualbegriffe und den Sinn der Eigennamen dar. Daß nämlich auch diese Begriffe einen Inhalt, diese Namen einen Sinn haben, geht daraus hervor, daß es ein Verständnis z. B. der Namen *Sonne* und *Sokrates* gibt, ohne daß ich mir etwa jene oder diesen anschaulich vorstellen müßte. Auch ist es nicht schwer, zu begreifen, woher hier die generellen Gefühlsmomente kommen. So verschieden nämlich die singulären, persönlichen Gefühle sein mögen, die wir der Sonne oder Sokrates entgegenbringen, so gibt es doch auch diesen Individuen gegenüber gewisse, uns Allen gemeinsame Gefühlsmomente. Von der Sonne sagten wir schon, es sei z. B. das Gefühl der Blendung ein solches gemeinsames Gefühlsmoment. Doch auch wer von Sokrates irgend etwas weiß — und wer von ihm gar nichts weiß, der *versteht* auch den Namen *Sokrates* nicht —, der weiß wohl auch, daß dies ein Denker war, der eines gewaltsamen Todes gestorben ist. Mit den Worten *Denken* und *gewaltsamer Tod* aber verbinden wir sicherlich gewisse Gefühle, die mithin allen denen gemeinsam sind, die den Namen *Sokrates* verstehen. Trotzdem kann natürlich von einer typischen Totalimpression hier, wo überhaupt nur Ein Gegenstand in Frage kommt, nicht die Rede sein. Die generell-individuelle Totalimpression erweist sich somit wirklich als die psychologische Grundlage für die logische Erfassung des Einzelnen.

Diese bleibt indes doch immer eine Ausnahme. Mit Recht hat man vielmehr seit jeher für die eigentliche Domäne der Logik das Allgemeine erklärt. Der logischen Erfassung des Allgemeinen nun liegen stets die Gesamteindrucksgefühle der vierten Art, die generell-typischen Totalimpressionen, zugrunde. Stehen einander nämlich eine Gruppe von Objekten und eine Gruppe von Subjekten gegenüber, so wird jedes Objekt in jedem Subjekt eine Totalimpression hervorrufen. Jede solche Totalimpression wird eine singulär-individuelle sein, und solcher singulär-individueller Totalimpressionen wird es — wenn wir annehmen, daß a Subjekte b Objekten gegenüberstehen — $a \times b$ geben. Nun wissen wir, daß die Totalimpressionen, welche jedes der b Objekte in Einem der a Subjekte hervorruft, gewisse gemeinsame Gefühlsmomente enthalten, und daß deren Inbegriff eine singulär-typische Totalimpression konstituiert. Solcher singulär-typischer Totalimpressionen wird es daher — da jedes der a Subjekte von allen b Objekten Einen derartigen typischen Eindruck empfängt — a geben. Ebenso wissen wir, daß auch die Totalimpressionen, welche Eines der Objekte in jedem der a Subjekte hervorruft, gewisse gemeinsame Gefühlsmomente enthalten, und daß deren Inbegriff eine generell-individuelle Totalimpression konstituiert. Solcher generell-individueller Totalimpressionen wird es daher — da jedes der b Objekte Einen derartigen generellen Eindruck erzeugt — b geben. Allein gewisse Gefühlsmomente werden nun auch in allen Totalimpressionen, die jedes der b Objekte in jedem der a Subjekte hervorruft (mithin auch sowohl in allen a singulär-typischen wie in allen b generell-individuellen Totalimpressionen), gemeinsam enthalten sein, und deren Inbegriff konstituiert nun eine generell-typische Totalimpression. Solcher generell-typischer Totalimpressionen kann es daher, mögen auch die Zahlen a und b noch so groß sein, immer nur Eine geben, da ja die Gesamtheit aller a Subjekte und b Objekte immer nur Eine Gesamtheit sein kann. Diese Einheit der generell-typischen Totalimpression inmitten der unbegrenzt vielen Subjekte und Objekte fällt jedoch zusammen mit der Einheit des Aussageinhalts gegenüber der unbegrenzten Vielheit sowohl der Aussagegrundlagen wie der aussagenden Individuen; sie begründet jenen überindividuellen Charakter der logischen Werte, den wir in § 48. 1 so entschieden hervorgehoben haben. Zugleich aber enthüllt sich die durch und durch soziale Natur des Logischen. Es ist ja die Einbildung des gesellschaftlichen Produkts der Sprache in das Bewußtsein des Einzelnen, die es bewirkt, daß mit den Aussagelauten nur die allen Aussagenden und allen Aussagegrundlagen gemeinsamen Eindrucksgefühle sich verknüpfen, und erst durch diese Verknüpfung wird die Gruppe der generell-typischen Gefühlsmomente aus dem Chaos der singulär-individuellen Eindrucksgefühle herausgehoben, geeinigt und zu einem dauernden Gebilde, dem Bewußtsein des Aussageinhalts, gemacht.

Wir wollen diese Verhältnisse zum Schluß noch an zwei verwandten Beispielen erläutern: nämlich an den Inhalten der Begriffe *Nehmen* und *Empfangen*. Aussagegrundlagen dieser Begriffe sind alle denkbaren Handlungen des Nehmens und Empfangens. Diese sind natürlich voneinander überaus verschieden, denn ich kann mit der Hand Geld, mit dem Mund Medizin, mit dem Geist Kenntnis, durch den Entschluß mir ein Recht *nehmen* usw., und kann auch ebenso Geld, Medizin, Kenntnisse und Rechte *empfangen*. So verschieden wie diese Handlungen sind dann auch die von ihnen erzeugten individuellen Totalimpressionen, da z. B. die Organempfindungen der Handbewegung gegen das Gefühl des Lernens offenbar überaus stark differieren. Auch die singulären Totalimpressionen jener Handlungen sind ebenso verschieden wie die individuellen. Denn ich kann rasch und zögernd, heiter und finster, gierig und widerwillig etc. nehmen und empfangen.

All dieser Vielheit und Mannigfaltigkeit der Handlungen und Empfindungen steht indes der Eine und identische Inhalt der Begriffe *Nehmen* und *Empfangen* gegenüber. Was entspricht ihm im Bewußtsein? Nichts anderes, meinen wir, als die Verbindung der Gefühle *Machtsteigerung* und *Aktivität* in dem Einen, *Machtsteigerung* und *Passivität* in dem anderen Falle. Denn was immer von wem immer genommen oder empfangen werde, stets erlebt der Nehmende oder Empfangende ein Gefühl der Machtsteigerung, und stets ist dieses verknüpft mit einem Gefühle der Tätigkeit, wenn von *Nehmen*, mit einem Gefühle des Leidens, wenn von *Empfangen* die Rede ist. Diese Gefühle also sind die generell-typischen Momente all jener zahllosen singulären und individuellen Totalimpressionen: indem sie an den Worten *Nehmen* und *Empfangen* gleichsam eine Stütze und einen Halt finden, sondern sie sich aus dem Chaos jener anderen Gefühlsmomente aus und bilden nun Eine generell-typische Totalimpression. Diese aber stellt für das Bewußtsein den *Sinn* dar, den wir mit den Worten *Nehmen* und *Empfangen* verbinden, somit den logischen *Inhalt* der gleichnamigen Begriffe.

Man sieht endlich zugleich, was die psychologische Grundlage der logischen Definitionen ist. Wir könnten ja nämlich auch rein logisch das *Nehmen* als aktive, das *Empfangen* als passive Machtsteigerung *definieren*. Der logischen Definition eines Begriffes entspricht somit psychologisch die Aufzählung der Gefühlsmomente, welche den Begriffsinhalt konstituieren, und diese Gefühlsmomente sind jene psychischen Daten, die den logischen Bestimmungen, den sogenannten Merkmalen, zugrunde liegen. Das „Merkmal" eines Begriffes stellt sich dem Bewußtsein als das Gefühlsmoment einer generell-typischen Totalimpression dar.

Damit sind auch die Grenzen der logischen sowohl als der psychologischen Analyse bezeichnet. Man kann einen Begriff nur so lange durch „Merkmale" definieren, als die ihm zugrunde liegende generell-typische Totalimpression noch eine unterscheidbare Mehrheit von Gefühlsmomenten umfaßt. *Grün* z. B. läßt sich erklären als eine Art von *Farbe*, *Farbe* als eine Art von *Empfindung*. Denn hier lassen, zwar nicht die Vorstellungen, wohl aber die Gefühle eine Zerlegung zu. Während nämlich jede konkrete Grünempfindung vollkommen einfach und unzerlegbar ist, kann ich in dem individuellen Eindruck, den eine solche Empfindung mir macht, mindestens noch vier Gefühlsmomente unterscheiden: erstens das individuelle Gefühlsmoment, welches gerade dieser Grünnuance eigentümlich zukommt; zweitens das typische

Gefühlsmoment, das allen Grünempfindungen, drittens dasjenige, das allen Farbenempfindungen, viertens jenes, das allen Empfindungen überhaupt gemeinsam ist[1]). Allein das zweite dieser Gefühlsmomente, der generell-typische Eindruck, den im Gegensatze zu allem Roten, Blauen usf. alles Grüne auf alle Menschen macht, entzieht sich weiterer Zerlegung. Aus diesem Grunde gibt es keine logische Definition jener spezifischen Differenz, welche den Begriff *Grün* von dem Begriff *Farbe* unterscheidet (vgl. § 40. 3). Auf solche einfachste Gefühle kann, ebenso wie auf die einfachsten Vorstellungen, nur mehr hingewiesen werden. Auf derartige Hinweisungen müssen sich deshalb auch unsere pathempirischen Analysen in letzter Linie beschränken.

4) Die generell-typischen Totalimpressionen sind der Stoff des logischen Bewußtseins: als ein gedanklicher Extrakt aus den Tatsachen sind sie das Moment, das den Aussageinhalt mit der Aussagegrundlage verbindet und durch welches sich die Aussage auf dasjenige bezieht, wovon die Rede ist. Sie fundieren daher jene Seite des Denkinhalts, die wir in § 45. 1 die semasiologische Materie nannten, und von der wir in § 47. 7 und 11 weiter sagten, sie repräsentiere innerhalb der „Bedeutung" das Moment der „Tatsächlichkeit" und „Gegebenheit" und finde ihren Ausdruck vorzugsweise in den kategorematischen Redeteilen. Ihr steht jedoch die semasiologische Form gegenüber, die Art und Weise, wie von den Tatsachen die Rede ist, das Moment der „Auffassung" und „Gliederung", das sich vorzugsweise ausdrückt in den synkategorematischen Redeteilen. Dieses aber ist durch den Hinweis auf die generell-typischen Totalimpressionen noch nicht erklärt.

Vergleichen wir z. B. miteinander die Aussagen: „Es regnet", „Regnet es?", „Es möge regnen!". Ihre Aussageinhalte sind ohne Zweifel voneinander verschieden. Ebenso verschieden sind auch die 3 ausgesagten Sachverhalte, das „Regnen", das „Regnen?" und das „Regnen-Sollen". Allein die Aussagegrundlage, dasjenige, wovon die Rede ist, ist in allen drei Fällen dasselbe: das Regnen. Denn in den Tatsachen liegt nichts von Wunsch, nichts von Frage, ja sogar nichts von Bejahung, als welche etwas anderes ist als das bloße Stattfinden. Es können somit auch die Unterschiede zwischen Bejahungs-, Frage- und Wunschsätzen nicht auf Unterschiede der generell-typischen Totalimpressionen zurückgeführt werden. In solchen

[1]) Daß wirklich auch schon die einfachsten Empfindungen regelmäßig von spezifischen Gefühlen begleitet werden, ist keineswegs etwa eine von mir *ad hoc* aufgestellte Behauptung. Vielmehr hat von diesem „Gefühlston" der Vorstellungen schon WUNDT ausführlich gehandelt (Psycholog. III, S. 111 ff.).

Fällen durchdringt das nicht-tatsächliche Moment der Bedeutung die ganze Aussage. In anderen bezieht es sich auf die Verbindung mehrerer Aussageteile. Denken wir z. B. an Konsekutiv- und Finalsätze, an Kausal- und Konditionalsätze, an Adversativ- und Konzessivsätze usf. Die Tatsachen existieren und geschehen; sie existieren und geschehen nicht *so daß*, nicht *damit*, nicht *weil*, nicht *wenn*, nicht *sondern*, nicht *obgleich*. Der Sinn aller dieser Partikeln kann sich daher auch dem Bewußtsein nicht als generell-typische Totalimpression darstellen; diese repräsentiert nur dasjenige, was in jenen Beziehungen steht. Doch auch mit Konjunktionen, die nicht ganze Sätze, nur einzelne Worte miteinander verbinden, verhält es sich nicht anders. Vergleichen wir z. B. miteinander die beiden Sätze „Numerius Negidius ist schuldig, an Aulus Agerius A *und* B zu zahlen", und „Numerius Negidius ist schuldig, an Aulus Agerius A *oder* B zu zahlen", so sehen wir, daß der Bedeutungsverschiedenheit beider Aussagen keine Verschiedenheit der semasiologischen Materie entspricht: beide Sätze handeln von denselben Personen und denselben Sachen. Generell-typische Totalimpressionen können mithin auch dieser Bedeutungsverschiedenheit nicht zugrunde liegen. Endlich dringt dieses nicht-tatsächliche Moment auch in die einzelnen Worte ein. Dies wird am deutlichsten an den verschiedenen Wortformen, gilt jedoch auch von den verschiedenen Wortarten. Man kann nicht sagen, daß dem Genitiv *des Hauses* ein anderer Eindruck entspricht als dem Dativ *dem Hause*. Man kann auch nicht sagen, daß Eine generell-typische Totalimpression den Sinn des Adjektivs *Rot*, eine andere den des Substantivs *Röte* darstellt.

Wollen wir diese Erwägungen in bündiger, wenn auch roh-schematischer Weise darstellen, so dürfen wir sie vielleicht so zusammenfassen. Die generell-typischen Totalimpressionen stellen im Bewußtsein jene Momente des Aussageinhalts dar, welche sprachlich durch die Wortstämme der kategorematischen Redeteile ausgedrückt werden. Alle Momente der Bedeutung dagegen, deren sprachlichem Ausdruck die einzelnen grammatischen Formen dieser Wortstämme, ferner die synkategorematischen Redeteile, endlich Stellung und Betonung der einzelnen Worte dienen, erfordern eine andersartige psychologische Bestimmung.

Man sieht indes leicht, daß es sich, wenigstens in vielen Fällen, auch bei der psychischen Erfassung dieser formalen Bedeutungsmomente um Gefühle handeln muß. Sage ich z. B. aus: „*Wenn* A B ist, *so* ist C D", so drücke ich hiemit jedenfalls das Bewußtsein

einer Notwendigkeit aus: gilt „A ist B", so *muß* auch gelten „C ist D". Ich erlebe mithin in dem Satze „C ist D" ein endopathisches Gefühl des Zwanges in Beziehung auf den Satz „A ist B". Zugleich zeigt sich: Gefühle des Zwanges kommen auch außerhalb des Denkens vor; wir erleben sie selbst und legen sie anderen Gegenständen ein. Diese alogischen Zwangsgefühle gehen auch in generell-typische Totalimpressionen ein; eben hierauf beruht es ja, daß wir mit dem Worte *Zwang* einen Sinn verbinden. Allein in unserem Falle gehört das Gefühl des Zwanges nicht zu dem Eindruck, den die Tatsachen in mir hervorrufen. Es wird auch nicht einfach in sie hineingefühlt. Vielmehr gelange ich zu einer logischen Auffassung der Tatsachen, indem ich den Eindruck, den sie mir machen, durch das Gefühl des Zwanges ergänze. Solche Gefühle wollen wir deshalb logische Formalgefühle nennen. Machen wir nun die Voraussetzung, daß derartige Gefühle außerhalb des Denkens früher auftreten als im Denken, so können wir die spezifisch logischen Zwecken angepaßten Formen dieser Gefühle auch als logische Derivate bezeichnen. Das Gefühl des Zwanges, welches die konditionalen Aussagen fundiert, ist demnach ein logisches Formalgefühl oder ein logisches Derivat.

Hier ist indes ein weiterer Unterschied anzumerken. Der Satz „Wenn A B ist, so ist C D" kann nämlich einen doppelten Sinn haben, je nachdem er ein konditionales Verhältnis zwischen den Sachverhalten „A ist B" und „C ist D" oder aber zwischen den gleichnamigen Sätzen ausdrückt. In jenem Falle wird das D-Sein des C hingestellt als notwendig bedingt durch das B-Sein des A („Wenn ein Mensch tot ist, so ist sein Blut kalt"); in diesem Falle wird die Geltung des Satzes „C ist D" hingestellt als notwendig bedingt durch die Geltung des Satzes „A ist B" („Wenn die Etrusker Semiten waren, so gab es in Italien ein nicht-arisches Volk" [1]).

[1]) Wir werden diesen Unterschied später als den von *real-konditionalen* und *logisch-konditionalen Sätzen* kennen lernen. Derselbe wird von JERUSALEM (Idealismus S. 195 f.) geleugnet, welcher behauptet, daß „die hypothetische Formel . . . immer nur eine Beziehung . . . zwischen dem Fürwahrhalten zweier Urteile" ausdrücke. Dies halte ich jedoch für unrichtig. Der von JERUSALEM angeführte Satz z. B. „Wenn ein Körper erwärmt wird, so vergrößert sich sein Volumen" stellt für mein Sprachgefühl zunächst den Sachverhalt der Volumvergrößerung hin als notwendig bedingt durch den Sachverhalt der Erwärmung. Derselbe Unterschied findet sich übrigens auch bei kausalen Sätzen. Der Satz „Da X floh, so ist er ein Feigling" spricht die notwendige Bedingtheit des zweiten Gedankens durch den ersten aus; der Satz dagegen „Da X ein Feigling ist, so floh er" macht den ersten Sachverhalt zur Ursache des zweiten, und sagt keineswegs aus, daß das Urteil „X ist ein Feigling" ein zureichender Grund sei für die Anerkennung des anderen Urteils „X floh".

Im ersteren Falle nun entstammt das Gefühl des Zwanges zwar gleichfalls nicht dem Eindruck der Tatsachen (in der Wahrnehmung eines Toten mit kaltem Blut liegt nichts von Zwang), allein es wird doch von uns den Tatsachen eingelegt. Im zweiten Falle dagegen bringen auch wir dieses Gefühl mit den Tatsachen gar nicht in Verbindung, sondern legen es nur unseren eigenen Gedanken ein. Solche logische Formalgefühle nun, welche lediglich der Bewegung unserer Gedanken entspringen, wollen wir speziell noëtische Formalgefühle nennen, oder auch noëtische Derivate, wenn wir sie mit entsprechenden Gefühlen, die außerhalb des Denkens vorkommen, vergleichen. Das Gefühl des Zwanges, das die konditionale Aussage fundiert, ist somit nicht nur stets ein logisches, sondern in vielen Fällen überdies ein noëtisches Formalgefühl[2]).

Dieses Schema bewährt sich nun auf dem ganzen Gebiete des Synkategorematischen. Bejahung und Verneinung z. B. sind (vgl. § 38. 4) verwandt mit den Bewußtseinsarten der Liebe und des Hasses, des freundlichen und feindlichen Verhaltens. Doch nicht die Tatsachen, von denen ein Satz handelt, erregen in mir diese Gefühle, und ich lege sie auch nicht diesen Tatsachen zum Behufe ihrer logischen Auffassung ein, sondern ich empfinde diese Gefühle gegenüber den Gedanken, welche jene Tatsachen auffassen: nicht dem Regen gegenüber verhalte ich mich feindlich, wenn ich sage „Es regnet *nicht*", sondern gegenüber dem Gedanken „Es regnet". Auch das Feindlichkeitsgefühl, welches der Negation zugrunde liegt, ist daher ein logisches, und näher ein noëtisches Formalgefühl. Betrachten wir weiter die disjunktiven, konzessiven und adversativen Aussagen. Es scheint mir klar, daß ihnen allen verschiedene Gefühle des Kampfbewußtseins zugrunde liegen. Ich sage aus „A ist *entweder* B, *oder* es ist C", wenn ich in den Gedanken „A ist B" und „A ist C", in Beziehung aufeinander endopathisch ein Gefühl des Streites erlebe: es ist noch *unentschieden*, welche der beiden Möglichkeiten die andere überwinden wird. Ich sage aus „*Ob-*

[1]) Wohin man gelangt, wenn man Konjunktionen und andere formale Aussageelemente nicht Gefühle ausdrücken läßt, möge hier ein Beispiel zeigen. STÖHR bemüht sich (Log. S. 77), die Bedeutung der hypothetischen Sätze klarzustellen, und gelangt zu folgendem Ergebnis: Durch Auflösung der Konjunktionen Wenn und So „läßt sich Ein hypothetischer Satz: z. B. ‚Wenn A ist, so ist B', in vier kategorische Sätze auflösen: 1. An die Existenz des folgend Gesagten ist die Existenz von etwas anderem gebunden; 2. A ist; 3. Die Existenz des folgend Gesagten ist an die Existenz des vorhin Gesagten gebunden; 4. B ist". Und das soll eine „psychologisierende" Darstellung sein! In Wahrheit ist es ein Versuch rein logischer Analyse — genau jenes Verfahrens, das die Scholastik als *expositio* kannte und übte.

gleich A B ist, so ist es *doch* C", wenn ich in dem Gedanken „A ist B" in Beziehung auf den Gedanken „A ist C" endopathisch ein Gefühl des Angreifens, in dem zweiten dieser Gedanken in Beziehung auf den ersten ein Gefühl der Abwehr erlebe: die Möglichkeit „A ist C" *behauptet sich* gegen die Möglichkeit „A ist B". Ich sage endlich aus „A ist *nicht* B, *sondern* C", wenn ich in dem Gedanken „A ist C" endopathisch ein Gefühl des Ueberwindens, in dem Gedanken „A ist B" ein Gefühl des Unterliegens erlebe: die Möglichkeit „A ist C" *verdrängt* die Möglichkeit „A ist B". Allein wohlgemerkt: all diese Gefühle werden in mir nicht hervorgerufen von den Aussagegrundlagen A, B und C, sondern von den Aussageinhalten „A ist B" und „A ist C"; nicht die Tatsachen liegen im Streit, sondern die Gedanken. Die Gefühle, welche die disjunktiven, konzessiven und adversativen Aussagen fundieren, sind demnach ebenfalls logische, und zwar noëtische Formalgefühle. Indem die Teilgedanken durch diese Formalgefühle zueinander in Beziehung gesetzt werden, schließen sie sich zu einem Komplex, einer gedanklichen Totalität, zusammen.

Am einfachsten kann man diese Verhältnisse vielleicht studieren an der Bedeutung des Wortes *Und*. Dieses Wort wird ausgesagt auf Grund eines Gefühls des Ueberganges. Wenn ich von Einem Gedanken zu einem andern übergehe, so verbinde ich beide durch *und*[1]). Sage ich z. B. „Roß *und* Reiter", so drücke ich damit aus, daß ich von der Auffassung des Rosses zur Auffassung des Reiters übergegangen bin. Dieser Uebergang ist daher etwas rein Subjektives, das in den Aussagegrundlagen gar nicht liegt, auch von uns nicht in sie hineingelegt wird, und dem deshalb auch in den von diesen Aussagegrundlagen in uns hervorgerufenen generell-typischen Totalimpressionen gar nichts entspricht. Diese Totalimpressionen finden vielmehr ihren sprachlichen Ausdruck lediglich in den beiden Worten *Roß* und *Reiter*. Erst indem diese beiden generell-typischen Totalimpressionen zueinander in Beziehung gesetzt werden durch jenes noëtische Formalgefühl des Ueberganges, welches die Aussage *Und* fundiert, entsteht ein umfassenderer, gegliederter Komplex von Gefühlen, der sich nun dem Bewußtsein als der logische Inhalt der Aussage *Roß und Reiter* darstellt.

Nicht anders steht es endlich mit den Wort-Formen und -Arten. Es

[1]) Da ich jeden solchen Uebergang auch auffassen kann als eine Verdrängung oder Ueberwindung des früheren Gedankens durch den späteren, so kann ich sehr häufig statt *und* auch *aber* sagen, wie z. B. die Verbindung der Sätze durch δέ im Griechischen beweist.

bedeutet z. B. in unserer Sprache der Akkusativ ein dem betreffenden Gegenstande eingelegtes Gefühl des Leidens, das Zeitwort in seiner Aktivform ein Gefühl der Tätigkeit. Sage ich also „Der Hund sieht den Knochen", so lege ich dem Hund Aktivität, dem Knochen Passivität ein. Allein diese „Auffassung" liegt nicht notwendig in den Tatsachen. Ich könnte ja auch sagen „Der Knochen erscheint dem Hund". Es kann mithin auch die Passivität nicht in der generell-typischen Totalimpression des Knochens, die Aktivität nicht in der des Hundes enthalten sein. Zu den von Hund und Knochen unmittelbar in dem „unbeteiligten Zuschauer" hervorgerufenen Gefühlen gehören vielmehr nur jene Gefühlsmomente, welche die Bedeutung der Wortstämme *Hund, Seh, Knochen* ausmachen. Um indes diese Gefühlsmomente zu Einem Aussageinhalt zu verknüpfen, muß ich sie durch gewisse Formalgefühle zueinander in Beziehung setzen. Dies sind in unserem Falle die „Akkusativpassivität" und die „Verbalaktivität" — zwei Formalgefühle, nebenbei, die zwar *logisch* sind, weil wir durch sie die Totalimpression der Tatsachen zum Behufe logischer Formulierung ergänzen, jedoch nicht *noëtisch*, da wir die Aktivität und Passivität nicht etwa den Begriffen *Hund* und *Knochen* einlegen, sondern den gleichnamigen Sachen. Indem nun diese beiden Formalgefühle in jene drei generell-typischen Totalimpressionen eintreten, ermöglichen sie eine wechselseitige Anpassung dieser letzteren, und so entsteht der Eine Tatbestand „Der Hund sieht den Knochen", d. h. psychologisch, es entsteht ein gegliederter Komplex von Gefühlsmomenten, dessen Material die generell-typischen Totalimpressionen und dessen Form die logischen Formalgefühle bilden.

Die logischen Formalgefühle unterscheiden sich von den logischen Materialgefühlen, den generell-typischen Totalimpressionen, dadurch, daß sie nicht typisch sind. Denn da sie nicht von den Aussagegrundlagen unmittelbar in uns hervorgerufen, sondern von uns zu diesen hinzugefühlt werden, so kann man ihnen auch keine wesentliche Beziehung auf eine Mehrheit von Aussagegrundlagen zusprechen. Dagegen sind die logischen Formalgefühle ganz ebenso generell wie die logischen Materialgefühle. Alle singulären Besonderheiten, die in diesem oder jenem Individuum, zu diesem oder jenem Zeitpunkt, auch der emotionellen Seite des Gedankenflusses anhaften mögen, müssen abgestreift werden, wenn es gilt, die logische Bedeutung der synkategorematischen Redeteile zu fixieren. In dem Sinn von *Aber* z. B. darf weder die Lust am Widerspruch mitklingen, die den Einen, noch der Aerger über den Widerspruch, der den Andern bei dem

Gebrauche dieser Partikel beseelen mag, sondern dieser Sinn muß sich erschöpfen in dem Beiden gemeinsamen Gefühle der Verdrängung des ersten Gedankens durch einen zweiten. Diese generelle Natur aller logischen Gefühle wirft zugleich ein helles Licht auf das Wesen der einzelnen Aussage. Durch jede einzelne Aussage nämlich löst der Aussagende die Aufgabe, einen singulären Eindruck oder Einfall in einen Gefühlskomplex umzusetzen, in welchem generelle Totalimpressionen durch generelle Formalgefühle gegliedert werden. Mit anderen Worten: mag der auszusagende Eindruck oder Einfall noch so persönlich sein, der Selbsttätigkeit des Aussagenden bleibt doch nur die Auswahl der ihm gesellschaftlich überlieferten Wortbedeutungen und Sprachformen überlassen; der feste lexikalische Bestand der Wortbedeutungen und der ebenso feste grammatische Bestand der Sprachformen sind seiner Spontaneität so gut wie völlig entzogen [1]). Aus diesem Grunde könnte auch eine Ausführung der hier entwickelten Prinzipien ins Einzelne nur an der Hand dieser festen Bestände erfolgen. Es müßten entweder die generell-typischen Totalimpressionen, welche den Wortbedeutungen, oder die logischen Formalgefühle, welche den grammatischen Formen einer bestimmten Sprache zugrunde liegen, im Bewußtsein aufgezeigt werden. Es scheint mir jedoch von vorneherein einleuchtend, daß die erstere Aufgabe nicht nur unabsehbar groß, sondern auch unlösbar wäre. Denn wie wir schon in § 40. 3 und erst eben wieder gesehen haben, geht schließlich fast in jeden Begriffsinhalt eine letzte, nicht weiter zu analysierende, spezifische Gefühlsnuance ein, und es besteht daher wenig Hoffnung, daß eine gefühlspsychologische Analyse die Wortbedeutungen auf ein geordnetes System überschaubarer Elemente zu reduzieren vermöchte. Doch schließt dies nicht aus, daß die Synonymik zur schärferen Herausarbeitung der Bedeutungsnuancen mit Vorteil der pathempirischen Methode sich bedienen möchte. Auch wir selbst suchen ja häufig den Inhalt kosmotheoretisch bedeutsamer Begriffe durch Aufzeigung der ihnen zugrunde liegenden generell-typischen Totalimpressionen zu klären. Aussichtsreicher dürfte sich die pathempirische Bearbeitung der grammatischen Formen gestalten, da die logischen Formalgefühle — als logische Derivate — sich zu auch sonst bekannten Gefühlen in Beziehung setzen und daher ohne vitiösen Zirkel bestimmen lassen. Alle *Casus, Modi,* Konjunktionen, Satzarten usw. drücken nichts

[1]) Ich sage „so gut wie völlig", weil es ja gerade möglich ist, daß auch der Einzelne neue Worte bilden und neue Fügungen anwenden, d. h. neue Totalimpressionen und neue Formalgefühle in den gesellschaftlichen Gebrauch einführen und sie dadurch zu generellen stempeln kann.

anderes aus als gewisse logische Formalgefühle. Wenn also eine psychologische Grundlegung der Syntax überhaupt möglich sein soll, so kann sie nur auf dem Wege gefühlspsychologischer Analyse geleistet werden. Und eigentlich sollte ja dies selbstverständlich sein. Denn eine solche Grundlegung hätte doch keine andere Aufgabe als die, das Sprachgefühl zu wissenschaftlicher Klarheit und Bestimmtheit zu erheben. Nur müßte eben darum diese Arbeit an einer lebenden Sprache begonnen werden, und es dürften sprachgeschichtliche Gesichtspunkte nicht vorzeitig sich einmengen. Denn auch auf diesem Gebiete ist die Analysis die unerläßliche Voraussetzung für die Rekonstruktion der Genesis, und unmöglich wäre eine gefühlspsychologische Bearbeitung der Sprache, die nicht ein lebendiges Sprachgefühl zu ihrem Gegenstande hätte.

5) Die Erste semasiologische Hauptfrage ist jetzt beantwortet: der Aussageinhalt stellt sich dem Bewußtsein dar als ein gegliederter Komplex von generell-typischen Totalimpressionen der Aussagegrundlage. Einige Erläuterungen mögen hier zunächst das Vertrauen zu der Zulänglichkeit dieser Antwort kräftigen. Wir gehen dabei aus von dem Begriffe des Meinens oder Intendierens, der uns im vorigen Paragraphen entgegentrat. Der Aussageinhalt, wissen wir jetzt, *meint* die Aussagegrundlage, weil er aus Gefühlsmomenten besteht, die auch in dem schlichten Erlebnis der Aussagegrundlage enthalten sind. Und zwar meint er alle möglichen Grundlagen der gegebenen Aussage, weil die typische Totalimpression in jeder individuellen Totalimpression jeder einzelnen Aussagegrundlage enthalten ist. Soll indes diese Erklärung richtig sein, so muß das *Meinen* stets diese Bedeutung haben: auch wo es sich nicht um eine Beziehung von Aussageelementen handelt, muß „etwas *meinen*, ohne es vorzustellen" stets bedeuten „die Totalimpression dieses Etwas erleben". Allein so verhält es sich wirklich. Denken wir z. B. zurück an den Fall des vergessenen Namens. Wenn mir ein solcher „auf der Zunge liegt", so ist mir sein gefühlsmäßiger Eindruck gegeben. „Fällt" mir nun der vergessene Name „ein", so findet nur jener Prozeß der Differenzierung statt, durch den nach § 15 überhaupt die Qualitäten aus der Totalimpression hervorgehen: eben dieses Beispiel hatten wir ja dort für diese Differenzierung angeführt. Nur weil jetzt der Name eingebettet ist in die schon früher gegebene und zugleich ihm zugehörige Totalimpression, weiß ich, daß der Name, der mir einfiel, derselbe ist, den ich suchte — daß es der *gemeinte* Name ist. Ganz in derselben Weise nun, in der ich den vergessenen Namen *meinen* kann, ohne ihn vorzustellen, kann ich

auch die Aussagegrundlage *meinen*, ohne sie vorzustellen, wenn ich die Aussage *verstehe*. Tritt nun etwa zu dem bloßen Verständnis des Wortes *Baum* auch noch die Vorstellung eines bestimmten Baumes hinzu, so weiß ich in ganz derselben Weise, daß dies einer der vorher bloß *gemeinten* Gegenstände ist, in der ich auch der Identität des wiedererinnerten mit dem bisher nur *gemeinten* Namen mir bewußt bin.

Der Begriff des *Meinens* spielt in der Lehre vom Aussageinhalt auch noch eine andere Rolle. Das Suchen nach einem Worte findet nämlich nicht bloß dann statt, wenn dieses Wort vergessen wurde, sondern auch dann, wenn es gilt, für einen gegebenen Gedanken den passendsten Ausdruck zu finden. Ich schrieb z. B. einmal den Satz, es müßten gewisse Interessen *gewahrt* werden. Ehe ich jedoch das Wort *gewahrt* fand, zögerte ich lange und habe mir die Phasen dieses Schwankens folgendermaßen notiert: „Zunächst fiel mir das Wort *bewahrt* ein. Alsbald hatte ich das Gefühl, dieses Wort entspreche nicht meiner Intention. Nach *bewahrt* kam das lateinische *conservatur*, dann das griechische σώζεται. Das letztere mit dem Gefühle der Befriedigung: der Sinn von σώζεται entsprach meiner wortlosen Meinung. Dann kam deutsch *konserviert* — kurzes Schwanken — noch einmal σώζεται — dann plötzlich und endgültig *gewahrt*." Hier ist es nun freilich ganz klar, daß meine „wortlose Meinung" nicht in der Totalimpression des Wortklangs *gewahrt* bestand; hätte sie ja sonst nicht durch σώζεται „erfüllt" werden können. Vielmehr war mir im Bewußtsein gegeben der Sinn von *gewahrt*, d. h. die diesem Worte entsprechende generell-typische Totalimpression, und als die Aussagelaute *gewahrt* hinzutraten, wurde die mit diesen Aussagelauten assoziierte generell-typische Totalimpression als identisch erkannt mit der schon vorher gegebenen. Denn der Aussageinhalt *meint* nicht nur die Aussagegrundlage, sondern auch die Aussagelaute: jene als seine Verwirklichung, diese als seinen Ausdruck.

Wir haben hiemit zwei jener Stadien der Gedankenentwickelung, die wir in § 46 kennen lernten, psychologisch bestimmt. Die Aussage mit potentiell determinierter Sprachform erweist sich als ein gegliederter Komplex generell-typischer Totalimpressionen, der einen bestimmten sprachlichen Ausdruck *meint*; in der Aussage mit aktuell determinierter Sprachform haben sich mit jenem Gefühlskomplex die Vorstellungen dieses Ausdrucks verknüpft. Doch auch das dritte, oder im genetischen Sinne vielmehr das erste, der damals unterschiedenen Stadien entzieht sich nicht gänzlich der psychologischen Bestimmung. Ich meine die Aussage mit undeterminierter Sprach-

form, den „ungegliederten Einfall". Indem wir aus jener früheren Erörterung das Wort *ungegliedert* wiederholen, haben wir diese Bestimmung eigentlich schon vollzogen. Der „Einfall" wird sich nämlich beschreiben lassen als ein ungegliederter Komplex generell-typischer Totalimpressionen. Wenn ich einem Mitunterredner, der eben einen Gedanken ausspricht, ins Wort falle, um ihm eine Einwendung zu machen, so geht meiner Formulierung dieser Einwendung ein ganz eigentümlicher Bewußtseinszustand voraus. In diesem Augenblicke, in dem ich zu sprechen beginne, ist der ganze Inhalt meiner Einwendung in Ein Gefühl zusammengedrängt. Alles, was ich sagen werde, ist keimartig in diesem Gefühl enthalten, entbehrt jedoch der Entfaltung. Ich könnte noch nicht angeben, was ich sagen werde. Erst während ich spreche, legt sich dieser Gedankenkeim in seine Teile auseinander. Ich glaube kaum, daß es möglich wäre, eine erschöpfende psychologische Analyse dieser blitzartig vorübergehenden und während ihrer Dauer alle Aufmerksamkeit absorbierenden Zustände zu geben. Gewiß fehlen in ihnen nicht alle logischen Formalgefühle. Denn wie nach § 27 überhaupt die Relationsgefühle dem Bewußtsein von den Relationsgliedern vorausgehen, so spricht z. B. auch hier das Gefühl des Konzessiven sich früher deutlich aus als der Inhalt des Konzessivsatzes: ich weiß, daß ich ein Zugeständnis machen kann oder muß, ehe ich sagen kann, welches Zugeständnis dies sein wird. Allein ebenso gewiß fehlen in diesen Zuständen jene logischen Formalgefühle, welche die grammatische Form der Aussage fundieren: es wäre in dieser Phase der Gedankenentwickelung ganz unmöglich, zu sagen, welcher Begriff in der beginnenden Aussage Subjekt, und welcher Prädikat sein, ob ein Wort im Dativ oder im Akkusativ stehen werde. Das Fehlen dieser Formalgefühle genügt jedoch, um jene mangelnde Gliederung des „Einfalls", die uns beschäftigt, einigermaßen begreiflich zu machen. Die logischen Teile des Gedankens, die während der Aussage auseinandertreten, befinden sich vor der Aussage in einem Verhältnisse des Ineinander und stellen deshalb eine ungeschiedene Einheit dar. Und dies ist der Punkt, auf den es uns hier ankommt: ich meine die Analogie zwischen der Besonderung des Dinges in seine Qualitäten und der Besonderung des Gedankens in seine logischen Elemente. Denn daß der Aussageinhalt ein gegliederter Komplex generell-typischer Totalimpressionen ist, ist nicht die ganze Wahrheit. Sie würde zum Irrtum, wenn man diesen *Komplex* als ein äußerliches Verbundensein dächte. Es ist ihm vielmehr wesentlich, daß die einzelnen generell-typischen Totalimpressionen und logischen

Formalgefühle, die ihn konstituieren, sich aussondern aus Einer Totalimpression höherer Ordnung, und daß sie in diese auch nach ihrer Aussonderung eingebettet bleiben. Die Aussage ist Eine Aussage, der Gedanke Ein Gedanke, weil er zur Gänze belebt und durchdrungen wird von dem Einen „Einfall" und nichts anderes ist als dessen Auseinanderlegung in seine logischen Elemente. Ich sage: in seine *logischen* Elemente, denn wie wir in § 46 gesehen haben, ist allerdings nur der gegliederte Gedanke einer logischen Bearbeitung zugänglich. Deswegen ist jedoch jene psychologische Entwickelung nicht minder bedeutsam. Auch an einem körperlichen Ding sind ja nur die Differenzierungsprodukte des ersten Eindruckes, die Qualitäten, der physikalischen Bearbeitung fähig, und doch bilden diese nur darum Ein Ding, weil sie Einer Totalimpression inhärieren. In derselben Weise nun kann auch die Logik den Aussageinhalt nur bearbeiten, sofern er ein gegliederter Komplex generell-typischer Totalimpressionen ist; die Psychologie aber muß hinzufügen, daß im subjektiven Denken des Individuums dieser gegliederte Komplex aus einem ungegliederten Komplex, dem Urgefühl des „Einfalls", sich entwickelt.

Wir haben betont, daß sich der *Sinn* einer Aussage im Bewußtsein nur als ein Komplex von Gefühlen aufzeigen läßt, mithin auch unabhängig ist von allen begleitenden Vorstellungen. In der Tat ward ja in § 53. 3 darauf hingewiesen, daß es keineswegs zu jedem Gedanken eine adäquate Vorstellung gibt. Trotzdem ist unleugbar, daß, wo es eine solche Vorstellung gibt, sie nicht nur sehr häufig das Denken eines Aussageinhalts begleitet, sondern auch als zu diesem Denken wesentlich gehörig empfunden wird. Es ist deshalb ohne weiteres zuzugeben, daß den Vorstellungen eine eigentümliche Leistung für das Denken zukommt. Diese Leistung besteht jedoch lediglich in der Erregung der generell-typischen Totalimpressionen. Ich kann den Sinn der Worte *Rot* oder *Drei* verstehen, auch ohne mir ein rotes Objekt oder drei Objekte vorzustellen, indem ich bloß den gefühlsmäßigen Eindruck in mir reproduziere, den mir ein rotes Objekt oder drei Objekte machen. Allein auf die sicherste, müheloseste und nachhaltigste Weise wird mir dieser Eindruck dann vermittelt werden, wenn die Wahrnehmung oder das Phantasma eines roten Objekts resp. dreier Objekte ihn wirklich in mir erregt und lebendig erhält. Die Vorstellungen der Aussagegrundlage sind demnach ein zwar nicht unentbehrliches, indes doch sehr wesentliches Hilfsmittel des logischen Denkens. Allein trotzdem ist nicht nur ein Denken ohne Vorstellungen möglich, sondern es wird auch die Gleichheit des Denkinhalts durch

die Verschiedenheit der Vorstellungen gar nicht berührt. Denn in der Leistung, gewisse Eindrucksgefühle zu erregen, können die verschiedensten Vorstellungen zusammentreffen. Der Dom von Pisa und die 9. Symphonie, 3 Sterne und 3 Donnerschläge können — neben verschiedenen — auch gleiche Gefühle auslösen und deshalb auch gleiche Gedanken unterstützend und „erfüllend" begleiten, während notwendig eine Verschiedenheit der Gedanken selbst resultieren müßte, wenn die Gedanken nichts anderes wären als die Vorstellungen jener Gegenstände.

Zum vollen *Verständnis* einer Aussage gehört das Erleben des ihr entsprechenden Komplexes von Bedeutungsgefühlen. Ein solches Denken kann man ein intuitives nennen. Daneben gibt es jedoch auch ein symbolisches Denken, von dessen zwei Hauptformen schon einmal die Rede war (§ 53. 3 u. 5). Erstens nämlich gibt es ohne Zweifel ein Denken in bloßen Worten, das nicht von dem aktuellen Erlebnis der entsprechenden Bedeutungsgefühle begleitet wird. Dasselbe kann trotzdem einen sachgemäßen Gebrauch der Aussagelaute gewährleisten, jedoch nur dann, wenn das aktuelle Erlebnis der Bedeutungsgefühle suppliert wird durch das Bewußtsein, daß es uns im Falle des Bedarfs jederzeit möglich ist, diese Gefühle zu erzeugen. In diesem Falle, d. h. dann, wenn der Rückweg von den Aussagelauten zu dem von ihnen ausgedrückten *Sinn* jederzeit beschritten werden kann, ist der symbolische Gebrauch sprachlicher Ausdrücke ebenso zulässig wie die analoge Verwendung von Spielmarken, algebraischen Zeichen usf. Es gibt indes auch ein symbolisches Denken, bei dem diese Voraussetzung nicht ohne weiteres erfüllt werden kann. Und zwar handelt es sich hier namentlich um die höheren Zahlen. 1000 Objekte z. B. erregen uns keine Eindrucksgefühle, die verschieden wären von den durch 999 Objekten erregten Eindrucksgefühlen. Dem Worte *Tausend* scheint demnach nicht in demselben Sinne wie etwa dem Worte *Zwei* eine generell-typische Totalimpression zu entsprechen; und doch besitzen die Begriffe *Tausend* und *Zwei* den gleichen Grad logischer Präzision. Scheitert an diesem Faktum nicht unsere ganze Auffassung des Aussageinhalts? Ich glaube nicht. Denn auch hier kann das aktuelle Erleben des Begriffsinhalts ersetzt werden durch das Bewußtsein von einem Verfahren, das die Erzeugung desselben garantiert. Um dies näher einzusehen, ist es jedoch erforderlich, außer den beiden bisher erwähnten noch zwei andere Arten des symbolischen Denkens ins Auge zu fassen. In dem Falle, in dem die Worte als „Spielmarken" verwendet wurden,

war das aktuelle Erleben des Aussageinhalts jederzeit möglich; es unterblieb nur tatsächlich während einer gewissen Zeitspanne und wurde vertreten durch das Wissen um die Realisierbarkeit jener Möglichkeit. Denke ich dagegen an „den ersten Vers, auf den beim Aufschlagen der Heiligen Schrift mein Auge fallen wird", so ist es derzeit unmöglich, eine Totalimpression dieses Verses zu erleben; dieselbe wird indes vertreten durch mein Wissen um das Verfahren, welches diese Möglichkeit unter gewissen Umständen realisieren kann. Ist mir endlich der Begriff „Rundes Viereck" gegeben, so ist das Erleben des entsprechenden Gefühlskomplexes dauernd unmöglich, weil die Totalimpressionen *Rund* und *Viereckig* sich nicht in Einen Komplex vereinigen lassen; dieses Erlebnis wird jedoch suppliert durch mein Wissen um das Verfahren, durch welches jener Gefühlskomplex realisiert werden könnte, wenn er überhaupt möglich wäre. Er könnte nämlich realisiert werden eben durch die Vereinigung der Materialgefühle *Rund* und *Viereckig* in Einen Komplex, unter Mitwirkung solcher Formalgefühle, durch welche *Viereck* als ein Gegenstand, *Rund* als eine Eigenschaft dieses Gegenstandes charakterisiert wird. Ganz so wie mit dem Begriffe *Rundes Viereck* steht es aber nun auch mit dem Begriffe *Tausend*, nur daß hier die Unmöglichkeit des Gefühlskomplexes nicht in der Unverträglichkeit der Gefühlsmomente, sondern in der Schwäche unserer synthetischen Fähigkeiten ihren Grund hat. Ein Wesen, das 1000 Objekte ebenso zu überschauen vermöchte, wie wir 2 Objekte zu überschauen vermögen, hätte das volle Verständnis des Begriffes *Tausend*, es könnte den Inhalt dieses Begriffes intuitiv erfassen. Wir haben ein solches intuitives Verständnis nicht, sondern müssen uns mit einem symbolischen Verständnis dieses Begriffsinhaltes begnügen. Dieses symbolische Verständnis besteht in dem Wissen um ein Verfahren, durch das wir zu jener Menge gelangen können, die uns die Totalimpression *Tausend* zu liefern vermöchte, wenn wir imstande wären, sie aufzufassen, und jenes Verfahren ist das fortgesetzte Hinzufügen von Eins zu Eins. Nun erregen uns die Elemente dieses Verfahrens, die Einheiten, in der Tat Totalimpressionen, und ebenso die Methode des Verfahrens, das Hinzufügen; auch die Dauer dieser Operationen ist durch die Stellung des Zeichens 1000 in dem arithmetischen Zeichensystem eindeutig bestimmt. Infolgedessen handelt es sich hier um ein wahres symbolisches Denken. Die Präzision des Begriffsinhaltes *Tausend* wird dadurch nicht berührt, daß wir subjektiv nicht imstande sind, das ihm entsprechende Bedeutungsgefühl zu erleben. Denn dieses aktuelle Erlebnis wird auch hier vertreten

durch unser Wissen um das Verfahren, das uns zu jenem Gefühle hinführen müßte, wenn wir nur überhaupt fähig wären, dasselbe zu erleben. Einen Einwand gegen unsere Theorie kann jedoch dieser Sachverhalt deshalb nicht begründen, weil doch wirklich ein Wesen, das 1000 Objekte als solche auffassen könnte, eine ganz andere und viel unmittelbarere Einsicht in den Inhalt des Begriffes *Tausend* hätte, als wir sie haben: es wäre ein ganz eitles Vorgeben, wollte jemand behaupten, wir hätten von diesem Begriffe dasselbe volle Verständnis, das wir etwa von dem Begriffe *Zwei* besitzen. Liegt somit hier ohne Zweifel eine Schwäche vor, so ist dies doch nicht eine Schwäche unserer Noologie, sondern vielmehr eine solche des menschlichen Verstandes.

Endlich habe ich hier noch zu erläutern, warum im Texte dieses Paragraphen die Erklärung des Aussageinhalts als „eines gegliederten Komplexes generell-typischer Totalimpressionen der Aussagegrundlage" nur als eine „im allgemeinen" zutreffende bezeichnet wurde. Es sollten dadurch einerseits die Individualbegriffe ausgenommen werden, deren Inhalt sich ja dem Bewußtsein zwar als eine generelle, jedoch nicht als eine typische Totalimpression darstellt, andererseits überhaupt alle Begriffe, da es bei diesen in gewisser Hinsicht zweifelhaft scheint, ob man von einer Gliederung der Totalimpression sprechen darf. Freilich gibt es ohne Zweifel auch reich gegliederte Begriffsinhalte (z. B. *Ungewöhnlich großer Mensch*), wenngleich natürlich auch diesen jene logischen Formalgefühle fehlen, welche der Prädikation zugrunde liegen. Allein bei einem Begriffe wie *Mensch* z. B. sind die logischen Formalgefühle jedenfalls schon sehr zusammengeschmolzen: nur jene, welche der Wortart und der Wortform (in unserem Falle der Wortart Substantiv und der Wortform Nominativ) eigentümlich sind, lassen sich nachweisen. Doch auch dieser karge Bestand scheint, wenigstens in unserer Sprache, noch reduziert zu werden bei Begriffen wie z. B. *Rot*, von deren sprachlichem Ausdruck man kaum behaupten kann, daß er in einem bestimmten *Kasus* stehe. Die bloße Verbindung mit dem für alle *Adjektiva* charakteristischen Formalgefühl macht indes die generell-typische Totalimpression wohl kaum zu einer *gegliederten*. Man müßte deshalb, um ganz exakt zu sein, eigentlich sagen, der Aussageinhalt stelle sich dem Bewußtsein dar „als eine generelle und *meist* auch typische Totalimpression der Aussagegrundlage, *beziehungsweise* als ein gegliederter Komplex solcher Totalimpressionen".

6) Es bleibt uns noch übrig, die Haltbarkeit dieser Definition dadurch zu erhärten, daß wir die ihr zugrunde liegende Erklärung wenigstens

an Einem Beispiele etwas mehr ins einzelne ausführen. Und zwar kehren wir zu diesem Behufe zurück zu jenem Falle, an dem wir in § 48. 1 auch die Unhaltbarkeit der nominalistischen Erklärung vorgreifend dargetan hatten. Es handelte sich um den Satz: *Fasse ich diese zwei Einheiten und diese Eine Einheit zusammen, so erhalte ich drei Einheiten.* Wir machten damals die Voraussetzung, dieser Satz werde von einem französischen *Auditif* anläßlich eines akustischen, von einem englischen *Visuel* anläßlich eines optischen Eindruckes ausgesprochen, und stellten die Frage, wie diese beiden Aussagen vollkommen gleiche logische Inhalte haben können, obwohl Aussagelaute, Aussagegrundlagen und Aussagevorstellungen in beiden Fällen durchaus verschieden sind. Diese Frage können wir jetzt im allgemeinen dahin beantworten, daß jene logischen Inhalte sich dem Bewußtsein eben als gegliederte Komplexe von Bedeutungsgefühlen darstellen, somit als psychische Tatsachen, die von allen Sprach- und Sachvorstellungen vollkommen unabhängig sind. Um jedoch diese allgemeine Antwort auch im einzelnen durchzuführen, wollen wir nun jenen Komplex von Bedeutungsgefühlen einer eingehenden Analyse unterwerfen, die sich freilich auch nicht vermessen kann, alle Feinheiten des Sprachgefühles auszuschöpfen.

Wir beginnen diese Analyse mit der Erörterung der formalen Gliederung der gegebenen Aussage. Dieselbe stellt sich vorerst dar als eine konditionale Periode: die Wortstellung und das *so* bringen zum Ausdruck, daß sie aus zwei Sätzen besteht, von denen der zweite durch den ersten bedingt ist. Und zwar handelt es sich hier nicht um eine Bedingtheit des Gedankens, sondern um eine solche des Sachverhalts. Dies bedeutet aber nach oben Gesagtem, daß der unsere Aussage fundierende Gefühlskomplex sich zunächst in zwei Gefühlskomplexe niedrigerer Ordnung gliedert, welche durch das logische Formalgefühl des Zwanges zueinander in Beziehung gesetzt sind, indem dieses Gefühl dem Sachverhalte des zweiten Satzes in Beziehung auf den Sachverhalt des ersten Satzes eingelegt wird. Jeder dieser Komplexe erweist sich nun wieder als der Inhalt eines Satzes, dessen im Nominativ stehendes Subjekt mit seinem im Akkusativ stehenden Objekt durch ein Zeitwort in der Aktivform verbunden ist. Dies heißt psychologisch: jeder dieser Komplexe gliedert sich weiter in zwei Gefühlsgruppen, die Subjekts- und die Objektsgruppe, und jede dieser Gefühlsgruppen enthält logische Formalgefühle von zweierlei Art. Durch die Formalgefühle der Einen Art charakterisiert jede dieser Gefühlsgruppen ihre Aussagegrundlage als einen Gegenstand;

ihnen entspricht die Wortart *Substantivum*. Diese Gefühle würden sich bei näherer Analyse als logische Derivate der für menschliche Individuen charakteristischen Persönlichkeitsgefühle erweisen. Wir wollen sie jedoch hier kurz als Gegenständlichkeitsgefühle bezeichnen. Die Formalgefühle der anderen Art sind Gefühle der Tätigkeit resp. des Leidens. Und zwar wird innerhalb jedes der beiden Komplexe dem Gegenstande der Einen Gefühlsgruppe (dem Subjekt) Aktivität eingelegt, dem der anderen Gefühlsgruppe (dem Objekt) Passivität. Die bisher aufgezeigten Gefühle fundieren lediglich das schematische Satzgerippe: „Wenn A dem B p tut [1]), so tut M dem N q". Doch auch die Elemente dieses Satzgerippes weisen in unserem Falle noch eine recht verwickelte formale Struktur auf. Vor allem gliedert sich B — das Objekt des Vordersatzes — in zwei Teilobjekte, welche durch *und* verbunden sind. Das heißt, ein noëtisches Formalgefühl des Ueberganges zeigt an, daß die Auffassung des leidenden Gegenstandes der ersten Gefühlsgruppe vollzogen werden soll als sukzessive Auffassung zweier Teilgegenstände. Das Schema gewinnt jetzt die Gestalt: „Wenn A dem b_1 und b_2 p tut, so tut M dem N q". Allein die b_1 und b_2 — die Teilobjekte des Vordersatzes — sind selbst wieder mehrfach gegliedert. Die Sprachformen *diese zwei Einheiten* und *diese Eine Einheit* verraten nämlich, daß die Teilobjekte zunächst Eine Eigenschaft, und daß die mit dieser Eigenschaft behafteten Teilobjekte selbst wieder eine andere Eigenschaft haben. Diesem *eine Eigenschaft haben* entspricht nun psychologisch das Enthaltensein eines Gefühlsmomentes in einer Totalimpression. Dieses Enthaltensein fällt im allgemeinen ins Bewußtsein als ein Gefühl des Unterscheidenkönnens, das wir Attribution nennen wollen, und das logische Derivat dieses Gefühls ist das logische Formalgefühl, das durch die Wortart *Adjektivum* sich ausdrückt. Eine solche *Attribution* charakterisiert indes auch N, das Objekt des Nachsatzes. Und so würde denn unser Schema die Form gewinnen: „Wenn A dem u-igen v-igen b_1 und dem w-igen x-igen b_2 p tut, so tut M dem y-igen N q." Doch vereinfacht sich dieses Schema, da die Subjekte A und M, die Objekte b_1, b_2 und N sowie die Eigenschaften u und w je untereinander identisch sind, zu folgender Formel: „Wenn A dem u-igen v-igen B und dem u-igen x-igen B p tut, so tut A dem y-igen B q." Diese Formel nun enthält noch gar nichts von den logischen Materialgefühlen des Aussageinhalts,

[1]) Durch die ungelenke Fügung „A tut dem B p" muß ich hier den Gedanken ausdrücken „A übt an B die Tätigkeit p aus".

sondern drückt lediglich jene Gliederung desselben aus, die auf die logischen Formalgefühle des Zwanges (*Wenn — so*), der Gegenständlichkeit (Substantive), der Tätigkeit und des Leidens (Nominativ — aktives Verbum — Akkusativ), des Ueberganges (*Und*) und des Unterscheidenkönnens (Adjektive) sich gründet.

Bis hieher haben wir nur die semasiologische Form unserer Aussage untersucht. Wir gehen nun zu ihrer semasiologischen Materie über. Es sind die generell-typischen Totalimpressionen zu ermitteln, welche durch die aufgezeigten Formalgefühle zu einem gegliederten Komplexe zusammengeschlossen werden, also die Bedeutungsgefühle, welche den Begriffsinhalten *Ich, Erhalten, Dies, Eins, Einheit, Zwei, Drei, Zusammenfassen* entsprechen. Das Wort *Ich* nun hat verschiedene Bedeutungen (vgl. § 17. 2, 21. 12 und 38. 6). Hier aber kommt es wohl nicht so sehr an auf die Abgrenzung der Ichsphäre gegen weitere Sphären als auf die Entgegensetzung des Ich gegen das Du: die Tätigkeiten des Erhaltens und Zusammenfassens sollen gekennzeichnet werden als *meine*, im Gegensatze zu *fremden* Tätigkeiten. Dieser Gegensatz ist jedoch ein so fundamentaler, daß wohl auch die eingehendste Analyse nur auf ein Paar korrelater, einfacher Gefühle führen möchte; nur durch die Gefühle der Eigenheit und Fremdheit (Proprietät und Altruität) lassen sich die Inhalte der Begriffe *Ich* und *Du* bestimmen (vgl. § 38. 4): das generell-typische Gefühl der Eigenheit ist jenes Gefühlsmoment, das alle Menschen empfinden, so oft sie irgendeinen Gegenstand oder Zustand als zu ihnen selbst und nicht etwa zu einem anderen Wesen gehörig erleben. Die psychologische Analyse des Begriffes *Erhalten* ist uns dadurch erleichtert, daß wir erst kürzlich eine ähnliche Untersuchung für den Begriff *Empfangen* durchgeführt haben. Denn *Erhalten*, wie es hier gebraucht wird, differiert in seiner Bedeutung gegen *Empfangen* nur um eine kleine Nuance — eine Nuance, welche in dem Bewußtsein davon besteht, daß das Erhalten als Wirkung einer vorbereitenden eigenen Tätigkeit eintritt. Dieses Bewußtsein kann indes natürlich auch nur ein Gefühl sein, dessen nähere Bestimmung freilich nicht ganz leicht sein möchte. Jedenfalls setzt sich das *Erhalten* der 3 Einheiten zusammen aus einem Gefühl der Machtsteigerung (ich *habe* jetzt die 3 Einheiten, die ich früher *nicht* hatte), aus einer Passivität (ich *nehme* mir die 3 Einheiten nicht, sondern sie werden mir *gegeben*), und aus dem eben besprochenen gefühlsmäßigen Bewußtsein davon, daß ich das Empfangen der 3 Einheiten durch ein früheres Zusammenfassen der $2 + 1$ Einheiten vorbereitet habe. Auch über *dies* haben

wir vor kurzem (in § 54. 2) schon gesprochen und ein Gefühl der Unmittelbarkeit (Präsentation) für den wesentlichsten Bestandteil der Bedeutung dieses Wortes erklärt. Denn *diese zwei Einheiten* sage ich nur, wenn mir die zwei Einheiten unmittelbar selbst gegeben sind, und es weder notwendig noch möglich ist, erst durch Vermittlung irgendwelcher Veranstaltungen zu ihnen zu gelangen; müßte ich mich umwenden, um sie zu sehen, oder auch nur sie reproduzieren, um sie vorzustellen — kurz wären sie mir nicht *selbst* gegeben, so könnte ich sie nur als *jene zwei Einheiten* bezeichnen; und dieser Unterschied zwischen den Gefühlen der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit (Präsentation und Repräsentation), so sagten wir schon damals, ist derselbe, der auch zwischen Du und Er, Wahrnehmung und Phantasma besteht. Verbindet sich demnach in dem adjektivisch gebrauchten Fürwort *diese* die Präsentation mit der Attribution, so heißt dies, daß in der Totalimpression der fraglichen 2 Einheiten das Gefühlsmoment der Unmittelbarkeit unterschieden werden könne, — und ich glaube nicht, daß es möglich ist, die Bedeutung des Ausdruckes „diese 2 Einheiten" präziser zu umschreiben. Die restlichen Begriffe unserer Aussage, die sich auf das Gebiet der Zahlen beziehen, wollen wir im Zusammenhange behandeln. Wenn zwei Dinge meine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen — sei es zugleich oder auch unmittelbar nacheinander —, so erlebe ich ein Gefühl der Aufmerksamkeitsspaltung (Attentionsdispersion). Dieses Gefühl ist ganz dasselbe, ob ich nun meine Aufmerksamkeit an zwei Dinge, zwei Töne, zwei Gedanken usf. verteile. Es ist mithin, so meinen wir, das Gefühl, auf Grund dessen überhaupt Zweiheit ausgesagt wird, die generell-typische Totalimpression, welche den Inhalt des Begriffes *Zwei* darstellt. An eine reelle *Spaltung* der Aufmerksamkeit ist dabei natürlich nicht zu denken: jener Ausdruck ist ein bildlicher und umschreibt nur die eigenartige Gefühlsqualität, auf Grund deren wir eben von *Zweiheit* und daher auch von *Spaltung* reden. Wir haben uns jedoch bisher einer Ungenauigkeit schuldig gemacht. Wir redeten so, als ob jedes Gefühl der Aufmerksamkeitsspaltung gerade die Aussage einer Zweiheit fundieren müßte. Allein auch wenn drei oder mehrere Objekte uns beschäftigen, tritt eine Attentionsdispersion ein. Die in all diesen Fällen von Mehrheit auftretenden Gefühle sind jedoch einander zwar ähnlich, aber nicht gleich. Offenbar setzt sich nämlich jedes dieser Gefühle zusammen: einmal aus einem ihnen allen gemeinsamen Gefühlsmoment, und sodann aus einer nur ihm allein eigentümlichen Nuance. Jenes gemeinsame Gefühlsmoment,

für sich genommen, fundiert den Begriff der Mehrheit; durch diese Nuancen determiniert, macht es den Inhalt der Begriffe Zwei, Drei usw. aus. Im Gegensatze zu all diesen Gefühlen der Aufmerksamkeitsspaltung steht das Gefühl der Aufmerksamkeitsgeschlossenheit (Attentionskonzentration), das wir erleben, wenn wir uns nur mit Einem Objekt — Einem Ding, Einer Farbe, Einem Gedanken — beschäftigen. Dieses Gefühl fundiert den Begriff der Einheit[1]). Davon, daß wirklich nur dieser Unterschied der Gefühle — der Attentionsdispersion und der Attentionskonzentration — die Einheit und die Mehrheit trennt, kann man sich am leichtesten durch das schon in § 37. 1 erwähnte „Experiment" überzeugen. Einen geknickten Zahnstocher kann ich ebensowohl als eine Einheit wie als eine Zweiheit auffassen. Frage ich mich jedoch, wodurch sich diese beiden Auffassungen voneinander unterscheiden, so finde ich vorerst keine andere Antwort als die, daß ich meine Aufmerksamkeit das eine Mal auf den Zahnstocher als Ganzes, das andere Mal auf seine beiden Hälften, jede für sich genommen, richte. Frage ich mich indes weiter, durch welche Tatsachen meines Bewußtseins ich denn von dieser verschiedenen „Richtung meiner Aufmerksamkeit" weiß, so finde ich endlich keine andere Antwort als die, daß ich eben das eine Mal eine Attentionskonzentration, das andere Mal eine Attentionsdispersion erlebe. — Die Aufmerksamkeit ist einer sehr komplizierten Gliederung fähig. Wenn mir die Objekte A, B und C gegeben sind, so kann ich „meine Aufmerksamkeit gleichmäßig auf sie verteilen", d. h. es können A, B und C gemeinsam durch Eine Nuance der Attentionsdispersion charakterisiert sein. Dies wird dann jene Nuance sein, die den Begriff *Drei* fundiert, und auf Grund dieser Charakterisierung werden wir die Objekte A, B und C als *drei* Objekte aussagen. Ich kann jedoch auf dieselben Objekte A, B und C meine Aufmerksamkeit auch so verteilen, daß sie sich mir darstellen als Eine Gruppe A B und Ein Objekt C, demnach so, daß A und B durch eine Attentionsdispersion in der Zweiheitsnuance, C durch eine Attentionskonzentration charakterisiert ist — wobei dann natürlich die Gruppe A B und das Objekt C selbst wieder gemeinsam durch eine Attentionsdispersion in der Zweiheitsnuance charakterisiert sein werden. Wir sagen dann auf Grund dieser Charakterisierung die Objekte A, B und C aus als „2 Mengen, Eine zu 2 Objekten, Eine zu 1 Objekt". Gehe ich nun von dieser zweiten Auffassung zu der ersten über, so wird

[1]) *Einheit* und *Ein* unterscheiden sich voneinander natürlich nur durch jene Formalgefühle, die überhaupt den Gegenstand von der entsprechenden Eigenschaft trennen.

die kompliziertere durch die einfachere „Gliederung der Aufmerksamkeit“ ersetzt, indem aus „2 Gruppen zu 2 und 1“ jetzt „Eine Gruppe zu 3“ wird. Dieser Uebergang nun — und ebenso jeder analoge Uebergang — wird begleitet von einem eigentümlichen Gefühl, das wir als Aufmerksamkeitszusammenfassungsgefühl (Attentionskomprehension) bezeichnen können, und dieses Gefühl fundiert, wenn es als ein die Gruppen A, B und C charakterisierendes Relationsgefühl vorkommt, den arithmetischen Beziehungsbegriff *plus*, wenn es sich dagegen mit den Gefühlen der subjektiven Tätigkeit verbindet, den Begriff *Zusammenfassen* — somit den letzten jener Begriffe, deren Analyse uns noch aufgegeben war.

Wenn die vorstehende, kursorische und darum notwendigerweise weder erschöpfende noch exakte Analyse ihren Zweck erreicht hat, so hat sie nicht nur die pathempirische Auffassung des Aussageinhalts an einem Beispiel illustriert, sondern auch die Vorzüge dieser Auffassung vor der nominalistischen ins rechte Licht gesetzt. Denn das hat sie doch wohl klar gemacht, warum die inhaltliche Identität unserer beiden Aussagen von aller Verschiedenheit der englischen und französischen Worte sowie der optischen und akustischen Phantasmen gar nicht berührt wird: weil nämlich die materialen Gefühle der Eigenheit, des Zusammenfassens, der Unmittelbarkeit, der Aufmerksamkeits-Spaltung, Geschlossenheit und Zusammenfassung sowie der Machtsteigerung, und ebenso die formalen Gefühle des Zwanges, der Tätigkeit, des Leidens, der Gegenständlichkeit, des Unterscheidenkönnens, des Uebergangs usf. von der Eigenart der sie etwa begleitenden Sach- und Sprachvorstellungen vollkommen unabhängig sind.

7) Den ersten mir bekannten Versuch, die Logik auf das Gefühl zu gründen, hat COMTE am Ende seines Lebens unternommen [1]). Man findet hier Sätze, die durchaus den Geist der eben von uns entwickelten Theorie zu atmen scheinen, wie z. B. den: „Man hat die Zeichen und die Phantasmen als die Hilfsmittel der Gefühle bei der Ausarbeitung der Gedanken anzusehen“, oder den anderen: „An die Spitze der logischen Faktoren sind die Gefühle zu stellen, welche — da sie sowohl die Quelle wie das Ziel der Gedanken sind — diese nach der Verwandtschaft der korrelaten Gemütsbewegungen zueinander in Beziehung setzen.“ Dennoch ist COMTE von unserem Standpunkte weit entfernt, da er im Grunde doch nur behaupten will, die Verknüpfung der Vorstellungen und Worte — das gewöhnlich so genannte *Denken* — spiegle die Bedürfnisse des Gemütes wieder. Diese der alten Lehre vom Primat des Willens nachgebildete Lehre vom Primat des Gefühls ist indes etwas völlig anderes als eine psychologische

[1]) Synthèse subjective S. 27 ff.

Reduktion der spezifisch logischen Funktionen auf spezifisch logische Gefühle. Der Gegensatz beider Auffassungen tritt scharf hervor an der Frage nach dem Verhältnis der Gefühle zu den korrelaten Vorstellungen. Unseres Erachtens ist das logisch bedeutsame Gefühl die Totalimpression der Aussagegrundlage: das vorgestellte Objekt verhält sich daher zu der logischen Funktion wie der Reiz zur Reaktion, und das Denken ist ein Bearbeiten der Reize im Hinblick auf die ihnen gegenüber mögliche Stellungnahme. Nach COMTE entspricht „jeder Gemütsbewegung . . das Phantasma ihrer Befriedigung“, und das Denken wäre demnach ein Bearbeiten der Bedürfnisse im Hinblick auf ihre mögliche Befriedigung. J. ST. MILL [1]) war nahe daran, diese Anregung COMTES in einen fruchtbaren Gesichtspunkt zu verwandeln. Denn wenn „jene Dinge, welche den Hunger zu stillen vermögen, in dem Geist aller intelligenteren Tiere eine vollkommen deutliche Gruppe bilden“, so scheint ja, wenigstens bei den Tieren, die Begriffsbildung von der Reaktionsweise beherrscht zu werden. Doch wirkt der Schluß des Satzes einigermaßen enttäuschend: „— nicht weniger, als wenn sie imstande wären, das Wort *Nahrung* zu gebrauchen oder zu verstehen“. Daß dieses Wort überhaupt nur einen Sinn hat, weil es die mit jener Reaktion verknüpften Gefühle *konnotiert*, scheint demnach J. ST. MILL nicht erkannt zu haben. Das hier nur tastend gestreifte Prinzip ist dann in neuester Zeit von MACH [2]) und MÜNSTERBERG [3]) deutlich ausgesprochen worden, wie schon in § 53. 2 gelegentlich erwähnt wurde. Jener läßt „jeder Abstraktion . . gemeinsame reale psychische Elemente“ zugrunde liegen, die jedoch „erst durch eine besondere, bestimmte Tätigkeit ins Bewußtsein“ treten, dieser faßt „die Bedeutung des Wortes lediglich als eine motorische Einstellung“ auf. „Die Art unserer Reaktion“ macht „den eigentlichen Sinn des Wortes“ aus, und „das, was dabei ins Bewußtsein tritt, mag eine ganz lückenhafte Spiegelung dieser entscheidenden Vorgänge sein. In gleicher Weise ist dann die Abstraktion beherrscht durch die allgemeine typische Innervation, und der Begriff wird von derjenigen motorischen Einstellung beherrscht, die der ganzen im Begriff zusammengedachten Objektgruppe gemeinsam zukommt“. Wir glauben die „gemeinsamen realen psychischen Elemente“ in den typischen Totalimpressionen nachgewiesen und zugleich gezeigt zu haben, daß dieselben nicht eine „ganz lückenhafte Spiegelung“ der physiologischen Reaktionsvorgänge darstellen, sondern eine sehr exakte und empfindliche Umschreibung derselben in der eigentümlichen Sprache des Gefühls. Daß das Logische psychologisch unter die Kategorie des Gefühls gehört — dies hat AVENARIUS grundsätzlich sehr deutlich erkannt und dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die psychischen Grundlagen der spezifisch logischen Begriffe als „dialektische Epicharaktere“ bezeichnet und erörtert [4]). Speziell die semasiologischen Fragen scheinen ihn jedoch sehr wenig beschäftigt zu haben, und seine aphoristischen Bemerkungen über *Begriff*,

[1]) Exam. S. 385. [2]) Wärmelehre S. 419. [3]) Prinzipien S. 551 f. [4]) Kr. d. r. Erf. II, S. 86, S. 129 ff.

Gattung und *Art* [1]) erheben wohl selbst nicht den Anspruch, ihren Gegenstand irgendwie zu erschöpfen. PETZOLDT hat diese Gesichtspunkte etwas weiter durchgeführt und sich dadurch derjenigen Auffassung des Logischen, die wir für die richtige halten, genähert. „Jeder neu wahrgenommene ‚Baum' — sagt er [2]) in der Terminologie von AVENARIUS — hat das Charakteristische aller früher wahrgenommenen ‚Bäume'." Der Begriff ist das allen Vorstellungen des Gegenstandes Gemeinsame, er ist nämlich „für die Logik ein Charakter". Wenn wir Worte verstehen, ohne uns doch dabei irgendwelche Gegenstände vorzustellen, so haften die Charaktere an den Worten: „Nie kann ein bloßes Wort für einen Begriff stehen, sondern nur ein Wort, das mit dem Charakter des Begriffes, dessen Glieder es vertreten soll, belegt ist." Freilich stellt PETZOLDT zunächst die sonderbare Behauptung auf, der Begriff sei ein *Charakter* nur für die Logik, für die Psychologie dagegen „ein Bündel von gleichartig charakterisierten Erinnerungsbildern oder Vorstellungen" — welches beides falsch ist, da der Begriffsinhalt gerade für die Psychologie ein Gefühl, für die Logik hingegen stets nur eine logische Bestimmung ist. Allein er widerruft dies später selbst durch die Bemerkung [3]), es sei empfehlenswerter, unter einem *Begriff* nicht „eine gewisse Vorstellungsfolge . . ., sondern lieber das zu verstehen, was wir im Bisherigen als einen begrifflichen Charakter bezeichnet haben". Erfreulicher als all diese Uebereinstimmungen ist mir indes das schon einmal angerufene Zeugnis von BINETS Kindern [4]), die auf die Frage, wie sich ihnen ihr von Vorstellungen und Worten nicht begleitetes Denken darstelle, unweigerlich zur Antwort gaben: „als Gefühl" (*sentiment*), so daß schließlich auch BINET selbst — wenn auch zögernd und bedenklich — gesteht: „Aus diesen Unterredungen möchte hervorzugehen scheinen, daß das wortlose Denken als ein Gefühl erlebt wird."

Was bei all diesen Auffassungen vollkommen fehlt, ist ein Bewußtsein von dem Unterschiede genereller und singulärer Gefühle, und damit von der spezifischen Eigenart des logischen Bewußtseins. Nur der Gegensatz des Typischen und Individuellen fesselt die Aufmerksamkeit, denn nur das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern gilt als erklärungsbedürftig; so stark ist noch heute der Druck des Universalienproblems. Daß dagegen die begriffliche Bearbeitung der Tatsachen nicht eine persönliche Stellungnahme des Einzelnen ausdrückt, sondern die gesellschaftlich überlieferte, in der Sprache fixierte Stellungnahme des „unbeteiligten Zuschauers", — davon mangelt jede Erkenntnis. Ja das Faktum des logischen Verkehrs, und damit das überindividuelle Wesen der logischen Werte, ihre Unabhängigkeit von aller Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit der denkenden Individuen, wird überhaupt nicht als Problem empfunden. Besonders deutlich ersieht man dies z. B. aus den Ausführungen RIBOTS über „Gefühlsabstraktion" [5]). Diesem Begriffe subsumiert nämlich der französische Forscher nur

[1]) Ibid. S. 147 ff. [2]) Einführung S. 263 ff. [3]) Ibid. S. 340. [4]) Intell. S. 107 f. [5]) Psych. des sent. S. 184 f.

solche Gesamteindrücke, wie sie etwa der Einzelne von dem Besuche eines Klosters, der Reise nach einem fremden Lande mitbringt. Lediglich diese singulär-typischen Totalimpressionen heißen ihm *allgemeine Gefühle* (*sentiments généraux*). Es ist unter diesen Umständen nur konsequent, daß er diese „allgemeinen Gefühle" nicht dazu verwendet, das Wesen der logischen Allgemeinheit zu erklären. Aehnliches gilt von WUNDT, der freilich den entscheidenden Tatsachen eine ungleich größere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Wie er überhaupt (vgl. § 38. 14) unserer Ansicht von den Gefühlen sehr nahesteht, so kennt er auch den Fall, in dem das Gefühl vor der korrelaten Vorstellung vorhergeht, ja in bezug auf die Phantasmen hält er diesen Sachverhalt sogar für den normalen und macht von ihm auch zur Erklärung des *Meinens* vergessener Namen Gebrauch [1]). Wie ihm ferner auch der Begriff *logischer Gefühle* nicht fremd ist, den er allerdings nur flüchtig bei der Erörterung alethologischer Fragen streift [2]), so kennt er auch ein Begriffsgefühl, das er im allgemeinen als einen die Vorstellungen begleitenden „Gefühlston" auffaßt, dem er jedoch bei den, durch Interjektionen und abstrakte Partikeln ausgedrückten „unbestimmten Vorstellungen" geradezu eine entscheidende Rolle zuerkennt [3]). Diese Bemerkungen enthalten die fruchtbarsten Keime zu einer haltbaren semasiologischen Theorie; allein — wie dies gerade diesem Denker so oft begegnet — ihre weitere Entfaltung wird durch die überwuchernde Fülle anderweitiger Gesichtspunkte erstickt. Und so hat denn WUNDT schließlich doch nicht nur die fundamentale logische Bedeutung der Gefühle verkannt, sondern auch deren unerläßliche Voraussetzung, die generelle Natur der logischen Gefühle, mit keinem Worte erwähnt.

Endlich legt für unsere Auffassung auch HUSSERL ein unwillkürliches, indes eben deshalb um so wertvolleres Zeugnis ab, wenn er z. B. von der „Allgemeinheit des Bedeutens" sagt, daß sie dem Namen „fühlbar einwohnt" [4]), oder ein anderes Mal ein den Begriff der *Intention* erläuterndes Beispiel mit den Worten einleitet: „Wir fühlen sozusagen, daß . . ." [5]). Trotzdem hält HUSSERL, wie wir wissen, an seiner Theorie von den Bedeutung verleihenden und erfüllenden Akten fest und wendet sie z. B. auch auf die Konjunktion *Und* an [6]), — wobei denn freilich der Zirkel schwer zu vermeiden ist, daß die Bedeutung des Wortes *Und* durch den Akt des *Und*-Meinens, und der Akt des *Und*-Meinens durch die Bedeutung des Wortes *Und* bestimmt werden soll. Ebensowenig scheint mir die Erklärung von LIPPS [7]) zu befriedigen, welcher das Wort *Und* „die Beziehung des Zusammen eines Mehrfachen und apperzeptiv Herausgesonderten in einem einzigen Apperzeptionsakt" ausdrücken läßt. Denn die einheitliche Auffassung unterschiedener Einheiten kann zur Aussage sehr mannigfaltiger Relationen — z. B. von *Neben, Nach, Zwei* — den Anlaß geben; nur wenn die suk-

[1]) Psycholog. III, S. 110 ff.; Grundriß S. 253 f. [2]) Psycholog. III, S. 625. [3]) Völkerpsychologie I. 1, S. 563 u. sonst; vgl. auch Ibid. I. 1, S. 553 u. 556 f. [4]) Log. Unterss. II, S. 185. [5]) Ibid. II, S. 512. [6]) Ibid. II, S. 306 u. 631 f. [7]) E. u. R. S. 36.

zessive Auffassung dieser Einheiten, unter Absehen von der Eigenart ihrer Beziehung, in unser Bewußtsein fällt, werden wir die betreffenden Gedanken durch *Und* verbinden. In diesem Zusammenhange sei noch der interessante Versuch von LEIBNIZ [1]) erwähnt, alle Bedeutungen des englischen *But* (*Aber*, *Nur* usf.) auf den Sinn von „Halt!" zurückzuführen; denn hierin liegt ein deutlicher Hinweis auf die reaktive Natur der noëtischen Formalgefühle. Zu unserer Analyse der Zahlbegriffe mag man weiter die Bemerkung von BERGSON [2]) vergleichen: „Man könnte beinahe sagen, daß von den Zahlen des täglichen Gebrauches eine jede ihr gefühlsmäßiges Aequivalent hat." Was schließlich die Gleichsetzung der materialen Bedeutungsgefühle mit Totalimpressionen betrifft, so hat schon HERBART wiederholt geäußert, die Worte bedeuteten ursprünglich „Gesamteindrücke von vielen ähnlichen Gegenständen", und erst aus solchen Gesamteindrücken gingen weiterhin die *Begriffe* hervor [3]); und auch LOTZE läßt „unsere gewöhnlichen Begriffe" an „einen ganz unanalysierten Gesamteindruck" sich knüpfen [4]).

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, zu unserer Lehre von der Gliederung des Aussageinhalts einige historische Parallelen beizubringen [5]). Doch ist es nicht notwendig, bei den allgemeinen Versicherungen zu verweilen, der Satz oder das Urteil setze sich aus Begriffen oder Vorstellungen zusammen: damit wird ja nur ein klar zutage liegender und durch die Verbindung der Worte zum Satz sogar sinnenfälliger Sachverhalt ausgesprochen. Auch käme man nicht zu Ende, wollte man aufzählen, wie oft diese Ansicht wiederholt worden ist, seit zuerst ARISTOTELES [6]) den Satz eine Gedankenverbindung (σύνθεσις νοημάτων) genannt hat. Doch verdient vielleicht jene, an eine mißverstandene Aristotelische Stelle [7]) anknüpfende, ungewöhnlich absurde Auffassung eine besondere Zurückweisung, die, besonders seit LOCKE [8]), so oft zwar das affirmative Urteil als eine Verbindung, das negative dagegen als eine Trennung von Vorstellungen erklären wollte, — als ob in dem Satze „A ist nicht B" die Gedanken an A und an B nicht ebenso, wenn auch auf andere Weise, zu einem Ganzen verbunden wären wie in dem Satze „A ist B". Wichtiger ist es, die Einseitigkeit dieser ganzen Betrachtungsweise hervorzuheben, welche nur zu leicht zu der Ansicht verführt

[1]) Nouv. Ess. III. 7. 5 (WW. V, S. 311 ff.). [2]) Données immédiates S. 92. [3]) Lehrb. zur Psych. § 79, 181, 186 (WW. II, S. 60 u. 127 f.); Psych. als Wiss. § 131 (WW. VI, S. 225). [4]) Mikr. II, S. 290. [5]) Grundsätzlich geleugnet wird m. E. die Gliederung des Aussageinhalts, wenn STÖHR (Log. S. 48) behauptet: „Der Satz einfachsten Baues ist eine mehrfache Benennung desselben Phänomens." Nach dieser Auffassung würde z. B. der Satz „Dieser Vogel singt" gar nichts anderes zum Ausdruck bringen, als daß die ausgesagte Tatsache sowohl als ein „Dieses" wie als ein „Vogel" wie auch als ein „Singen" bezeichnet werden kann. Dem gegenüber ist daran festzuhalten, daß, wer jenen Satz ausspricht, zugleich auch das Singen als eine Tätigkeit, und das Dies-Sein als eine Eigenschaft des Vogels hinstellen will. Die Auffassung des Satzes durch STÖHR ist eine logische Künstelei, die sich über einen manifesten psychologischen Sachverhalt hinwegsetzt — ein neuer Beweis für meine Behauptung, daß der genannte Forscher, der die Logik „psychologisieren" möchte, in Wahrheit vielmehr die Psychologie „logisiert". [6]) De an. III, 6, p. 430a 27. [7]) Metaph. IX. 10, p. 1051b 1. [8]) Ess. IV. 5. 2 (WW. II, S. 138 f.).

— wenn sie nicht geradezu aus ihr entspringt —, es sei der in einem Satze sich ausdrückende Tatbestand ein äußerliches Nebeneinander mehrerer Begriffsinhalte. Wir wissen, daß im Gegenteil durch die Satzaussage Ein einheitlicher Gedanke, der „Einfall" oder „Eindruck", in ein gegliedertes Ganze mehrerer Teilgedanken sich auseinanderlegt, — wenngleich für die Logik nur dieses Ganze und nicht jene ursprüngliche Einheit in Betracht kommt. Von diesem Gesichtspunkte aus verdienen jene Denker unsern Dank, welche, der herrschenden Einseitigkeit durch eine entgegengesetzte Einseitigkeit entgegentretend, die zerlegende Funktion des Urteils in den Vordergrund rücken. So hat schon unter den späteren Scholastikern GREGOR VON RIMINI [1]) geleugnet, daß bejahende und verneinende Urteile auch psychologisch (*in intellectu*) aus mehreren Teilbegriffen bestünden: nur sprachlich entspreche ihrer einheitlichen Bedeutung eine Verbindung mehrerer Worte; und diese Ansicht hat sich auch PIERRE D'AILLY [2]) wenigstens für die kategorischen Urteile angeeignet. In neuerer Zeit ist es dann vor allem HEGEL [3]), der die analytische Natur des Urteils hervorhebt und dasselbe — eine etymologische Spielerei benutzend — als „die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen" oder als „die Diremption des Begriffs durch sich selbst" bestimmt. Den herrschenden nominalistischen Anschauungen entsprechend, erscheint dann bei neueren Autoren diese „Teilung" oder „Diremption" namentlich als die Zerlegung einer Gesamtvorstellung in Teilvorstellungen. So sagt WAITZ [4]), der sprachliche Ausdruck sei stets zur „Zergliederung" des uns „mit Einem Schlage gegebenen" . . „sinnlich anschaulichen Bildes" genötigt. SIGWART [5]) setzt wiederholt und eingehend auseinander, wie etwa dem Satze „Das Schloß brennt" die einheitliche Gesamtvorstellung des brennenden Schlosses, den Worten *Schloß* und *Brennen* dagegen die korrelaten Teilvorstellungen entsprechen, und wie daher die Aussage voraussetze, daß der Aussagende seine Gesamtvorstellung analysiere. Ich selbst habe diese Vorgänge noch weiter ins einzelne beobachtet und beschrieben [6]). Vor allem jedoch hat WUNDT diese Auffassung energisch vertreten. Immer wieder betont er den analytischen Charakter des Urteils [7]). „In unserem Denken", sagt er [8]), „gibt es . . vor allem zwei Momente, wo wir einen zusammengesetzten Gedanken ganz überblicken: den Moment vor und den Moment nach der Zerlegung desselben. Dort steht er dunkler, hier klarer in unserem Bewußtsein. Während des Ablaufes bleibt er uns zwar gegenwärtig, doch tritt er hinter den gerade apperzipierten Elementen in die Dunkelheit zurück und bleibt nur stark genug, um das vereinigende Band zu bilden, das den Zusammenhang lebendig erhält." Er definiert das Urteil „als eine Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Bestandteile" [9]) und erklärt ein andermal den Satz als „den sprachlichen Ausdruck für die

[1]) PRANTL IV, S. 12, Anm. 45. [2]) PRANTL IV, S. 111 f., Anm. 467 und 468. [3]) Log. (WW. V, S. 68); Enzykl. I. § 166 (WW. VI, S. 326 ff.). [4]) Anthropolog. I, S. 272. [5]) Log. I, S. 26, 70 f. u. 137 f. [6]) Psych.log. Grundtats. S. 42 ff. [7]) Psycholog. III, S. 574 f.; Grundriß S. 310 f. [8]) Log. I, S. 54. [9]) Ibid. I, S. 148.

willkürliche Gliederung einer Gesamtvorstellung in ihre, in logischen Beziehungen zueinander gesetzten Bestandteile“ [1]).

Unserem Standpunkte scheint sich endlich noch mehr eine eigentümliche Urteilstheorie zu nähern, die einst von SCHLEIERMACHER angedeutet und jüngst von JERUSALEM nachdrücklich vertreten worden ist. Ihren Grundgedanken drückt der letztgenannte Forscher folgendermaßen aus [2]): „Durch das Urteil wird der ganze Vorstellungskomplex, der unzergliederte Vorgang, dadurch geformt und gegliedert, daß“ das Subjekt „als ein kraftbegabtes, einheitliches Wesen hingestellt wird, dessen gegenwärtig sich vollziehende Kraftäußerung“ das Prädikat ist. „Die Funktion des Urteilens ist somit nicht sowohl ein Trennen und Verbinden, sie besteht vielmehr in der Gliederung und Formung vorgestellter Inhalte.“ Ganz ebenso hatte SCHLEIERMACHER [3]) es als ein „Axiom“ hingestellt, „welches die Tätigkeit des Geistes im Denken leitet, daß die ganze unbestimmte Mannigfaltigkeit müsse zerteilt werden in Dinge und Aktionen“: es „wird dadurch das Chaotische ausgeschlossen, das wir in der Wirklichkeit immer schon hinter uns haben, jedoch nur indem unser Axiom eben die Methode dazu ist“. Dieses „Beziehen der Aktionen und Dinge aufeinander“ aber, fügt er hinzu [4]), „ist Urteil, nur unvollkommenes, insofern keine gebildeten Begriffe dabei zum Grunde liegen“. Diese Theorie, sage ich, scheint unserem Standpunkte besonders nahezustehen. Denn einen Vorgang als Kraftäußerung eines Kraftzentrums auffassen — dies heißt psychologisch, einem Gegenstande Gefühle der Kraft, Tätigkeit usw. einlegen. Die fragliche Theorie sieht daher wenigstens *implicite* das Wesentliche der logischen Urteilsform in dem Vorkommen bestimmter logischer Formalgefühle. Auch liegt es mir ferne, das Berechtigte dieser Ansicht zu verkennen. Doch sollte man, glaub' ich, über diesem Vorzuge derselben zwei Unvollkommenheiten, an denen sie leidet, nicht übersehen. Einerseits nämlich kann doch gar nicht davon die Rede sein, als ob dieses Eine endopathische Formalgefühl der Tätigkeit die Gliederung auch nur irgend Eines *Tatbestandes* zu erschöpfen vermöchte. Schon weil das Hauptwort in irgendeinem *Kasus* und *Numerus*, das Zeitwort in einem *Tempus*, einem *Modus*, einer *Person* stehen muß, wird auch die Gliederung des einfachsten Satzes nicht ohne die Heranziehung anderer logischer Formalgefühle psychologisch erklärt werden können. Andererseits aber und vor allem kann ich mich nicht davon überzeugen, daß in der Tat alle Sätze diese Art der Gliederung aufweisen. Sie mag vorliegen, wo das Prädikat durch ein Zeitwort, auch ein intransitives, ausgedrückt wird, also z. B. auch bei dem Satze „Dieser Baum grünt“. Sage ich dagegen „Dieser Baum ist grün“, so glaube ich den Sinn dieser Aussage sehr wohl zu verstehen, ohne das Grünsein als eine „Kraftäußerung“ des Baumes aufzufassen. In der Tat wäre auch nicht verständlich, wodurch sich die beiden Sätze „Dieser Baum grünt“ und „Dieser Baum ist grün“ ihrer Bedeutung nach unterscheiden sollten,

[1]) Völkerpsychologie I. 2, S. 245. [2]) Urteilsfunktion S. 82. [3]) Dial. § 258, Vorlesung 1822. [4]) Ibid. § 264.

wenn nicht dem zweiten auch jenes geringe Aktivitätsmoment mangelte, das der erste noch einschließt. Vielmehr scheint mir die adjektivische Prädikation ebenso deutlich eine Eigenschaft des Subjektes auszusagen wie die verbale eine Tätigkeit. Mit anderen Worten: die Gliederung des Aussageinhalts beruht zwar in dem Einen Fall auf dem logischen Formalgefühl der Aktivität, in dem andern dagegen auf dem logischen Formalgefühl der Attribution. Entsprechend den drei Arten der Vorstellungsverbindung, die ich an anderem Orte unterschieden habe [1]), wird man indes wohl auch noch für die Sätze mit substantivischem Prädikat — wie z. B. „Dieser Baum ist eine Linde“ — ein besonderes logisches Formalgefühl anerkennen müssen und dasselbe vielleicht näher als ein logisches Derivat der Rekognition (§ 21) bestimmen können. Wird nun hiedurch nicht die Einheit der sprachlichen Satzform und damit auch des logischen Prädikationsbegriffes aufgehoben? Keineswegs, nur darf dieser Begriff eben nicht ausschließlich auf das Formalgefühl der Tätigkeit gegründet werden. Er dürfte vielmehr etwa in folgender Weise zu bestimmen sein. Der Bejahung und Verneinung liegen Gefühle der Anerkennung und Verwerfung dem bejahten oder verneinten Sachverhalt gegenüber zugrunde. Diese beiden Gefühlsarten enthalten jedoch ein gemeinsames Gefühlsmoment, das wir etwa als ein Gefühl der noëtischen Stellungnahme bezeichnen können; denn es ist immer vorhanden, wenn zu einem Sachverhalt — sei es bejahend, sei es verneinend, oder auch in anderer Weise, z. B. wünschend oder befehlend, annehmend oder fragend — Stellung genommen wird. Dieses Gefühl nun scheint mir den logischen Begriff der Prädikation, und damit auch die sprachliche Form des Satzes im weitesten Sinne, zu fundieren [2]). Verbindet sich dieses logische Formalgefühl der noëtischen Stellungnahme mit dem Formalgefühl der Attribution oder mit dem der Rekognition, so wird diese Gefühlsverbindung durch das *verbum substantivum*, die Copula, ausgedrückt. Verbindet es sich mit dem Formalgefühl der Aktivität oder Passivität, so dient zum Ausdrucke dieser Gefühlsverbindung ein anderes Zeitwort im Aktivum oder Passivum. Allen Urteilen ist daher nur das Gefühl der noëtischen Stellungnahme gemeinsam. *Urteilen* im weitesten Sinne heißt eben, zu einem Sachverhalt Stellung nehmen. Die Gliederung des beurteilten Sachverhalts in Dinge und Aktionen, Kraftzentren und Kraftäußerungen, ist Einer der wichtigsten Urteilsarten eigentümlich. Allein daneben steht die Gliederung desselben in Dinge und Eigenschaften, oder auch bloß in Dinge. Jene erste Gliederungsform kann deshalb keineswegs als die einzige angesehen werden.

[1]) Psych.log. Grundtats. S. 54 ff. [2]) Deshalb halte ich es auch für falsch, wenn STÖHR (Log. S. 62 ff.) den „Urteilsakt“ auf eine bloße „vorübergehende Begriffsbildung“ reduzieren will. Dies wäre zulässig, wenn der Satz uns nur dazu anleiten wollte, an einen bestimmten Sachverhalt zu denken. Allein in Wahrheit will er uns auch eine bestimmte Stellungnahme zu diesem Sachverhalt vermitteln. STÖHR möchte das Ergebnis dieser Stellungnahme in den Inhalt des Sachverhaltes selbst verlegen, indem er etwa die Behauptung „A ist B“ auflöst in den Ge-

§ 56

Sind die Vorstellungen der Aussagelaute in einen gegliederten Komplex generell-typischer Totalimpressionen, der sich dem Bewußtsein als Aussageinhalt darstellt (§ 55), auf dieselbe Art eingebettet, auf die auch die Qualitäten eines Dinges in dessen Totalimpression eingebettet sind, so fungieren die Aussagelaute als Ausdruck für den Aussageinhalt.

In diesem Falle gelten uns dann Aussagen mit gleichem Aussageinhalt ebenso ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel der Aussagelaute als einheitlich und beharrlich, wie uns auch Dinge mit gleicher Substanz ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel ihrer Qualitäten als einheitlich und beharrlich gelten. Die Gegenständlichkeit der Aussagen beruht demnach darauf, daß mehrere und wechselnde Aussagelaute einem einheitlichen und beharrlichen Aussageinhalt inhärieren (§ 15. 9).

Hiemit haben wir die Zweite semasiologische Hauptfrage beantwortet.

ERLÄUTERUNG

1) Wir wissen aus § 49. 1, daß die Verknüpfung zwischen Aussageinhalt und Aussagelauten durch Assoziation *entsteht*, daß jedoch ihr Wesen sich in einer bloßen Assoziation schon deshalb nicht erschöpfen kann, weil beide Glieder einen Komplex bilden, über dessen identisches Beharren nicht die Gleichheit oder Verschiedenheit der Aussagelaute, sondern nur die Gleichheit oder Verschiedenheit des Aussageinhalts entscheidet. Denn Aussagen mit gleichem Aussageinhalt, so hörten wir, gelten uns ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Aussagelaute als numerisch identisch, Aussagen mit ungleichem Aussageinhalt gelten uns ohne Rücksicht auf die Gleichheit der Aussagelaute als numerisch verschieden. Nun haben wir seither gesehen, daß zwar die Aussagelaute vom Bewußtsein durch Vorstellungen, der Aussageinhalt dagegen durch einen Komplex von Gefühlen erfaßt wird. Der Verknüpfung des Aussageinhalts mit den Aussagelauten entspricht daher psychologisch eine Verknüpfung von Gefühlen mit Vorstellungen, somit nach § 39 eine Art der Charakterisierung. Allein es gibt nur Eine Art der Charakterisierung, bei der nicht die Gleichheit oder Verschiedenheit der Vorstellung, sondern die Gleichheit oder Verschiedenheit des Gefühls über die Identität oder Nichtidentität des aus Vorstellungen und

danken „A—B — jetzt — hier— wirklich". Bei dieser Auflösung wird jedoch das psychologische Datum der Anerkennung, d. h. eines Gefühles freundlicher Aneignung, vernachlässigt.

Gefühlen bestehenden Komplexes entscheidet, — nämlich die Inhärenz der Accidentien in der Substanz. Bei jeder anderen Art der Charakterisierung, mag dieselbe nun im übrigen Endopathie, Adjektion, Determination oder Konkomitanz sein, kann ein Wechsel des Gefühls an dem Komplex wohl einen Wechsel der Prädikate bewirken, macht ihn jedoch nie zu „etwas anderem". Ein Mensch z. B. kann durch den Wechsel eingelegter Gefühle aus einem heiteren ein trauriger, durch den Wechsel beigelegter Gefühle aus einem ehrwürdigen ein verächtlicher, durch den Wechsel determinierender Gefühle aus einem rechtsstehenden ein linksstehender, durch den Wechsel konkomitierender Gefühle aus einem beneideten ein bemitleideter werden, — allein in allen diesen Fällen bleibt er „derselbe" Mensch. Dagegen wird bei dem in § 49. 1 erwähnten „Auffassungswechsel" die Schlange zu einer „gleich aussehenden" Baumwurzel, der Berg zu einem „gleich aussehenden" Kopf. Wodurch? Dadurch, daß die gleichen Gesichtsbilder, die vor dem Auffassungswechsel in die Totalimpression einer Schlange resp. eines Berges eingebettet waren, sich bei dem Auffassungswechsel in die Totalimpression einer Baumwurzel resp. eines Kopfes einbetten, somit dadurch, daß die gleichen Qualitäten, die vorher Einer Substanz inhärierten, jetzt zu Accidentien einer anderen Substanz werden. Werden daher, wie wir in § 49. 1 zeigten, auch *Breit* und *Bright*, *Tor* und *Tor*, *Hofmann* und *Hofmann*, *Königsberg* und *Königsberg* erlebt — nicht als je Eine Aussage mit verschiedenen Prädikaten, sondern als je zwei verschiedene Aussagen, die nur „gleich klingen", so muß auch die Charakterisierung der Aussagelautvorstellungen durch die Bedeutungsgefühle derselben Charakterisierungsart angehören: die Vorstellungen der Aussagelaute müssen in den gegliederten Komplex generell-typischer Totalimpressionen, der für das Bewußtsein den Aussageinhalt darstellt, auf dieselbe Art eingebettet sein wie die Qualitäten eines Dinges in dessen Totalimpression, — die Beziehung des *Ausdrucks* zwischen Aussagelauten und Aussageinhalt muß sich als *Inhärenz* auffassen lassen.

Soll nun diese Vormeinung sich bestätigen, der Komplex der Bedeutungsgefühle als Substanz der Aussage sich erweisen, so muß es nach § 15 auch möglich sein, zu zeigen, daß die Aussagelaute aus diesem Komplex sich differenzieren, jedoch auch nach dieser Differenzierung noch in ihn eingebettet bleiben und eben hiedurch zu Einer Aussage geeinigt werden. Allein all dies ist — zunächst bei der Wortaussage — ganz offenbar wirklich der Fall. Die einzelnen Laute des Wortes differenzieren sich aus dem Bedeutungsgefühl; denn ich

muß wissen, was ich sagen will, eh' ich es ausspreche. Sie bleiben aber auch nach dieser Formulierung des Gedankens noch in diesen eingebettet; denn alle Teile des Wortes fungieren in gleicher Weise als Ausdruck seines Sinnes. Die Ausdrucksfunktion des Wortes beruht ja darauf, daß alle seine einzelnen Laute von der Einen Wortbedeutung durchdrungen, d. h. in den Einen Komplex von Bedeutungsgefühlen eingebettet sind. Nur diese Durchdringung und Einbettung schließt die Laute zur Einheit Eines Wortes zusammen. Denn im Flusse der Rede folgt innerhalb eines Satzes Laut auf Laut, Silbe auf Silbe, und lediglich die einheitliche Wortbedeutung faßt eine bestimmte Gruppe von Lauten und Silben zu Einem Worte zusammen. Genau so mithin, wie das Weiß, das Hart, das Süß usw. des Zuckers sich aus dem Gesamteindrucksgefühl aussondern, trotzdem aber in dasselbe eingebettet bleiben und erst durch diese gemeinsame Einbettung zu Einem Dinge werden, so legt sich auch etwa das Eine noëtische Formalgefühl des Nachdrucks auseinander in die Silben *Ins-be-son-de-re*, alle diese 5 Silben bleiben jedoch gleichmäßig eingebettet in jenes Gefühl, und nur weil sie derart in dasselbe eingebettet sind, bilden die angeführten 5 Silben zusammen das Eine Wort *Insbesondere.*

Man könnte meinen, beim Hören eines Wortes liege die Sache anders, da hier doch die Vorstellungen der Aussagelaute dem Bedeutungsgefühl vorausgingen. Allein in Wahrheit findet hier nur eine Ueberdeckung, ganz ähnlich der in § 27. 1 besprochenen, statt. Wenn ich den Anfang eines Wortes höre, ohne noch sein Ende zu kennen, so geht freilich der Aussagelaut dem Bedeutungsgefühl voran. Allein dieser Wortanfang ist nun eben noch gar keine Aussage, vielmehr ein bloßer Wortklang. Erst wenn mir der Sinn des Wortes „aufplatzt", kleidet er sich nochmals in die Vorstellung des ganzen Worts: ich könnte ja die gehörte Rede gar nicht in die Worte, aus denen sie besteht, zerlegen, wenn nicht jedes einzelne Wort nach Erfassung seiner Bedeutung nochmals als eine simultane Totalität meinem Bewußtsein gegeben wäre. Nur durch Verwechslung dieses „Wort-Erlebnisses nach dem Verständnis" mit dem bloßen „Wortklangs-Erlebnis vor dem Verständnis" entsteht also hier der Schein einer umgekehrten Reihenfolge.

Doch auch bei längeren Aussagen, bei Sätzen, Beweisen, Fragen usw., finden dieselben Verhältnisse statt. Die Satzbedeutung geht im Sprechenden wenigstens als ungegliederter Einfall vor dem Bewußtsein von den einzelnen Worten vorher und legt sich in diese auseinander. Und

auch der Hörende muß erst die einheitliche Satzbedeutung erfassen, ehe er den Satz als Ganzes verständnisvoll in sich aufnehmen kann. Allein auch nachdem der ungegliederte Einfall sich in einen gegliederten Komplex von Bedeutungsgefühlen differenziert hat, denen zahlreiche einzelne Worte entsprechen, bleiben diese doch alle in die Eine Satzbedeutung eingebettet. Denn jener gegliederte Komplex ist nicht ein bloßes Bündel äußerlich aneinandergeleimter Gefühlsmomente, die Satzbedeutung ist durchaus nicht die mechanische Summe der einzelnen Wortbedeutungen. Die Phrase „A und B" z. B. drückt nicht ein Nebeneinander der Wortbedeutungen von A, *Und* und B aus, sondern die Verbindung der Wortbedeutungen von A und B durch das dem *Und* entsprechende Uebergangsgefühl. Wie bei dieser kleinen Phrase steht es aber bei jedem noch so langen Satze. Obwohl jedem Worte ein besonderes Moment der Satzbedeutung entspricht, so besteht in der lebendigen Rede die Beziehung des *Ausdrucks* doch nicht zwischen jenen einzelnen Worten und diesen einzelnen Momenten, sondern erst die Summe aller Worte, der Satz als Ganzes, drückt den Komplex aller Bedeutungsgefühle, die Eine Satzbedeutung, aus. Soll demnach ein Satz wirklich verstanden werden, so muß er, wie er nur die verschiedenen Momente der Einen Satzbedeutung auseidanderlegt, auch stets von dieser Einen Satzbedeutung durchdrungen, in sie eingebettet bleiben, und nur diese gemeinsame Einbettung einigt die zahlreichen Worte zu Einem Ganzen und schließt sie zu der Einheit Eines Satzes zusammen. Auch bei den kompliziertesten Aussagen erweist sich somit die Ausdrucksbeziehung als Inhärenz: die Vorstellungen der Aussagelaute müssen als die Accidentien, der gegliederte Komplex der Bedeutungsgefühle muß als die Substanz der Aussage begriffen werden.

2) Ist die Aussage ein Komplex von Aussagelauten, welche Einem Aussageinhalt inhärieren, so muß sie trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Aussagelaute als einheitlich und beharrlich erlebt werden, solange ihr Inhalt sich nicht ändert. Diese Konsequenz, die sich aus unseren bisherigen Feststellungen von selbst ergibt, fällt zusammen mit jener Gegenständlichkeit der Aussage, die wir in § 49 als Faktum erkannten, und deren Erklärung durch unsere Zweite semasiologische Hauptfrage gefordert wurde. Wenn also der pythagoreische Lehrsatz als ein und derselbe gilt, von wem immer, wann immer und in welcher Sprache immer er gedacht oder ausgesprochen werde, so hat dies seinen Grund lediglich darin, daß es stets der gleiche Komplex von Bedeutungsgefühlen ist, in den die wechselnden

Aussagelautvorstellungen eingebettet sind. Die noëtische Gegenständlichkeit der Aussage und die physische Gegenständlichkeit des Dinges beruhen auf einer ganz gleichen psychischen Struktur. Hier inhärieren sinnlich wahrnehmbare Qualitäten einer singulär-individuellen Totalimpression, dort Aussagelaute einem gegliederten Komplex generell-typischer Totalimpressionen. In beiden Fällen bedingt die Einheit und Beharrlichkeit der Substanz auch die Einheit und Beharrlichkeit des Gegenstandes, ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel der Accidentien. Die Gegenständlichkeit der Aussagen steht daher in der Tat auf Einer Linie mit der Gegenständlichkeit der Dinge, so daß es irgendwelcher Annahmen über die Hypostasierung der ersteren „nach Analogie" der letzteren nicht mehr bedarf. Denn es hat sich gezeigt, daß die „Vergegenständlichung" in beiden Fällen auf Grund gleicher Bedingungen eintritt. Dann werden jedoch auch in ontologischer Hinsicht diese beiden „Hypostasierungen" gleich zu beurteilen sein. Mit anderen Worten: die Frage nach der Realität der „Ideen" ist auf die Frage nach der Realität der „Außenwelt" reduziert.

3) Mehr zu leisten waren wir durch unsere Fragestellung nicht verbunden. Denn wie wir stets betonten, haben wir nur die empirische Realität der noëtischen Gegenstände behauptet und zu erklären unternommen. Diese nun ist erhärtet, nachdem wir im Bewußtsein sämtliche Elemente der Aussage und überdies deren gegenständliche Struktur aufgezeigt haben. Die etwaige transcendentale Realität der noëtischen Gegenstände hingegen bleibt in der Noologie völlig *in suspenso*. Nach den gewöhnlichen Annahmen entsprechen den subjektiven Vorstellungen von den Aussagelauten objektive Aussagelaute; nach diesen Annahmen wird daher auch dem subjektiven Bewußtsein vom Aussageinhalt ein objektiver Aussageinhalt entsprechen. Die Aussagelautvorstellungen und die Aussageinhaltsgefühle würden dann zusammen den subjektiven Gedanken, die Aussagelaute selbst und der Aussageinhalt selbst dagegen den objektiven Gedanken konstituieren. Um nun für diese, erst in der Ontologie endgültig zu beurteilende Auffassung Raum zu lassen, bedienen wir uns hier durchweg der vorsichtigen Wendung, der gegliederte Komplex generell-typischer Totalimpressionen stelle sich dem Bewußtsein als Aussageinhalt dar; diese Feststellung dessen, was der Aussageinhalt „für uns" ist, läßt die Frage offen, ob er nicht „an sich" etwas anderes sei oder wenigstens durch andere Begriffe gedacht werden müsse.

Aussagen und Dinge können mit gleichem Rechte den Anspruch erheben, als *seiend* anerkannt zu werden. Allein dieses ihr Sein ist doch gewiß von sehr verschiedener Art — von ebenso verschiedener Art wie ihre Substanzen, Materie und Bedeutung. Auch wissen wir ja, daß dem Physischen

singulär-individuelle, dem Noëtischen generell-typische Totalimpressionen zugrunde liegen. Indes, wenn dieser Gegensatz hinreichen mag, die Bedeutung als ein Gedankliches und Allgemeines gegen die Materie als ein Anschauliches und Besonderes abzugrenzen, so füllt er doch gewiß nicht den ganzen Abgrund aus, der zwischen einem Gedanken und einem Körper klafft. Um diesen auszumessen, wird man vielmehr offenbar nicht nur die Modalität, sondern auch die Qualität der Totalimpressionen berücksichtigen müssen. In gewisser Hinsicht nämlich ist meine Reaktion gegen einen Gedanken eine ganz andere als meine Reaktion gegen einen Körper. Jenen kann ich z. B. bezweifeln, aber nicht betasten, diesen betasten, aber nicht bezweifeln. Es werden daher sicherlich auch allem Bewußtsein von Logischem als solchem, und ebenso allem Bewußtsein von Physischem als solchem gewisse Gefühlsmomente gemeinsam sein. Diese „allgemein-logischen" und „allgemein-physischen" Gefühlsmomeute werden dann einerseits einander ähneln, andererseits gegeneinander differieren. Sofern sie einander ähnlich sind, werden sie beide zu den in § 35. 4 erwähnten Objektivitätsgefühlen gehören, und so wird sich die Tatsache erklären, daß wir Gedanken und Körper beide als objektiv erleben. Sofern sie voneinander verschieden sind, werden sie getrennte Arten von Objektivitätsgefühlen darstellen, und dies wird die andere Tatsache begreiflich machen, daß wir dennoch Gedanken und Körpern verschiedene Seinsweisen zuschreiben. Diese hier im knappsten Umriß skizzierten und erst in der Ontologie weiter zu verfolgenden Perspektiven mögen schon an dieser Stelle den Verdacht verscheuchen, als wäre die pathempirische Methode außerstande, auch jenen Unterschieden des Logischen und des Physischen gerecht zu werden, die über den Gegensatz singulär-individueller und generell-typischer Gefühle hinausgreifen, und als würde diese Methode das Intelligible und das Sensible in eine verschwommene Einheit bloßer Objektivität zusammenfließen lassen.

Auch noch zwei andere Gedanken, deren nähere Ausführung besser späteren Untersuchungen vorbehalten bleibt, seien hier wenigstens angedeutet. Wir haben zu erklären versucht, worin die gegenständliche Auffassung der Aussagen besteht. Allein neben der gegenständlichen gibt es auch eine zuständliche Auffassung der Aussagen, neben den objektiven gibt es subjektive Gedanken. Für das naive Bewußtsein des logisch denkenden Menschen stellt die Aussage einen objektiven Verband logischer Bestimmungen und physischer Aussagelaute dar, für das kritische Bewußtsein des psychologisch denkenden Menschen eine subjektive Verbindung psychischer Bedeutungsgefühle und psychischer Aussagelautvorstellungen, — gerade so wie auch ein Ding für das naive Bewußtsein des Physikers als ein objektiver Verband einer physischen Substanz und physischer Qualitäten, für das kritische Bewußtsein des Psychologen als eine subjektive Verbindung psychischer Eindrucksgefühle und psychischer Qualitätsvorstellungen erscheint. Wir glauben nun, daß im ersten Falle wie im zweiten die objektive Auffassung genetisch der subjektiven vorhergeht: wie das Bewußtsein von Dingen, also von

Wahrnehmungsobjekten, früher auftritt als ein Bewußtsein von Wahrnehmungsakten, so tritt auch das Bewußtsein von Bedeutungen, also von Denkobjekten, früher auf als ein Bewußtsein von Denkakten. Den naiven Menschen interessiert an einer Wahrnehmung zunächst ihr Gegenstand, an einem Gedanken zunächst sein Inhalt; erst der kritische Philosoph beachtet an jener auch das Wahrnehmen jenes Gegenstandes, an diesem auch das Denken jenes Inhalts. Und wir glauben nun weiter, daß in beiden Fällen die subjektive Auffassung aus der objektiven durch jene Funktion der Reflexion entsteht, die wir in § 35. 4 vorläufig charakterisiert haben. Indem der Mensch auf Dinge und Aussagen *reflektiert*, glaubt er, sich darüber „klar zu werden", daß ihm „eigentlich" gar nicht objektive Dinge und Aussagen, sondern „bloß" subjektive Wahrnehmungen und Gedanken gegeben sind. Allein in Wahrheit bedeutet dieses „Sich-klar-werden" nicht bloß einen Wechsel in der Interpretion Eines unveränderlichen Sachverhaltes, sondern vielmehr die Ersetzung Eines Sachverhaltes durch einen andern. Denn offenbar hat sich das Bewußtsein verändert, wenn es in Einem Augenblick ein Bewußtsein von objektiven Dingen und Aussagen war, in einem zweiten Augenblick aber zu einem Bewußtsein von subjektiven Denk- und Wahrnehmungserlebnissen geworden ist, und eine nähere Analyse würde diesen Wechsel der Bewußtseinsart unschwer als eine Ablösung der oben erwähnten Objektivitätsgefühle durch Subjektivitätsgefühle bestimmen können. Da wir nun nach § 35. 4 unter Objektivität und Subjektivität letztlich gar nichts anderes verstehen als die Charakterisierung eines Erlebniskomplexes durch Objektivitäts- oder Subjektivitätsgefühle, so wird auch die Ontologie schließlich die Frage nach der Objektivität oder Subjektivität, Realität oder Idealität der noëtischen Gegenstände nicht mit einem runden Ja oder Nein beantworten können, sondern sie wird vielmehr folgendermaßen urteilen müssen. Für den naiven, logisch denkenden Menschen gibt es wirklich objektive, reale noëtische Gegenstände; für den kritischen, psychologisch denkenden Menschen gibt es solche objektive, reale noëtische Gegenstände wirklich nicht. Denn Objektivität und Subjektivität, Realität und Idealität können sinnvoll nur von Komplexen ausgesagt werden, je nachdem diese Komplexe Objektivitäts- oder Subjektivitätsgefühle enthalten und je nachdem sie deshalb Komplexe von der Art eines objektiven Verbandes oder von der Art einer subjektiven Verbindung sind. Die Elemente dieser Komplexe aber sind an sich weder objektiv noch subjektiv, weder real noch ideal, sondern heißen nur so, je nachdem sie einem objektiven Verbande oder einer subjektiven Verbindung angehören. Nun vermag die *Reflexion* Komplexe der ersten Art, also objektive Verbände, in Komplexe der zweiten Art, also in subjektive Verbindungen, zu verwandeln, daher auch insbesondere objektive Denkobjekte in subjektive Denkakte. Allein beide Arten von Komplexen bestehen aus denselben Elementen. Diese Elemente heißen als Elemente eines Denkobjekts Aussagelaute und logische Bestimmungen; als Elemente eines Denkakts heißen sie Aussagelautvorstellungen und Bedeutungsgefühle. An sich selbst dagegen

sind diese Elemente weder objektiv noch subjektiv, weder real noch ideal, an sich selbst sind sie weder physische Laute und logische Bestimmungen noch psychische Vorstellungen und Gefühle, an sich selbst gehören sie weder der physischen und logischen noch der psychischen Sphäre an, sondern an sich selbst sind sie schlechthin, ohne jede Möglichkeit einer näheren Bestimmung, Elemente der Erfahrung. Zu diesen, an sich selbst gegen alle ontologischen Kategorien indifferenten Erfahrungselementen gehören natürlich auch die Objektivitäts- und Subjektivitätsgefühle, sofern sie an sich selbst betrachtet werden. Allein in jene Elementen-Komplexe, welche nach dem Prinzip der Inhärenz gebildet sind, gehen auch Objektivitätsgefühle, in alle anderen gehen Subjektivitätsgefühle ein, und dann heißen jene ersteren Komplexe objektiv, und zwar physisch oder logisch, diese letzteren subjektiv oder psychisch. Ja sie heißen nicht nur so, sondern sind auch das, was sie heißen: jene Prädikate können von ihnen nicht nur ausgesagt werden, sie kommen ihnen auch — in ihrem einzig verständlichen Sinne — wirklich zu, nur daß durch die Reflexion aus objektiven Gedanken subjektive Denkerlebnisse, und durch eine Umkehrung dieses Vorgangs aus subjektiven Denkerlebnissen objektive Gedanken werden können. Faßt man daher die Begriffe transcendentaler Realität und Idealität so, daß dieselben einen Uebergang in die entgegengesetzte Seinsweise ausschließen, dann kann den noëtischen — wie übrigens auch den materiellen — Gegenständen weder transcendentale Realität noch transcendentale Idealität zugesprochen werden. Die Behauptung, ein Gegenstand, sei es nun eine Aussage oder ein Ding, sei an sich selbst real oder ideal, wäre dann ebenso falsch, als es die Behauptung wäre, der Schnee, der jetzt zu einer Kugel geballt, im nächsten Augenblicke aber zu einem Würfel geknetet werden kann, sei an sich selbst kugelförmig oder würfelförmig. In dem soeben gekennzeichneten Sinne ist auch die Denk- und Wahrnehmungserfahrung ontologisch amorph.

Wir haben in diesem Paragraphen das Wesen der gegenständlichen Aussage-Auffassung zu ermitteln gesucht. Es kann indes auch die Frage aufgeworfen werden, unter welchen Bedingungen diese Auffassung eintritt. Auf Eine solche Bedingung nun sei hier noch kurz hingewiesen. Es besteht nämlich offenbar ein Zusammenhang zwischen der empirischen Gegenständlichkeit der Aussagen und der sozialen Natur des Logischen. In der Alethologie und in der Ontologie werden wir sehen, daß sich dieser Zusammenhang zwischen Objektivität und sozialen Gemeinsamkeit ganz allgemein nachweisen läßt. Wir halten diejenigen Vorstellungsobjekte, die uns mit den meisten anderen Menschen gemeinsam sind, für objektive Dinge, diejenigen dagegen, die wir — in Phantasien, Träumen, Halluzinationen — nur für unsere Person erleben, bloß für subjektive Erscheinungen. Ebenso nennen wir solche Sätze, Gegenstände, Handlungen objektiv wahr, objektiv schön, objektiv gut, die nicht nur uns, sondern auch den meisten anderen Menschen als wahr, schön und gut erscheinen. Sofern wir uns dagegen

bewußt sind, daß ein Satz, ein Gegenstand, eine Handlung nur uns selbst als wahr, schön, gut erscheint, sagen wir nur: wir sind von diesem Satze überzeugt, dieser Gegenstand gefällt uns, wir billigen diese Handlung. Wir werden auf Grund dieser Tatsachen den Satz vertreten „Das einer Gruppe relativ gemeinsame Subjektive wird von den einzelnen Individuen dieser Gruppe als absolut objektiv erlebt", und für denselben die Rolle eines psychosozialen Grundgesetzes in Anspruch nehmen dürfen. Diesem Gesetze nun läßt sich auch die Gegenständlichkeit der Aussagen ohne weiteres unterordnen. Denn der Objektivität des Begriffes „Mensch", des pythagoreischen Lehrsatzes und des ontologischen Beweises entspricht auf der Seite des Subjektiven die Tatsache, daß alle oder fast alle denkenden Individuen mit dem Wortlaute dieser Aussagen gleiche subjektive Bedeutungserlebnisse verbinden, und diese Tatsache wieder erklärt sich daraus, daß ja diese Bedeutungserlebnisse *generelle* Gefühle, d. h. sozial gemeinsame Reaktionserscheinungen sind. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, stellt sich dann die objektive Auffassung der Aussagen als Korrelat der ursprünglich undifferenzierten, hordenmäßig gemeinsamen Denkweise des Menschen dar, während ihre reflektierende Subjektivierung der allmählichen Differenzierung des Denkens, der Ausbildung singulärer, d. i. nur Einer Person eigentümlicher Begriffe, Ueberzeugungen, Erwägungen usf. entspricht. Dies ist nun freilich nicht so zu verstehen, als bestünde das Wesen der gegenständlichen Auffassung eines Denkobjektes in der Gleichheit der ihm in verschiedenen Individuen entsprechenden subjektiven Denkakte; denn für das Bewußtsein des einzelnen Individuums ist die Objektivität einer Aussage mit der Inhärenz der Aussagelaute im Aussageinhalt unmittelbar gegeben, ohne daß es an die Denkerlebnisse anderer Individuen auch nur zu denken brauchte. Und jene Entsprechung ist auch nicht so zu versehen, als wäre die soziale Gemeinsamkeit der Denkakte die Ursache der „Hypostasierung" des Denkobjekts; denn diese Auffassung würde einen einseitig psychologischen Standpunkt voraussetzen, für den die subjektiven Denkakte etwas Früheres, Wahreres, Realeres, Berechtigteres wären als die objektiven Denkobjekte. Ihr könnte ja sofort eine ebenso einseitig logische Betrachtungsweise entgegentreten mit der Behauptung, es sei vielmehr die Objektivität der Gedanken die Ursache für die soziale Gemeinsamkeit der Denkerlebnisse. Von beiden Einseitigkeiten wird sich die Noologie gleichweit entfernt halten müssen. Wohl aber darf sie feststellen, daß zwischen der Objektivität der Begriffe, Sätze und Beweise einerseits, der sozialen Uebereinstimmung des Begreifens, Urteilens und Beweisens andererseits eine gesetzmäßige Korrelation besteht, und daß deshalb die *Reflexion* die objektiven Gedanken nicht bloß in subjektive Denkfunktionen Eines Individuums, sondern vielmehr in spezifisch gleiche Denkfunktionen zahlreicher Individuen verwandelt. Der logischen Identität des Denkinhalts entspricht die psychologische Gleichheit der diesen Denkinhalt „erfassenden" Denkfunktionen zahlreicher denkender Individuen.

§ 57

Erkennt ein denkendes Wesen, in dem eine Aussagegrundlage eine singulär-individuelle Totalimpression hervorruft, unter den diese Totalimpression konstituierenden Gefühlsmomenten solche generell-typische Totalimpressionen wieder, welche — durch logische Formalgefühle zu einem gegliederten Komplex verbunden — sich dem Bewußtsein als Aussageinhalt darstellen, so hat es jene Aussagegrundlage durch diesen Aussageinhalt aufgefaßt.

Nun beruht die Unterscheidung intelligibler Teile überhaupt darauf, daß auf die Inhalte gleicher Vorstellungen mit verschiedenen Gefühlen reagiert werden kann. Nach der soeben gegebenen Erklärung aber ist es darum möglich, gleiche Aussagegrundlagen durch verschiedene Aussageinhalte aufzufassen, weil in den durch gleiche Aussagegrundlagen hervorgerufenen singulär-individuellen Totalimpressionen verschiedene generell-typische Totalimpressionen wiedererkannt, und diese wiederum durch verschiedene logische Formalgefühle miteinander zu verschiedenen Komplexen verbunden werden können. Es ist daher verständlich, weshalb den verschiedenen Aussageinhalten, durch welche gleiche Aussagegrundlagen sich auffassen lassen, an diesen Aussagegrundlagen nicht reelle, sondern nur intelligible Teile entsprechen.

Wenn eine Aussagegrundlage durch einen Aussageinhalt aufgefaßt wird, so sind die Vorstellungen von jener Aussagegrundlage in den gegliederten Komplex generell-typischer Totalimpressionen, der diesen Aussageinhalt psychisch repräsentiert, in derselben Weise eingebettet wie die Qualitäten eines Dinges in dessen Totalimpression. Infolgedessen gelten uns dann ausgesagte Sachverhalte mit gleichem Aussageinhalt ebenso ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel der Aussagegrundlagen als einheitlich und beharrlich, wie uns auch Dinge mit gleicher Substanz ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel ihrer Qualitäten als einheitlich und beharrlich gelten. Die Gegenständlichkeit der ausgesagten Sachverhalte beruht demnach darauf, daß mehrere und wechselnde Aussagegrundlagen einem einheitlichen und beharrlichen Aussageinhalt inhärieren.

Hiemit haben wir die Dritte semasiologische Hauptfrage beantwortet.

ERLÄUTERUNG

1) Nach den Ergebnissen des § 55 ist die generell-typische in der singulär-individuellen Totalimpression enthalten. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß die Auffassung der Aussagegrundlage durch den Aussageinhalt in der Heraushebung der ersteren aus der letzteren besteht, — nur daß diese Heraushebung dann freilich noch einer Ergänzung durch das Hinzutreten logischer Formalgefühle bedürfen wird. So fasse ich etwa den Dom von Pisa als Kunstwerk auf, indem ich in dem persönlichen Eindrucke, den dieses Einzelding mir macht, jene allen menschlichen Kunstwerken gemeinsamen Gefühle des Gefallens wiedererkenne, welche den Begriff *Kunstwerk* fundieren, und indem ich dann diese Gefühle mit dem Formalgefühl der Gegenständlichkeit verbinde. Ebenso fasse ich die Tatsache des Vogelflugs auf durch den Satz „Dieser Vogel fliegt", indem ich in dem persönlichen Eindruck, den dieser Eine Vorgang mir macht, die den Begriffen *Dieser, Vogel, Fliegen* zugrunde liegenden generell-typischen Totalimpressionen erkenne und dieselben durch die der syntaktischen Form des angeführten Satzes entsprechenden logischen Formalgefühle (Behauptung, Gegenständlichkeit, Tätigkeit usw.) ergänze.

Dabei zeigt sich aufs neue: die singulär-individuelle Totalimpression, das höchstpersönliche Erlebnis des absolut Einzelnen, kann keine Aussage fundieren. Soll es in logische Werte umgesetzt, soll die „Anschauung" durch „Begriffe" erfaßt werden, so muß jenes Erlebnis einer doppelten Bearbeitung sich unterwerfen: es gilt, im individuellen Eindruck den typischen, d. h. im Besonderen das Allgemeine, und im singulären Eindruck den generellen, d. h. im Persönlichen das Soziale aufzuzeigen. Eben in dieser Umsetzung des nur für Eine Person gültigen Eindrucks von Einem Objekt in den für eine ganze Gruppe gültigen Eindruck von einer ganzen Art besteht die logische Auffassung der Fakten. Dies ihr einheitliches Wesen aber stellt sich verschieden dar, je nachdem es sich um die gleiche Auffassung verschiedener Tatsachen oder um die verschiedene Auffassung gleicher Tatsachen handelt.

Die gleiche Auffassung verschiedener Tatsachen ist die Abstraktion. Sie erweist sich jetzt als das Wiedererkennen derselben generell-typischen Gefühlsmomente in verschiedenen singulär-individuellen Totalimpressionen. Ich *abstrahiere* z. B. den Begriff des Kunstwerks vom Dom von Pisa und von der Neunten Symphonie, indem ich in meinen persönlichen Eindrücken von diesen beiden Gegenständen

dieselben Gefühle des Gefallens erkenne. Das Rätsel, wie denn Vorstellungen ganz verschiedener Sinnesgebiete unter Einen Begriff fallen können, löst sich jetzt auf sehr einfache Art: es können eben mit ganz verschiedenen Vorstellungen ganz gleiche Gefühle sich verknüpfen. Erinnern wir uns nun, daß die Vorstellungen die Bewußtseinskorrelate unseres Rezipierens, die Gefühle diejenigen unseres Reagierens sind, so erkennen wir auch die biologischen Grundlagen dieses Verhältnisses. Wir können eben auf verschiedene Reize in derselben Weise reagieren. Alles dasjenige aber, worauf wir in gleicher Weise reagieren, ordnen wir Einem Begriffe unter. *Abstraktion* ist die Zusammenordnung verschiedenartiger sensorischer Eindrücke im Hinblick auf unsere gleichartige motorische Reaktion.

Umgekehrt ist die verschiedene Auffassung gleicher Tatsachen die Unterscheidung intelligibler Teile. Diese erweist sich jetzt als das Wiedererkennen verschiedener generell-typischer Gefühlsmomente in denselben singulär-individuellen Totalimpressionen. So unterscheide ich z. B. ein bestimmtes Grün *als* Farbe und *als* Grün, indem ich in meinem persönlichen Eindrucke von einem bestimmten Grün einerseits jene Gefühlsmomente erkenne, die allen Farben, andererseits jene, die allem Grünen eigentümlich sind. Auch das Rätsel, wie denn eine einfache Empfindung unter mehrere Begriffe fallen könne, löst sich daher: es können sich eben auch mit ganz gleichen Vorstellungen ganz verschiedene Gefühle verknüpfen. Und auch dieses Ergebnis hat seine biologische Seite. Wir können nämlich auch auf gleiche Reize in verschiedener Weise reagieren. Alles dasjenige nun, worauf wir in verschiedener Weise reagieren, unterscheiden wir als verschiedenen Begriffen untergeordnet. Der Dom von Pisa ist ein Kunstwerk, sofern er uns gefällt, ein Körper, sofern er uns Widerstand leistet. Die Unterscheidung *intelligibler Teile* ist daher die Trennung gleichartiger sensorischer Eindrücke im Hinblick auf unsere verschiedenartige motorische Reaktion.

2) Das Vorstehende läßt sich etwas weiter ausführen, wenn man einen kurzen Seitenblick auf das Gebiet des Genetischen nicht scheut. Und vielleicht dürfen wir eine solche Abschweifung auch damit vor uns selbst entschuldigen, daß sie uns zugleich Gelegenheit bietet, eine früher gegebene, einseitig-schematische Darstellung zu korrigieren. In § 55. 2 nämlich haben wir auseinandergesetzt, wie beim Sprechenlernen aus den individuellen typische, aus den singulären generelle Totalimpressionen sich entwickeln. Ohne Zweifel ist dies nun wirklich die Hauptrichtung der Entwickelung da, wo dem Einzelnen die gesellschaftlich gangbaren Denkformen überliefert werden. Handelt es sich dagegen um die Entstehung dieser Denkformen

selbst, und auch um die analoge Entwickelung beim Einzelnen, soweit sie sich nicht unter dem Drucke der Tradition vollzieht, so muß nach dem eben Gesagten eine ganz entgegengesetzte Entwickelungsrichtung vorausgesetzt werden. Denn gewiß ist auf früheren Stufen der Entwickelung das praktische Interesse an der motorischen Reaktion im Verhältnis zu dem theoretischen Interesse an der sensorischen Perzeption nicht von geringerer, sondern von größerer Bedeutung. Man darf sogar wohl annehmen, daß ursprünglich dasjenige, was nicht verschiedene Reaktionen erfordert, auch nicht unterschieden wird: die Verallgemeinerung hat zu ihrer Vorstufe die Verwechslung. Je unentwickelter der Organismus ist, je beschränkter demnach seine Reaktionsmöglichkeiten, desto weniger Kategorien kennt er, desto mehr verwechselt er, desto allgemeineren Begriffen entsprechen daher auch seine psychischen Zustände. Wir werden z. B. mit der Annahme schwerlich fehlgehen, daß das Bewußtsein von *Gut* und *Schlecht* — ein Paar psychischer Zustände also, die heute sehr allgemeinen Begriffen entsprechen — zu dem allerältesten seelischen Bestande der lebenden Wesen gehört. Die Genesis nimmt somit nicht von individuellen, sondern von typischen Totalimpressionen ihren Ausgang und verläuft nicht als Abstrahierung des Allgemeinen, sondern als Differenzierung des Besonderen. Indem nämlich die Reaktionsmöglichkeiten sich vervielfachen, wird es notwendig, auf zwei Eindrücke, die in Einer Hinsicht eine gleiche Reaktion erfordern, in anderer Hinsicht doch auch verschieden zu reagieren. Beide werden deshalb jetzt unterschieden, indem zu den gleichen auch verschiedene Gefühlsmomente treten. Im Gegensatze zu diesen individuellen Momenten des Eindrucks erscheinen dann jene als typische, und, durch die feinere Auseinanderhaltung modifiziert, stellt sich die ursprüngliche Verwechslung jetzt als Verallgemeinerung dar. Etwas Aehnliches wie für das Verhältnis des Typischen zum Individuellen gilt indes auch für das des Generellen zum Singulären. Denn je geringer die Höhe der Entwickelung, desto geringer auch die Differenzierung der einzelnen Individuen, desto entschiedener mithin auch das Vorherrschen sozial gemeinsamer psychischer Zustände. Die primitiven Eindrücke muß man sich daher wohl als solche denken, welche uns als in hohem Grade generell erscheinen würden. Das Faktum des logischen Verkehrs hat in der Horde oder gar im Rudel weit geringere Widerstände zu überwinden als in der kultivierten Gesellschaft, denn die überindividuelle Geltung des Logischen hat zu ihrer Vorstufe die unindividuelle Herrschaft des Instinkts. Erst indem die Einzelnen dieser Herrschaft entwachsen, mehr und mehr zu differenzierten Individualitäten sich heranbilden, gesellen sich zu den sozial gemeinsamen auch persönlich eigentümliche Gefühlsmomente. Jene erscheinen dann im Gegensatze zu diesen als generell, und der ursprüngliche Mangel an persönlicher Eigenart stellt sich jetzt als logische Ueberwindung derselben dar. Zusammenfassend aber darf man zwar von einer Entstehung der generell-typischen aus den singulär-individuellen Totalimpressionen sprechen, soweit es sich um die Einbildung der

überlieferten Denkformen in das Bewußtsein des Einzelnen und um die Eingliederung eines neuen Individuums in eine bestehende Gruppe von Denkgenossen handelt; soweit dagegen die spontane Entstehung des logischen Denkens und allgemeiner Begriffe in Frage steht, muß die Aussonderung der singulär-individuellen aus den generell-typischen Totalimpressionen als die regelmäßige Art der Entwickelung gelten.

3) Die allgemeinen Voraussetzungen unseres Auflösungsversuches mögen hier noch einmal mit klassischen Worten wiederholt werden: die Tatsache kann nicht ausgesagt werden, ein Gedanke muß sie auffassen; da sie jedoch durch sehr verschiedene Gedanken aufgefaßt werden kann, so besitzt sie an sich selbst überhaupt keinen bestimmten logischen Wert. Jenes hat HEGEL [1]) trefflich formuliert: „Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus"; es ist „gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können .... Zeigen müssen wir es uns lassen". Dieses SCHLEIERMACHER [2]) nicht minder scharf: Es ist klar, „daß dieselbe organische Affektion auf ganz verschiedene Begriffe führt zu verschiedenen Zeiten. Die Wahrnehmung eines Smaragd wird mir einmal ein Schema eines bestimmten Grün, dann einer bestimmten Kristallisation, endlich eines bestimmten Gesteins".

Auch unser Auflösungsversuch selbst ist nicht originell, soweit seine biologischen Prinzipien in Betracht kommen. Wir müssen hier aus dem schon in § 53. 2 Angeführten einiges wiederholen. MACH sagt [3]): „Worauf in gleicher Weise reagiert wird, das fällt unter Einen Begriff. So vielerlei Reaktionen, so vielerlei Begriffe .... Den ‚Generalien' kommt keine physikalische Realität zu, wohl aber eine physiologische: die physiologischen Reaktionen sind von geringerer Mannigfaltigkeit als die physikalischen Reize." Fast gleichzeitig habe ich selbst für die Abstraktion denselben Grundgedanken entwickelt [4]): „Unterschieden wird auf jeder Stufe der Organisation das, was in uns verschiedene Gefühle erregt und verschiedene Reaktionen auslöst .... Unter Einem Worte wurden alle jene Einzelvorstellungen zusammengefaßt, welche zur Zeit der Sprachentstehung gleiche Reaktionen hervorzurufen geeignet waren." Ebenso erklärt jetzt MÜNSTERBERG [5]): Es ist „die Abstraktion beherrscht durch die allgemeine typische Innervation, und der Begriff wird von derjenigen motorischen Einstellung beherrscht, die der ganzen im Begriffe zusammengedachten Objektgruppe gemeinsam zukommt .... Erst durch das Erlernen der getrennten Reaktion lernen wir, die Dinge zu zerlegen; nur durch die Einübung einheitlicher Reaktion lernen wir, das Gesonderte zusammenzufassen und psychisch zu verbinden". Diese Darlegungen bedürfen unseres Erachtens nur einer doppelten Ergänzung. Wie zunächst die Abstraktion bedingt ist durch die gleiche Reaktion auf Verschiedenes, so die Unterscheidung intelligibler Teile durch die verschiedene Reaktion auf Gleiches. Unsere physiologischen

[1]) Phänomenolog. A. I (WW. II, S. 76 ff.). [2]) Dial. § 175. [3]) Wärmelehre S. 416 ff. [4]) Psych.log. Grundtats. S. 26; vgl. S. 97 ff. [5]) Prinzipien S. 552 f.

Reaktionen sind daher im Grunde nicht von geringerer, sondern nur von anderer Mannigfaltigkeit als die physikalischen Reize. Insofern diese Diskrepanz sich äußert in gleichen Reaktionen auf verschiedene Reize, fassen wir viele Einzelheiten durch Einen Begriff auf, d. h. wir abstrahieren; insofern sich dagegen dieselbe Diskrepanz äußert in verschiedenen Reaktionen auf gleiche Reize, fassen wir Eine Einzelheit durch viele Begriffe auf, d. h. wir unterscheiden an ihr intelligible Teile. Weiter aber stellen sich die Reaktionen dem Bewußtsein als Gefühle dar, und wir, die wir an eine psychologische Methode gebunden sind, können deshalb den Aussageinhalt nicht erklären als die einer Gruppe von Subjekten und einer Gruppe von Objekten gemeinsame Reaktion, sondern müssen ihn bestimmen als ein generelles und typisches Gesamteindrucksgefühl.

Was endlich die genetische Priorität des Allgemeinen vor dem Besonderen angeht, so ist auch diese längst erkannt worden. Schon ARISTOTELES [1]) sagt, die Erkenntnis schreite vom Allgemeinen zum Besonderen fort (ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθέκαστα). Denn das Allgemeine sei ein aus vielen Teilen bestehendes Ganzes; das Ganze aber sei der Wahrnehmung in höherem Grade zugänglich. So sei auch der Begriff des Kreises früher als seine Definition. Und auch die Kinder nennten ursprünglich alle Männer *Väter* und alle Weiber *Mütter*, und unterschieden erst später die einzelnen Individuen [2]). Noch weiter ist WILHELM VON OCCAM [3]) gegangen, der den Begriff geradezu als das verworrene Denken des Einzelnen bezeichnet. Er sagt: „Das Einzelding veranlaßt den Verstand sowohl dazu, es verworren (*confuse*), als dazu, es deutlich (*distincte*) zu denken. Verworren nenne ich denjenigen Gedanken, durch welchen der Verstand Ein Ding vom anderen nicht unterscheidet, und in dieser Weise veranlaßt Sokrates den Verstand, (bloß) einen Menschen (überhaupt) zu denken, . . . wobei er Sokrates von Plato nicht unterscheidet . . . Er veranlaßt aber den Verstand auch, ihn auf nicht verworrene Weise zu denken, und dann sage ich, daß dieser Sokrates ein Mensch ist." Ganz ähnlich meint LESSING [4]): „In allen Fällen . ., wo das Aehnliche sofort in die Sinne fällt, das Unähnliche aber so leicht nicht in die Sinne fällt, entstehen allgemeine Begriffe, ehe wir noch den Vorsatz haben, dergleichen durch die Absonderung zu bilden. Und daß daher dieser ihre Zeichen in der Sprache ebenso früh werden gewesen sein als die Zeichen der einzelnen Dinge, die in ihnen zusammentreffen, ist wohl ganz natürlich. Ja früher; *Baum* ist sicherlich älteren Ursprungs als *Eiche, Tanne, Linde*." So hat auch GEIGER [5]) den „Grund" für die Entstehung der Allgemeinbegriffe in dem „Nichtbemerken der Unterschiede des Aehnlichen" gefunden, und ebenso hat SPENCER [6]) betont, daß in der Wissenschaft die

[1]) Phys. I. 1, p. 184 a 23 ff.; vgl. auch Anal. postt. II. 19, p. 100 a 16 ff. [2]) Die letzte Bemerkung schließt jeden Zweifel daran aus, daß das „Früher" hier in der Tat im genetischen Sinne zu verstehen ist. [3]) PRANTL III, S. 356, Anm. 806. [4]) Zusätze zu den Philosophischen Aufsätzen von K. W. JERUSALEM (WW. X, S. 8). [5]) Sprache u. Vernunft II, S. 247. [6]) First Principles II. 13. 113 (S. 376 ff.).

allgemeineren Begriffe den spezielleren vorausgehen, z. B. der Begriff *Kriechtier* den Begriffen *Insekt* und *Spinne*. AVENARIUS [1]) hat an vielen Beispielen diese „Priorität des Allgemeinen" infolge mangelhafter Beachtung der Unterschiede nachgewiesen, und jüngst hat auch CORNELIUS [2]) für diese Ansicht sich erklärt.

4) Aus der Aussagegrundlage und dem sie auffassenden Aussageinhalt besteht nach § 47 ein Komplex: der ausgesagte Sachverhalt. Nach den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung muß nun dieser Komplex für das Bewußtsein dargestellt werden durch eine Verbindung zwischen den Vorstellungen der Aussagegrundlage und der den Aussageinhalt psychisch repräsentierenden, gegliederten Gruppe logischer Gefühle. Es entsteht daher die Frage nach der Art dieser Verbindung; denn von ihr wird die Struktur des Sachverhaltes abhängen. Es läßt sich jedoch leicht zeigen, daß die Art der Verbindung zwischen den Aussagegrundlagevorstellungen und den Aussageinhaltsgefühlen dieselbe sein muß wie die Art der Verbindung zwischen den Aussagelautvorstellungen und den Aussageinhaltsgefühlen, somit auch die Struktur des Sachverhaltes dieselbe wie die Struktur der Aussage. Daß nämlich die Verknüpfung der Aussagelaute mit dem Aussageinhalt als Inhärenz, die Struktur der Aussage als die eines Gegenstandes begriffen werden müsse, dies leiteten wir in § 56. 1 aus der Tatsache ab, daß über die Identität oder Nichtidentität zweier Aussagen ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit oder Gleichheit der Aussagelaute die Gleichheit oder Verschiedenheit des Aussageinhalts entscheide. Allein ganz dasselbe gilt nun auch von der Identität oder Nichtidentität zweier Sachverhalte. Wenn ich dieselbe Tatsache das eine Mal auffasse als „das Fliegen eines Vogels", das andere Mal als „die Bewegung eines Körpers", so handelt es sich — nach dem gewöhnlichen Denk- und Sprachgebrauche zu urteilen — in beiden Fällen nicht etwa um Einen Sachverhalt, der nur zwei verschiedene Prädikate besäße, sondern es handelt sich um zwei Sachverhalte, die nur „gleich aussehen". Fasse ich andererseits einmal die Tatsache eines flatternden Sperlings, ein andermal die Tatsache eines kreisenden Adlers auf als „das Fliegen eines Vogels", so liegen hier nicht etwa zwei Sachverhalte vor, die nur ein gemeinsames Prädikat hätten, sondern es liegt Ein Sachverhalt vor, der sich nur in zwei verschiedenen Tatsachen realisiert. Auch bei der Verknüpfung der Aussageinhaltsgefühle mit den Aussagegrundlagevorstellungen entscheidet demnach über die Identität oder Nichtidentität des Komplexes ohne Rücksicht

[1]) Kr. d. r. Erf. II, S. 269 f. [2]) Psycholog. S. 42 ff.

auf die Verschiedenheit oder Gleichheit der Vorstellungen die Gleichheit oder Verschiedenheit der Gefühle. Nun haben wir in § 56. 1 gezeigt, daß von allen Arten der Charakterisierung nur die Inhärenz der Accidentien in einer Substanz diese Eigentümlichkeit aufweist. Folglich besitzt auch der Sachverhalt eine gegenständliche Struktur, indem die Aussagegrundlage dem Aussageinhalt inhäriert.

Es geht aus dem Gesagten hervor, daß bei dem Uebergange von der sinnlich-anschauenden zu der begrifflich-denkenden Erfassung einer Tatsache sich noch etwas anderes vollzieht, als daß bloß generell-typische Gefühlsmomente aus einem singulär-individuellen Eindruck durch die Aufmerksamkeit herausgehoben und durch logische Formalgefühle miteinander verbunden würden. Jene Heraushebung bedingt nämlich zugleich eine Modifikation der Substanz. Beim „schlichten" Erlebnis einer Tatsache sind die Vorstellungen von dieser Tatsache in ihre singulär-individuelle Totalimpression eingebettet, d. h. in die Gesamtheit der von ihr in dem Erlebenden hervorgerufenen Gefühle. Fasse ich dagegen dieselbe Tatsache durch einen Gedanken auf, so fallen für die Dauer dieser Auffassung die von der Aufmerksamkeit vernachlässigten, rein singulären und individuellen Momente jenes Gefühlseindrucks aus dem Komplex heraus, und die Vorstellungen von der betreffenden Tatsache sind jetzt bloß in jene generellen und typischen Momente des Gefühlseindrucks eingebettet, die für das Bewußtsein den auffassenden Gedanken darstellen. So sind z. B., wenn ich den Dom von Pisa als Kunstwerk auffasse, für die Dauer dieser Auffassung die Vorstellungen jenes Gebäudes bloß in jene Gefühle des Gefallens eingebettet, welche den Begriff des Kunstwerks fundieren. Und wenn ich die Tatsache eines Vogelfluges auffasse als den Sachverhalt „das Fliegen dieses Vogels", so inhäriert für die Dauer dieser Auffassung meine Wahrnehmung jener Tatsache bloß jenem gegliederten Komplex generell-typischer Totalimpressionen, der für das Bewußtsein den Tatbestand „Dieser Vogel fliegt" repräsentiert. Der ausgesagte Sachverhalt unterscheidet sich somit von der Aussagegrundlage dadurch, daß diese einer singulär-individuellen Totalimpression, jener einem gegliederten Komplex generell-typischer Totalimpressionen inhäriert.

5) Wir wissen, daß Gegenstände mit gleicher Substanz ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel ihrer Accidentien stets als einheitlich und beharrlich, d. h. als identisch erlebt werden. Nun können zwei verschiedene Tatsachen niemals eine gleiche Substanz haben. Denn zwischen den Vorstellungen und den Gefühlen, die eine Tatsache hervorruft, besteht eine feste Korrelation. Zwei Tatsachen, die „verschieden aussehen", können niemals auf ein Subjekt den „gleichen Eindruck" machen. Infolgedessen bleiben denn auch Tatsachen stets etwas rein Individuelles; niemals können zwei verschiedene Tatsachen nur zwei Erscheinungsformen Eines Gegenstandes darstellen. Ein Europäer und ein Neger z. B., oder das Flattern eines Sperlings und das Kreisen eines Adlers, machen, da sie verschieden aussehen, auch stets einen verschiedenen Eindruck. Deshalb bleiben ein Europäer und ein Neger stets zwei verschiedene menschliche Individuen, das Flattern eines Sperlings und das Kreisen eines Adlers stets zwei verschiedene individuelle Tatsachen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Sachverhalt. Auch wenn mehrere Tatsachen „verschieden aussehen", können doch die von ihnen hervorgerufenen Gefühle gleiche generell-typische Momente enthalten. Da nun diese Momente die Substanz, jenes „Aussehen" die Accidentien des Sachverhaltes darstellt, so kann es mehrere Sachverhalte geben, die zwar verschiedene Accidentien, jedoch gleiche Substanzen haben. Dann werden aber diese Sachverhalte uns nur als verschiedene Erscheinungsformen Eines Sachverhaltes gelten. Solche als einheitlich und beharrlich erlebte Sachverhalte nun sind die typischen Gegenstände.

Alle Menschen z. B., mögen sie nun Europäer oder Neger, Männer oder Weiber, Kinder oder Greise sein, rufen in uns neben verschiedenen, singulär-individuellen Gefühlsmomenten auch jene gleiche, generell-typische Totalimpression hervor, die den Begriff *Mensch* fundiert. Soferne wir nun alle jene menschlichen Individuen durch den Begriffsinhalt *Mensch* auffassen, inhärieren die verschiedenen Vorstellungen von allen jenen Menschen dem gleichen Komplex generell-typischer Totalimpressionen, nämlich jenem, der für das Bewußtsein den Begriffsinhalt *Mensch* repräsentiert. Jedes einzelne, in solcher Weise aufgefaßte menschliche Individuum ist eine Sache. Allein da alle diese Sachen sich voneinander nur durch ihre Accidentien unterscheiden, dagegen eine vollkommen gleiche Substanz aufweisen, so werden sie sich uns, wenn wir hierauf reflektieren, auch nur als verschiedene Erscheinungsformen Eines Gegenstandes darstellen. Dieser Gegenstand aber ist der Typus „Der Mensch".

Ebenso wie mit den *Sachen* steht es jedoch auch mit den *Sachverhalten* im engeren Sinne (§ 47. 6). Jedes rechtwinklige Dreieck, über dessen 3 Seiten Quadrate errichtet sind, ist, sofern es jenem Komplex generell-typischer Totalimpressionen inhäriert, der für das

Bewußtsein den logischen Inhalt des pythagoreischen Lehrsatzes darstellt, ein Sachverhalt. Da indes all diese Sachverhalte sich voneinander nur durch ihre Accidentien unterscheiden, dagegen eine vollkommen gleiche Substanz besitzen, so werden wir auch sie nur als verschiedene Erscheinungsformen Eines Gegenstandes auffassen. Dieser Gegenstand aber ist der typische Sachverhalt „Das Gleichsein des Quadrats der Hypotenuse und der Summe der Quadrate der Katheten".

6) Daß wir auch den typischen Gegenständen nur eine empirische Realität zuschreiben, brauchen wir kaum ausdrücklich zu wiederholen. Unsere Fragestellung ging ja auch nur davon aus, daß wir in der Erfahrung Gebilde vorfinden, die einen typischen Charakter zeigen und denselben Anspruch auf Anerkennung ihrer Objektivität erheben wir die physischen und noëtischen Gegenstände. Die Frage nach der transcendentalen Berechtigung dieses Anspruches kann nur in der Ontologie erörtert werden. Hier war nur die empirische, d. h. psychologische Grundlage desselben nachzuweisen und insbesondere zu zeigen, daß die typischen Gegenstände einen solchen Anspruch mit nicht geringerem Rechte als die physischen und noëtischen Gegenstände erheben [1]). Demselben Zwecke mögen noch folgende Bemerkungen dienen.

Die physischen Gegenstände sind dem Bewußtsein gegeben als Komplexe, in welchen sinnlich wahrnehmbare Qualitäten einer singulär-individuellen Totalimpression inhärieren. Dabei hebt der dem Dinge wesentliche Wechsel der Qualitäten die auf die Einheit der Substanz sich gründende Einheit des Dinges nicht auf. Es ist natürlich unmöglich, einen Berg zugleich als nahe, weiße Riesenmasse und als fernes, blaues Pünktchen, einen Menschen zugleich als blonden Knaben und als weißhaarigen Greis zu sehen. Trotzdem gelten uns Berg und Mensch als je Ein Ding. Dieses identische Ding wird daher gewiß nicht als solches von uns wahrgenommen; allein trotzdem wird es von uns als Ein physischer Gegenstand erlebt.

Die noëtischen Gegenstände sind dem Bewußtsein gegeben als Komplexe, in welchen sinnlich wahrnehmbare Aussagelaute einer gegliederten, generell-typischen Totalimpression inhärieren. Auch hiebei hebt der der Aussage wesentliche Wechsel der Aussagelaute die auf die Einheit des Aussageinhalts gegründete Einheit der Aussage nicht

[1]) Auch das Ergebnis der ontologischen Erörterung wird deshalb für die typischen Gegenstände dasselbe sein müssen wie für die physischen und noëtischen Objekte. Alles, was wir über die letzteren in § 56. 3 vorgreifend bemerkten, wird daher auch auf die ersteren analoge Anwendung finden.

auf. Auch den pythagoreischen Lehrsatz kann man natürlich nicht zugleich als einen griechischen und als einen deutschen Satz hören. Trotzdem gilt uns dieser Satz als Eine Aussage. Diese identische Aussage wird daher gewiß gleichfalls nicht als solche wahrgenommen; allein trotzdem wird sie von uns als Ein noëtischer Gegenstand erlebt.

So sind nun auch die typischen Gegenstände dem Bewußtsein gegeben als Komplexe, in denen sinnlich wahrnehmbare Tatsachen einer gegliederten, generell-typischen Totalimpression inhärieren. Doch auch hier hebt der dem Typus wesentliche Wechsel der Tatsachen die auf die Einheit des Aussageinhalts gegründete Einheit des Typus nicht auf. Auch den Typus „Der Mensch" kann man natürlich nicht zugleich als einen Europäer und als einen Neger, als Weib und als Mann, als Kind und als Greis sehen. Trotzdem gilt uns „Der Mensch" als Ein Typus. Dieser identische Typus wird daher allerdings auch nicht als solcher wahrgenommen; allein trotzdem wird auch er von uns als Ein typischer Gegenstand erlebt.

Ueber das eigentümliche Verhältnis von physischen, noëtischen und typischen Gegenständen, und speziell von Individuen, Begriffen und Typen, ist hier noch eine andere Bemerkung erforderlich. Wir sahen in § 50. 5, daß der Typus sowohl vom Begriff wie vom Individuum scharf getrennt werden muß, jedoch zugleich auch, daß der Typus sowohl zum Begriff wie zum Individuum in einem strengen Korrelationsverhältnis steht. Denn jedem Merkmal des Typus „Der Mensch" entspricht einerseits eine logische Bestimmung des Begriffes „Mensch", andererseits eine Eigenschaft der einzelnen menschlichen Individuen. Auf Grund unserer Untersuchungen können wir jetzt das Wesen dieses Verhältnisses zwanglos erklären. Für das Bewußtsein ist der Typus ein Komplex von Aussagegrundlagen, die einer gegliederten, generell-typischen Totalimpression inhärieren; der Begriff ist ein Komplex von Aussagelauten, die derselben generell-typischen Totalimpression inhärieren; der Inbegriff der Individuen ist ein Komplex von Aussagegrundlagen, deren jede einer singulär-individuellen Totalimpression inhäriert, und zwar einer solchen, in welcher die erwähnte generell-typische Totalimpression als Moment enthalten ist. Somit unterscheidet sich der Typus vom Begriff durch eine Verschiedenheit der Accidentien [1]), vom Inbegriff der Individuen durch eine partielle

[1]) Man könnte einwenden, nach unserer eigenen Ansicht hebe doch die bloße Verschiedenheit der Accidentien bei Gleichheit der Substanz die Identität nicht auf. Das Berechtigte und das Unberechtigte dieser Einwendung wird im nächsten Paragraphen klar hervortreten. Einstweilen mag die Unterscheidung von Typus und Begriff als eine vorläufige betrachtet werden.

Verschiedenheit der Substanz. Allein der ersten Verschiedenheit steht eine totale, der zweiten wenigstens eine partielle Gleichheit der Substanz entgegen. Denn die Substanz des Typus ist mit der des Begriffs identisch, in der der Individuen aber als Teil enthalten. Infolgedessen muß auch jedes Gefühlsmoment, das in dieser Substanz enthalten ist, mithin jede emotionelle Komponente des Begriffsinhalts, sich sowohl in Beziehung auf den Begriff wie in Beziehung auf den Typus wie auch in Beziehung auf das Individuum aussagen lassen. Jedes solche Gefühlsmoment der generell-typischen Totalimpression bestimmt nämlich am Begriff eine logische Bestimmung, am Typus ein Merkmal, an den Individuen eine Eigenschaft. Alle drei Arten von Aussagen werden demnach „auf Grund" identischer Gefühlsmomente ausgesagt, wenn sie auch „über" verschiedene Gegenstände etwas aussagen, nämlich an physischen, typischen und noëtischen Gegenständen verschiedene Arten von Prädikaten bestimmen. Durch diese Formel scheint uns sowohl die Verschiedenheit als auch die Korrelation aufgeklärt, die zwischen diesen 3 Arten von Gegenständen besteht.

§ 58

Wenn ein Gegenstand eine solche Struktur besitzt, daß seine Accidentien nicht der ihnen normalerweise zugehörigen Substanz, sondern vielmehr der Substanz eines anderen Gegenstandes inhärieren, so besteht zwischen jenem ersten und diesem zweiten Gegenstande die Relation des Bedeutens, Vertretens oder Repräsentierens.

Nun ist nach § 57 der gegliederte Komplex generell-typischer Totalimpressionen, der für das Bewußtsein den Aussageinhalt darstellt, die Substanz des ausgesagten Sachverhaltes. Nach § 56 aber besitzt die Aussage eine solche Struktur, daß ihre Accidentien, die Aussagelaute, eben diesem Komplex generell-typischer Totalimpressionen inhärieren. Infolgedessen besteht zwischen der Aussage und dem ausgesagten Sachverhalt wirklich die Relation des Bedeutens, Vertretens oder Repräsentierens.

Hiemit haben wir die Vierte semasiologische Hauptfrage beantwortet.

ERLÄUTERUNG

1) Nach § 56 beruht die Gegenständlichkeit der Aussage darauf, daß die Aussagelaute jenem gegliederten Komplex generell-typischer Totalimpressionen inhärieren, der für das Bewußtsein den Aussage-

inhalt darstellt; nach § 57 beruht die Gegenständlichkeit des ausgesagten Sachverhaltes darauf, daß eben demselben Komplex die Aussagegrundlage inhäriert. Aussage und Sachverhalt, noëtische und typische Gegenstände besitzen somit die gleiche Substanz: es ist derselbe Komplex logischer Gefühle, der den Worten ihren Sinn und den Tatsachen ihre Auffassung verleiht, und der dadurch jene zur Einheit Einer Aussage, diese zur Einheit Eines Sachverhaltes zusammenfaßt. Allein die Verbindung der Accidentien mit der Substanz ist in beiden Fällen eine verschiedenartige. Denn wenn auch nach § 56 die generell-typischen Totalimpressionen als Substanz der Aussagelaute fungieren können, so sind sie doch nach § 55 an sich selbst Totalimpressionen der Aussagegrundlage. Jene Gefühle des Gefallens z. B., welche den Begriffsinhalt *Kunstwerk* für das Bewußtsein darstellen, werden durch den Dom von Pisa oder die 9. Sinfonie wirklich in mir hervorgerufen; sie gehören dagegen keineswegs zu dem Gesamteindruck, den der Lautkomplex *Kunstwerk* als solcher in mir erregt. Jene Korrelation nämlich, die zwischen den einzelnen Gefühlsmomenten einer Totalimpression und den aus ihr sich besondernden Qualitätsvorstellungen besteht, findet zwar statt zwischen den generell-typischen Totalimpressionen und den Vorstellungen der Aussagegrundlage, keineswegs dagegen zwischen jenen Totalimpressionen und den Vorstellungen der Aussagelaute. Die ersteren bleiben daher auch stets die *eigentlichen*, ihr *normalerweise zugehörigen* Accidentien der gemeinsamen Substanz, diese bleibt die Substanz des Sachverhaltes, und zwar auch dann, wenn ihr die Aussagelaute inhärieren. Es genügt deshalb nicht, das Verhältnis von Aussage und Sachverhalt durch die Formel zu kennzeichnen, beide besäßen eine gemeinsame Substanz, denn diese Formel würde die primäre Beziehung der generell-typischen Totalimpression zur Aussagegrundlage vernachlässigen und ein einseitiges Verhältnis als ein wechselseitiges hinstellen. Man muß vielmehr sagen: wenn die Aussagelaute als Ausdruck des Aussageinhalts fungieren, so inhärieren sie der Substanz der durch eben diesen Aussageinhalt aufgefaßten Aussagegrundlage, — oder kürzer: die Aussage kommt zustande, wenn die Aussagelaute der Substanz des Sachverhalts inhärieren.

Diese Formel drückt die zentrale Eigentümlichkeit der zwischen Aussage und Sachverhalt, noëtischen und typischen Gegenständen obwaltenden Beziehung aus. Aus derselben lassen sich indes auch noch andere, kaum minder charakteristische Besonderheiten dieses Verhältnisses ableiten. Zunächst wissen wir, daß zwei Gegenstände mit

gleicher Substanz ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Accidentien als identisch erlebt werden. Die Aussage ist daher der Sachverhalt und zwar derselbe Sachverhalt, der auch in anderer Weise erlebt werden kann. Höre ich z. B. mit Verständnis das Wort *Kunstwerk*, so denke ich dabei — nicht etwa an das Wort *Kunstwerk*, sondern vielmehr an „ein Kunstwerk", d. h. an eine durch jenes Wort ausgesagte Sache. Indem ich den Begriff *Mensch* erfasse, ist mir — nicht bloß der Begriff *Mensch* gegeben, sondern auch der Typus „Der Mensch". Jene Sache, dieser Typus, sie sind ja dasjenige, was in den beiden Aussagen ausgesagt wird, was mit ihnen *gemeint* ist. Würden sie meinem Denken nicht gegeben, so könnte ich den Namen *Kunstwerk*, den Begriff *Mensch* nicht verstehen. Ebenso bei Sätzen. Verstehe ich den Satz „Dieser Vogel fliegt", so denke ich dabei — nicht an den Satz „Dieser Vogel fliegt", sondern an den Vorgang „das Fliegen dieses Vogels", d. h. an den in jenem Satze ausgesagten, von ihm *gemeinten* Sachverhalt. Erfasse ich den Sinn des pythagoreischen Lehrsatzes, so ist mir — nicht bloß dieser Satz gegeben, sondern auch der typische Sachverhalt „das Gleichsein des Quadrates der Hypotenuse und der Summe der Quadrate der Katheten". Und wohlgemerkt, diese Sachen und Typen, individuellen und typischen Sachverhalte sind dieselben, die mir auch ohne jede Aussage gegeben sein können, wenn ich die betreffenden Tatsachen durch die entsprechenden Aussageinhalte auffasse. Die Aussage hätte ja gar keine reelle Bedeutung, wäre nicht demjenigen, der sie versteht, in und mit ihr auch derselbe Sachverhalt gegeben, der ebensowohl auch anschaulich erfaßt werden kann. Für denjenigen also, der die Aussage versteht, ist sie zugleich der ausgesagte Sachverhalt, und zwar derselbe Sachverhalt, den er auch anschaulich vorzustellen vermag [1]).

Freilich, trotz alledem macht es einen großen Unterschied, ob ein Sachverhalt bloß ausgesagt, oder ob er anschaulich vorgestellt wird. Allerdings kann dieser Unterschied dem Gesagten zufolge nicht das Objekt des Erlebnisses betreffen, — wohl aber die Weise des Erlebens. Besteht nämlich das Wesen der Aussage darin, daß in ihr den generell-typischen Totalimpressionen statt der ihnen normalerweise zugehörigen Aussagegrundlage vielmehr die Aussagelaute in-

[1]) Für den eifrigen Leser eines Romanes ist das Buch und die in ihm wiedergegebene Rede des Erzählers nur wie ein durchsichtiges Glas, durch das er die erzählten Vorgänge schaut und verfolgt. Seinem Geiste ist nur das Erzählte gegenwärtig; die Erzählung als solche fällt gar nicht in sein Bewußtsein. So völlig ist für ihn die Erzählung das Erzählte. Wie es sich indes mit dem eifrigen Romanlesen verhält, so verhält es sich mit jedem intensiven und vollen Verständnis einer Rede.

härieren, so muß doch auch dieser Umstand irgendwie ins Bewußtsein fallen. Denn ob die einer Substanz inhärierenden Accidentien zu dieser Substanz normalerweise gehören, ob zwischen den ersteren und der letzteren jene Korrelation besteht, die zwischen den Qualitäten eines Dinges und seiner Substanz stattzufinden pflegt, ob also ein gegebener Gegenstand eine normale oder eine abnorme Struktur besitzt, dies muß in dem Eindruck, den dieser Gegenstand auf mich macht, gleichfalls irgendwie zum Ausdruck kommen. Damit ist schon gesagt, daß ein anderes Gefühl den Gegenstand charakterisieren wird, je nachdem der Substanz ihre Accidentien inhärieren oder solche, welche normalerweise einer anderen Substanz zu inhärieren pflegen. Und zwar werden wir im ersteren Falle, d. h. in dem Falle, wo nicht nur die Substanz des Gegenstandes erlebt wird, sondern auch *seine* Accidentien, aussagen, es sei uns der Gegenstand unmittelbar, oder auch, er sei uns selbst gegeben. Im letzteren Falle dagegen, d. i. in dem Falle, in dem nur die Substanz, jedoch nicht auch die Accidentien des Gegenstandes erlebt werden, werden wir aussagen, es sei uns nicht der Gegenstand selbst, oder auch, er sei uns nur mittelbar gegeben. Die Gefühle der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit (Repräsentation und Präsentation) nun sind uns schon in § 54. 2 und § 55. 6 als diejenigen begegnet, welche die Verschiedenheit des *Jenes* vom *Dieses*, des *Er* vom *Du*, des *Phantasierten* vom *Wahrgenommenen* fundieren. Auch wird man sich, glaub' ich, leicht davon überzeugen, daß wirklich das Verhältnis des bloß in der Aussage gemeinten zu dem in anschaulicher Fülle vorgestellten Gegenstande der Relation zwischen jenen anderen Begriffspaaren völlig analog ist. Die Objekte, die wir als *jenes*, als *er*, als *phantasiert* aussagen, sind ja gleichfalls stets identisch mit solchen, welche wir als *dieses*, als *du*, als *wahrgenommen* auszusprechen pflegen. Allein solange sie in jener ersteren Weise erlebt werden, sind sie eben als bloß mittelbar oder nicht selbst gegebene charakterisiert, während sie sofort zu unmittelbar oder selbst gegebenen werden, wenn es möglich ist, sie als *dieses*, als *du*, als *wahrgenommen* auszusagen. In der Tat würde es der Sprachgebrauch auch gestatten, das *Jenes* ein bloß *gemeintes Dieses*, das *Er* ein bloß *gemeintes Du*, das *Phantasierte* ein bloß *gemeintes Wahrgenommenes* zu nennen. In derselben Weise nun, wie das *Jenes* als ein bloß *gemeintes Dieses*, das *Er* als ein bloß *gemeintes Du*, das *Phantasierte* als ein bloß *gemeintes Wahrgenommenes*, ist auch die Aussage als ein bloß *gemeinter* Sachverhalt durch ein Gefühl der Mittelbarkeit (Repräsentation)

charakterisiert. Wir dürfen deshalb sagen: wie das Wesen der Aussage darin besteht, daß in ihr die Aussagelaute der Substanz des Sachverhaltes inhärieren, und wie diese Gleichheit der Substanz sich darin äußert, daß die Aussage für den, der sie versteht, der Sachverhalt ist, und zwar derselbe Sachverhalt, der auch anschaulich vorgestellt werden kann, so fällt nun das Fehlen der normalen Korrelation zwischen den Aussagelauten als Accidentien und der generell-typischen Totalimpression als Substanz ins Bewußtsein als eine den Sachverhalt charakterisierende Repräsentation, auf Grund deren wir aussagen, es sei uns auch in der verstandenen Aussage doch nicht der Sachverhalt selbst gegeben.

Dies ist die eigentümliche Beziehung zwischen Aussage und Sachverhalt, wenn die Aussage verstanden wird: sie ist dann, sagten wir, für den, der sie versteht, der Sachverhalt; zwar nicht der Sachverhalt „selbst", aber doch „derselbe" Sachverhalt, der auch anschaulich vorgestellt werden kann. Indes, die Aussage wird nicht immer verstanden. Denn ich kann die Worte nicht nur auffassen als den Ausdruck eines bestimmten Sinnes, sondern auch als einen bloßen Schall, eine Gruppe von Lauten[1]). Wie unterscheidet sich nun die in dieser letzteren Weise aufgefaßte Aussage von derselben Aussage als Ausdruck eines Sinnes? Soviel ist klar: in bezug auf die sinnlich vorstellbaren Qualitäten besteht zwischen beiden Auffassungen ein Unterschied nicht. Die Aussagelaute als Schall klingen um keine Nuance anders denn die Aussagelaute als Ausdruck. Was dagegen in beiden Fällen verschieden ist, ist zunächst offenbar die Totalimpression, in welche die sinnlich vorstellbaren Qualitäten eingebettet sind, die Substanz, der die Aussagelaute inhärieren. Als Ausdruck, dies wissen wir, inhärieren sie der generell-typischen Totalimpression der Aussagegrundlage, mithin der Substanz des Sachverhalts. Als Schall dagegen — wem könnten sie da anders inhärieren als *ihrer* Substanz, d. h. jenem Gesamteindrucksgefühl, das eben einem Schall, einer Gruppe von Lauten, *normalerweise* zugehört und korrelat ist? Der erste Unterschied zwischen der Aussage als Ausdruck und der Aussage als Schall besteht demnach darin, daß die Aussagelaute im ersten Fall der Substanz des Sachverhaltes, im zweiten ihrer eigenen Substanz inhärieren. Dadurch ist jedoch auch noch ein zweiter Unterschied bedingt. Da nämlich jeder Gegenstand, dessen Accidentien zu seiner Substanz *normalerweise* gehören, durch Präsentation, jeder, bei dem dieses Verhältnis nicht stattfindet, durch Repräsentation

[1]) Vgl. SWOBODA, Studien S. 42.

charakterisiert ist, so wird auch die Aussage zwar als Ausdruck repräsentativ erlebt — denn sie ist nicht der Sachverhalt „selbst" —, als Schall dagegen präsentativ, denn sie ist allerdings der Schall „selbst". Der Uebergang von jener Auffassung zu dieser stellt sich demnach einerseits dar als Transsubstantiation, indem dieselben Accidentien erst Einer, dann einer anderen Substanz inhärieren, andererseits als Ablösung der Repräsentation durch die Präsentation. Zusammenfassend muß deshalb dieser Auffassungswechsel beschrieben werden als der Uebergang des *repräsentativ* erlebten *Sachverhaltes* in die *präsentativ* erlebten *Aussagelaute*.

Wann kommt nun dieser Uebergang zustande? Dem naiven Bewußtsein stellt er sich jedenfalls so dar, daß ich mir „darüber klar werde", die Aussage sei doch „eigentlich" gar nicht der Sachverhalt, sondern vielmehr ein „bloßer" Schall. Das kosmotheoretisch geschulte Denken dagegen erkennt sofort, daß ich mir durch die eben skizzierte Ueberlegung keineswegs über einen schon bestehenden Tatbestand „klar geworden" bin, sondern vielmehr einen neuen Tatbestand geschaffen habe. Denn vor dieser Ueberlegung war ja ein ganz anderes Erlebnis gegeben als nach derselben. Vorher inhärierten die Aussagelaute der Substanz des Sachverhaltes und waren repräsentativ charakterisiert; nachher inhärierten sie *ihrer* Substanz und waren präsentativ charakterisiert. Ueberlegungen dieses Typus nun sind uns schon öfter vorgekommen und wurden damals von uns als *Reflexion* bezeichnet (vgl. § 21. 17, § 27. 1 u. 3, § 35. 4, § 56. 3). Insbesondere sahen wir in § 21. 9 und 39. 5, wie die Reflexion endopathische Gefühle in idiopathische, determinierende in konkomitierende verwandelt. Auch hier meint das naive Bewußtsein, es werde sich nur „darüber klar", daß das von mir einem anderen Wesen eingelegte Gefühl doch „eigentlich" gar nicht ein Gefühl dieses Wesens, sondern „bloß" mein eigenes Gefühl sei. Auch hier sieht dagegen das geschultere Denken, daß diese Ueberlegung nicht einen schon vorhandenen Tatbestand beschreibt, vielmehr einen neuen Tatbestand herstellt. Denn auch hier war ja das Erlebnis vor der Ueberlegung ein anderes als nachher: das Gefühl wurde vorher als Gefühl eines anderen Wesens, nachher bloß als das meinige erlebt. Wir dürfen deshalb wohl auch den Uebergang von der Auffassung der Aussage als Ausdruck zu der Auffassung der Aussage als Schall einen Prozeß der Reflexion nennen und feststellen, daß die *Reflexion* den repräsentativ charakterisierten Sachverhalt in präsentativ charakterisierte Aussagelaute verwandelt, daß somit — um einen schon in § 21. 1

eingeführten Sprachgebrauch wieder aufzunehmen — präreflektiv der Sachverhalt, aber nicht er „selbst", postreflektiv dagegen nur die Aussagelaute, diese aber „selbst", erlebt werden.

Fassen wir dasjenige, was wir über die Beziehung der Aussage zum Sachverhalt ermittelt haben, zusammen. Die Aussage läßt sich auffassen als bloßer Komplex von Aussagelauten, und sie läßt sich auffassen als Sachverhalt. Im zweiten Falle ist sie für denjenigen, der sie so auffaßt, der Sachverhalt. Zwar nicht der Sachverhalt „selbst", aber doch „derselbe" Sachverhalt, der auch „selbst" oder „in" anderen Aussagen erfahren werden kann. Und jetzt erinnern wir uns an ein doppeltes. Erstens daran, daß die eigentümliche Beziehung zwischen Aussage und Sachverhalt nach § 47 Bedeutung heißt. Zweitens daran, daß uns in § 51. 3 genau dieselben Punkte, die soeben für diese Bedeutungsrelation zwischen Aussage und Sachverhalt als charakteristisch sich herausstellten, auch als kennzeichnend erschienen für die Beziehung des Vertretens (Repräsentierens) zwischen dem Vertretenden (der Repräsentante) und dem Vertretenen (dem Repräsentat). Demnach haben wir die in § 51 aufgeworfenen Fragen bereits beantwortet. Denn wir haben einerseits gezeigt, inwiefern die Bedeutungsrelation zwischen Aussage und Sachverhalt nur ein Sonderfall der allgemeinen Vertretungsrelation zwischen einer Repräsentante und einem Repräsentat ist, und wir haben andererseits das Wesen dieser allgemeinen Vertretungsrelation psychologisch bestimmt.

2) Fragen wir uns nun, wie diese Vertretungsbeziehung zustande kommt, so dürfen wir unsere Antwort unter Heranziehung einer einfachen Symbolik entwickeln. Es sei das Repräsentat ein Gegenstand, dessen Accidentien m n o p der Substanz S inhärieren. Ist uns nun dieser Gegenstand anschaulich gegeben, so daß die Accidentien m n o p *ihrer* Substanz S inhärieren, so ist dieser ganze Komplex durch das Unmittelbarkeitsgefühl π charakterisiert, nach dem folgenden Schema I:

$$\pi\left\{\begin{matrix} m & & n \\ & S & \\ o & & p \end{matrix}\right.$$

Wir erleben jetzt das Repräsentat „selbst". Andererseits sei die Repräsentante ein Gegenstand, dessen Accidentien a b c d der Substanz Σ inhärieren. Ist uns nun auch dieser Gegenstand anschaulich gegeben, so daß die Accidentien a b c d *ihrer* Substanz Σ inhärieren, so ist auch dieser ganze Komplex durch das Unmittelbarkeitsgefühl π charakterisiert, nach dem folgenden Schema II:

$$\pi\left\{\begin{matrix} a & & b \\ & \Sigma & \\ c & & d \end{matrix}\right.$$

Wir erleben jetzt die Repräsentante „selbst". Nun mögen irgendwelche Umstände eintreten, die mich veranlassen, mich gegen die Repräsentante so zu verhalten, wie ich mich sonst nur gegen das Repräsentat zu verhalten pflege. Dann wird diesem Wechsel meiner Reaktion auch ein Wechsel der Totalimpression entsprechen. Die Accidentien a b c d der Repräsentante werden jetzt nicht mehr *ihrer* Substanz Σ, sondern vielmehr der Substanz S des Repräsentats inhärieren. Der Umstand jedoch, daß der so entstehende Komplex aus einer Substanz und aus Accidentien besteht, die normalerweise nicht zueinander gehören, wird zur Folge haben, daß dieser ganze Komplex durch ein Mittelbarkeitsgefühl ρ charakterisiert sein wird. Das heißt, es wird aus Repräsentante und Repräsentat ein Mischgebilde entstehen, zu dem die Repräsentante die Accidentien a b c d, das Repräsentat die Substanz S beisteuern wird, und der so entstehende Komplex wird, eben als Mischgebilde, nicht mehr durch π, sondern durch ρ charakterisiert sein, nach folgendem Schema III:

$$\rho\left\{\begin{matrix} a & & b \\ & S & \\ c & & d \end{matrix}\right.$$

Da nun die Identität eines Gegenstandes durch seine Substanz, sein „Selbstgegebensein" aber durch das charakterisierende Gefühl bestimmt wird, so erlebe ich jetzt das Repräsentat, und zwar „dasselbe" Repräsentat, das ich auch anschaulich — wie in Schema I — erleben kann, allein nicht das Repräsentat „selbst", sondern nur das durch die Repräsentante vertretene Repräsentat. Schema III symbolisiert demnach die Repräsentante, sofern sie das Repräsentat *vertritt, repräsentiert* oder *bedeutet*. *Reflektiere* ich endlich auf diesen Komplex, werde ich mir also „darüber klar", daß die Repräsentante doch „eigentlich" nicht das Repräsentat sei, sondern eben nur die Repräsentante, so tritt an die Stelle von Schema III wiederum Schema II:

$$\pi\left\{\begin{matrix} a & & b \\ & \Sigma & \\ c & & d \end{matrix}\right.$$

Ich erlebe jetzt wieder die Repräsentante „selbst", — ihre Vertretungsfunktion aber ist damit vernichtet.

Diese Darstellung scheint recht abstrakt. Wir konkretisieren sie, indem wir von ihr auf die einzelnen Arten des Repräsentierens die

Anwendung machen. Wodurch unterscheidet sich der Botschafter als Vertreter des Monarchen vom Botschafter als Privatperson? Primär offenbar dadurch, daß ich bei meinem Verhalten gegen ihn im ersten Falle auf ein Gegenverhalten des Monarchen, im zweiten nur auf ein Gegenverhalten eines Privatmannes gefaßt bin. Daraus folgt jedoch weiter, daß auch meine Reaktion gegen den Botschafter das eine Mal meine spezifische Reaktion gegen einen Monarchen, das andere Mal bloß meine Reaktion gegen einen Privatmann ist. Und hieraus ergibt sich endlich, daß meine Vorstellungen von dem Botschafter in jenem Falle eingebettet sind in einen Gesamteindruck, wie ich ihn einem Monarchen, in diesem Falle dagegen in einen Gesamteindruck, wie ich ihn einem Privatmanne gegenüber zu fühlen pflege. In jenem ersten Falle inhärieren demnach die Accidentien des Botschafters der Substanz des Monarchen: er ist jetzt für mich der Monarch, nur freilich nicht der Monarch „selbst", vielmehr bloß ein vertretener Monarch. Von dieser Auffassung kann ich dann zu der zweiten übergehen durch Reflexion, d. h. indem ich mir „darüber klar werde", daß doch der Botschafter „eigentlich" gar nicht der Monarch ist, sondern eben „bloß" ein Botschafter — eine Leistung der „Aufklärung", durch die es mir dann etwa gelingen kann, den feierlichen Aufzug des Botschafters aus einem „bedeutungsvollen" in einen „sinnlosen" Vorgang zu verwandeln. Ebenso steht es mit Krönung und Taufe. Es hängt allein von den Gefühlen ab, die ich diesen Handlungen entgegenbringe — d. h. von den Totalimpressionen, denen ihre Accidentien inhärieren —, ob ich in ihnen die symbolisierte Machtverleihung und Sündentilgung oder die wahrgenommene Kopfbelastung und Körperbenetzung erblicke. Und ich kann dann von jener zu dieser Auffassung übergehen durch „Reflexion", d. i. durch die Erkenntnis, daß es sich bei jenen Handlungen „eigentlich" bloß um körperliche Vorgänge handelt. In dem Falle des Altarsakramentes hat die katholische Theologie selbst unsere Erklärung vorweggenommen, — nur freilich sie zugleich auch metaphysisch ausgedeutet. Denn bei der „Wandlung" findet auch nach unserer Erklärung eine wahre Transsubstantiation statt. Dieselben sinnlich wahrnehmbaren Accidentien, die bisher der Substanz von Brot und Wein inhärierten, d. h. die eingebettet waren in jene Gefühle, die wir derartigen Nahrungsmitteln von geringem Wert entgegenzubringen pflegen, — diese selben Accidentien inhärieren fortan der Substanz von Leib und Blut des Herrn, d. h. sie sind jetzt eingebettet in solche Gefühle, wie wir sie dem Kostbarsten, Verehrungswürdigsten usw. widmen. Die Leistung

der Reflexion aber, die sich darüber „klar wird", daß doch die Hostie „eigentlich" gar nicht der Leib des Herrn, sondern „bloß" ein Stück Brot ist, — steht auf den Blättern der Dogmengeschichte verzeichnet. Daß auch die Trauerkleidung einen „Sinn" hat, solange ihre Wahrnehmung dem Gefühl der Trauer inhäriert, jedoch sofort in ein „bedeutungsloses" Stück Tuch sich verwandelt, sobald wir uns darüber „klar werden", daß sie „eigentlich" nichts anderes ist, bedarf keines besonderen Nachweises. Dasselbe Schauspiel bietet sich uns jedoch auf dem Gebiete der Kunst. Der Schauspieler ist Julius Caesar, solange wir ihm die für diesen charakteristischen Gefühle entgegenbringen; er wird zu Herrn N. N., sobald die für diesen charakteristischen Gefühle an ihre Stelle treten. Diese Aeußerung der Reflexion ist als die Zerstörung der dramatischen Illusion bekannt. Ebenso ist die Photographie die photographierte Person, das Landschaftsbild die abgebildete Landschaft, solange ihre sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten eingebettet sind in die einer Person, einer Landschaft entsprechenden Gesamteindrucksgefühle; werden diese abgelöst von anderen Gefühlen, so verwandelt sich die Landschaft in eine mit Farben bekleckste Leinwand, die Photographie in ein hell und dunkel geflecktes Papier[1]). Wann „bedeutet" endlich der Stock dem Knaben ein Pferd? Offenbar so lange, als er sich ihm gegenüber wie einem Pferde gegenüber benimmt, es zwischen die Beine nimmt, antreibt usf. Ebensolange nämlich inhärieren die Qualitäten des Stockes der Totalimpression eines Pferdes. Laßt ihn jetzt sich „darüber klar werden", daß der fragliche Gegenstand doch „eigentlich" gar kein Pferd sei, vielmehr „bloß" ein Stock, so ist dem Stock seine „Bedeutung" genommen, — der Knabe ist „aufgeklärt"[2]).

Ich erwähne hier noch vorgreifend Einen weiteren Fall des Repräsentierens: die Beziehung des Phantasmas zu seinem Gegenstande. Wenn ich mir in meinem Zimmer das Universitätsgebäude „vorstelle", so ist mir präreflektiv ohne Zweifel eben das Universitätsgebäude gegeben; zwar nicht dieses Gebäude „selbst", allein dennoch „dasselbe" Gebäude, das ich auch wahrnehmen kann. Wäre dem nicht so, so würde ich ja nicht aussagen, daß ich mir „das Universitäts-

[1]) Natürlich spielen unter den „einer Landschaft oder einer Person entsprechenden Gesamteindrucksgefühlen" jene Organempfindungen eine große Rolle, welche die Körperbewegung in der Tiefendimension begleiten. An ihre Stelle treten dann nach der „Reflexion" Organempfindungen, wie sie für unser motorisches Verhalten bloßen Flächen gegenüber charakteristisch sind.

[2]) Die vorstehenden Gedanken habe ich etwas populärer ausgeführt, und namentlich zur Erklärung einiger allgemeinster Züge in der Entwickelungsgeschichte der Kunst verwertet, in der Abhandlung über „Naturalistische Kunst".

gebäude" vorstelle. So liegt nun die Sache, solange mein Phantasma der Totalimpression des Universitätsgebäudes inhäriert, — zu welcher Totalimpression natürlich auch das Bewußtsein davon gehört, daß ich es mit einem objektiven Gegenstande, einem körperlichen Ding zu tun habe. Reflektiere ich dagegen auf dieses Erlebnis, so werde ich mir „darüber klar", daß mein Phantasma ja „eigentlich" gar nicht das Universitätsgebäude, sondern eben „bloß" ein Phantasma ist. Jetzt inhäriert somit dieses Phantasma seiner Totalimpression, zu der natürlich auch das Bewußtsein davon gehört, daß ich es nur mit einem subjektiven Zustand, einem psychischen Erlebnis zu tun habe. Dieses Phantasma aber ist mir jetzt „selbst" gegeben. Aus dem phantasierten Gegenstande wird daher durch die Reflexion ein (innerlich) wahrgenommenes Phantasma. In der Tat wird sich uns in der Ontologie die Entwickelung des Idealismus aus dem Realismus als ein Vorgang darstellen, der mit der „Einsicht" in die Sinnlosigkeit aller Symbole, mit der „Aufklärung" des Knaben über seinen Stock, mit der Zerstörung der „dramatischen Illusion" auf Einer Stufe steht. Hier jedoch ist es uns um etwas anderes zu tun. Viele nämlich werden sich nur ungern dazu entschließen, die Beziehung des Repräsentierens und das Gefühl der Repräsentation als letzte, keiner weiteren Erklärung zugängliche Tatsachen anzuerkennen. Das Verhältnis der Stellvertretung, werden sie sagen, kann doch nicht ein biologisch primäres sein. Allein *implicite* ward nun dieses Bedenken bereits von uns entkräftet. Denn wenn das Verhältnis der Stellvertretung auch zwischen jedem Phantasma und seinem Gegenstande besteht, dann ist es zum mindesten ebenso alt und ebenso fundamental wie die Tatsache der Erinnerung, und das heißt wohl: ebenso alt und fundamental wie bewußtes psychisches Leben überhaupt.

Ganz in derselben Weise nun, in welcher der Botschafter den Monarchen, die Krönung die Machtverleihung, der Schauspieler den Dargestellten, das Bild das Abgebildete, der Stock das Pferd, das Phantasma den Gegenstand *bedeutet*, *bedeutet* auch die Aussage den ausgesagten Sachverhalt. Solange die Aussagelaute als Ausdruck eines Sinnes fungieren, solange sie mithin der Substanz des Sachverhaltes inhärieren, ist für denjenigen, der sie versteht, die Aussage der Sachverhalt — freilich nicht der Sachverhalt „selbst", sondern nur der in der Aussage ausgesagte Sachverhalt. Reflektiere ich dagegen auf die Aussage, werde ich mir also „darüber klar", daß doch die Aussagelaute „eigentlich" nicht der Sachverhalt sind, sondern vielmehr bloße Wortklänge, dann inhärieren die Aussagelaute ihrer eigenen

Substanz: sie sind jetzt für mich bloße Wortklänge, und zwar diese Wortklänge „selbst". Die *Bedeutung* der Aussage aber ist hiemit vernichtet.

§ 59

Die in den §§ 55—58 entwickelte Auflösung des Bedeutungsproblems wird verifiziert durch den Nachweis, daß sie die berechtigten Momente der realistischen, nominalistischen und rationalistischen Lösungsversuche in sich vereinigt, ohne gleich diesen Versuchen in den metaphysischen, ideologischen oder kritizistischen Grundwiderspruch sich zu verstricken.

ERLÄUTERUNG

1) Vergleichen wir die Ergebnisse, zu denen uns die Bearbeitung der semasiologischen Fragen geführt hat, zunächst mit den realistischen Versuchen, diese Fragen zu beantworten, so werden jene der berechtigten Grundtendenz dieser Versuche gewiß gerecht. Denn die „Trennung" des Logischen von allem Physischen und Psychischen läßt sich gar nicht entschiedener betonen, als wir dies getan haben: nach unserer Auffassung werden die Begriffe, Sätze, Beweise usw., wenigstens solange auf sie nicht *reflektiert* wird, ebenso unmittelbar als noëtische wie die Körper als physische Gegenstände erlebt, und diese noëtischen Gegenstände unterscheiden sich auch in ganz derselben Weise von dem Vorstellen der Aussagelaute und dem Fühlen des Aussageinhalts, in der sich auch die physischen Gegenstände von dem Vorstellen ihrer Qualitäten und dem Fühlen ihrer Substanz unterscheiden. Es kommt eben u. E. Gegenständlichkeit wie Zuständlichkeit nicht den Elementen, sondern nur den Komplexen zu (vgl. § 56. 3): dieselben Erfahrungsbestandteile, die wir im Zusammenhange eines Bewußtseins Vorstellungen und Gefühle nennen, fungieren an den Gegenständen als Accidentien und Substanzen, und speziell an den Aussagen als Aussagelaute und Aussageinhalte. Durch Reflexion freilich kann der Gegenstand in eine Gruppe von Vorstellungen und Gefühlen aufgelöst werden, und auf diesem postreflektiven Standpunkte steht notwendig die Psychologie, für die deshalb alles Denken als eine bloße Mannigfaltigkeit subjektiver Denkakte sich darstellt. Allein mit derselben Notwendigkeit steht die Logik auf dem präreflektiven Standpunkt; für sie bilden daher Vorstellung und Gefühl den noëtischen Gegenstand, und das Gedachte erscheint ihr als eine Vielheit solcher Gegen-

stände. Durch diese Bemerkungen haben wir der Frage nach der transcendentalen Realität der noëtischen Gegenstände vorgegriffen, die wir verneinen; ihre empirische Realität behaupten wir gewiß nicht minder kräftig als der Realismus. Genauer: dieser behauptet gar nicht eine solche empirische Realität der noëtischen Gegenstände, sondern gibt sie preis, um ihr transcendentales Gegenbild dafür einzutauschen. Denn die „Idee" sollte ja nicht unmittelbar erfahren werden. Eben an diesem seinem außerempirischen Charakter aber ging der Realismus zugrunde. Unsere Auffassung entgeht diesem Schicksal, indem sie auf jenes Schattenbild verzichtet. Sie läßt die noëtischen Gegenstände als solche unmittelbar erfahren werden, so daß gewiß niemand fragen kann, woher wir von ihnen wissen. Nur müssen wir dafür auf die Behauptung verzichten, die noëtischen Gegenstände existierten als solche auch dann, wenn sie nicht erfahren werden. Unsere Meinung geht vielmehr nur dahin: wann immer Aussagen nach ihrem logischen Gehalte gedacht werden, werden sie als einheitlich und beharrlich (ewig) gedacht, ohne Rücksicht auf die Mehrheit und den Wechsel der sprachlichen Ausdrücke, in denen, der Zeitpunkte, zu denen, und der Individuen, von denen diese Aussagen gemacht werden; nur in solcher Weise gedacht, sind sie befähigt, in logischen Beziehungen zueinander zu stehen und deshalb auch den Gegenstand logischer Bearbeitung zu bilden.

Was die einzelnen realistischen Lehren angeht, können wir uns kürzer fassen. Mit dem außerempirischen Charakter des Aussageinhalts schwindet auch die Notwendigkeit, ihn agnostisch zu denken. Allein wir werden nicht in Versuchung kommen, das logische Bewußtsein — so kann man ja mit dem monadologischen Realismus die logischen Bedeutungsgefühle ganz wohl bezeichnen — auch für ein göttliches auszugeben. Eher dürften wir dasselbe ein gesellschaftliches nennen. Denn wie wir sahen, kommen jene generellen Gefühle, welche die spezifischen Träger des Logischen sind, dadurch zustande, daß das denkende Individuum aus dem Chaos seines persönlichen Bewußtseins diejenigen Elemente heraushebt, die ihm mit allen anderen Gliedern einer Denkgenossenschaft gemeinsam sind.

Indem wir ferner die typischen Gegenstände und insbesondere die Typen als Bestandteile der Erfahrung aufzeigten, glauben wir die Lehre von der Realität der Universalien zugleich rehabilitiert und in eine erfahrungsmäßige Form gebracht zu haben. Und da wir die noëtischen Gegenstände neben die typischen stellen, rechtfertigen wir grundsätzlich die substantielle Spielart des Realismus. Doch vermögen wir zugleich auch seinen attributiven Erscheinungsformen gerecht zu werden. Daß nämlich die Essenz in der Substanz enthalten sei, erkennen wir jetzt als eine vollkommen richtige Behauptung. Die generell-typische steht ja zu der singulär-individuellen Totalimpression wirklich in diesem Verhältnis, jene aber ist nach § 55 identisch mit der Essenz, diese nach § 15 mit der Substanz. Freilich, dieses Enthaltensein ist kein Zusammenfallen. Ein Gegenstand ließe sich ja nicht durch mehrere Begriffsinhalte auffassen, wenn in Einer singulär-individuellen nicht mehrere generell-typische Totalimpressionen enthalten wären. Sieht man indes nicht auf den Gegenstand an sich, sondern auf den Gegenstand, sofern er durch einen bestimmten Begriff aufgefaßt wird, mithin auf den Gegenstand als *Sache*, dann kann man Essenz und Substanz allerdings gleichsetzen oder auch der Sache und dem Begriff „dieselbe Form" zuteilen. Denn Aussage und Sachverhalt inhärieren ja wirklich derselben Substanz.

2) Wenden wir uns nun zum Nominalismus, so zeigt sich, daß wir auch diesen zum großen Teile rehabilitiert haben. Dies gilt zunächst für seine Grundtendenz, die Forderung eines empirischen Aussageinhalts. In der Tat haben wir dieser Forderung im weitesten Maße Genüge geleistet, denn die generell-typischen Totalimpressionen und logischen Formalgefühle sind ja von uns als Daten der Erfahrung nachgewiesen worden. Doch unsere Uebereinstimmung, zunächst mit dem konzeptualistischen und gemäßigten Nominalismus, geht noch weiter. Freilich, mit allgemeinen Vorstellungen setzen wir den Aussageinhalt nicht mehr gleich, und lassen ihn auch nicht mehr durch die Aufmerksamkeit aus individuellen Vorstellungen herausheben. Allein daß das Allgemeine in typischen Bewußtseinstatsachen erfaßt wird, und daß diese typischen Bewußtseinstatsachen aus individuellen Bewußtseinstatsachen durch die Aufmerksamkeit herausgehoben werden, — diese Annahmen sind uns mit den genannten Formen des Nominalismus gemein. Nur ersetzen wir die allgemeinen Vorstellungen durch typische Gefühle, die individuellen Vorstellungen durch individuelle Gefühle. Unsere Ansicht kann daher mit Recht auch eine konzeptualistische heißen, denn die typischen Totalimpressionen sind psychische Funktionen, welche ausschließlich der Aufgabe dienen, das Allgemeine zu erfassen. Da jedoch die typischen Totalimpressionen in den individuellen enthalten sind, so wahren wir auch jenen Zusammenhang zwischen Aussageinhalt und Aussagegrundlage, auf den der gemäßigte

Nominalismus sich zu seinen Gunsten berufen konnte; denn auch wir vermögen zu erklären, weshalb nicht jede beliebige Aussagegrundlage durch jeden beliebigen Aussageinhalt aufgefaßt werden kann. Allein wir entgehen all jenen Fährlichkeiten, denen sich der Nominalismus aussetzte durch die Behauptung, der Aussageinhalt sei eine Vorstellung oder ein Teil einer Vorstellung. Wir sehen uns nicht vor die aussichtslose Aufgabe gestellt, zu erklären, wie denn an einer einfachen Empfindung noch verschiedene Momente sich unterscheiden lassen. Denn wir erklären die Abstraktion und die Unterscheidung intelligibler Teile eben durch den Nachweis, daß mit verschiedenen Vorstellungen gleiche Gefühle, mit Einer Empfindung mehrere Gefühle verknüpft sein können. Wir brauchen endlich auch nicht vorzugeben, daß wir uns bei Worten wie *Zusammenfassen* oder *Trotzdem* etwas vorzustellen vermögen, da es uns ja feststeht, daß der Sinn der Worte überhaupt nicht in Vorstellungen, sondern vielmehr in Gefühlen zu suchen ist.

Doch auch dem extremen Nominalismus vermögen wir gerecht zu werden. Dieser vertrat eine ganz äußerliche Auffassung der Worte, der zufolge sie überhaupt keinen *Sinn* haben und nichts *bedeuten*, sondern nur *Zeichen* für Gruppen ähnlicher Gegenstände sind. Diese Auffassung nun hat sich uns als eine unter einer gewissen Voraussetzung durchaus zutreffende erwiesen, unter der Voraussetzung nämlich, daß auf die Aussage reflektiert wurde. *Postreflektiv*, dies sahen wir ja, sind die Aussagen wirklich nichts anderes als bloße Lautfolgen (*flatus vocis*), die gar nichts über jene Merkmale anzeigen, um derentwillen die Tatsachen zu Gruppen vereinigt und durch gemeinsame Namen bezeichnet werden. Wir dürfen deshalb auch sagen: wie der Realismus eine ganz angemessene Beschreibung der Aussagen in ihrem präreflektiven Zustande darstellt, so erweist sich der extreme Nominalismus als eine ebenso angemessene Beschreibung derselben in ihrem postreflektiven Zustand.

3) Fassen wir endlich den Rationalismus ins Auge, so fehlt es uns gewiß auch mit dieser Ansicht nicht an Berührungspunkten. Ja seine fundamentale Position können wir uns ohne weiteres aneignen: die logischen Funktionen sind von den sinnlichen Vorstellungen durchaus verschieden und gehören im Gegensatze zu diesen der reaktiven Erfahrung an. Auch die Unterscheidung intellektueller Operationen und intellektueller Produkte vermögen wir in gewissem Sinne zu rechtfertigen: den letzteren entsprechen die generell-typischen Totalimpressionen, den ersteren entspricht das Wiedererkennen dieser Totalimpressionen in den singulär-individuellen Gesamtseindrucksgefühlen. „Eine Anschauung unter einen Begriff bringen“ heißt deshalb in unserer Sprache: „in einer singulär-individuellen Totalimpression eine generell-typische erkennen“. Denn nicht der Vorstellungscharakter, sondern die singuläre Natur der mit den Vorstellungen verbundenen Gefühle macht das Wesen der Anschauung im Gegensatze zum Denken aus, und in diesem Sinne ist der Begriff gewiß etwas Unanschauliches, obwohl er nicht als eine unanschauliche Vorstellung erklärt werden darf. Dagegen entgehen wir jenem Dilemma, das den Rationalismus dazu zwang, entweder auf eine psychologische Bestimmung der spezifisch logischen Akte zu verzichten, ja dieselben sogar ins Unbewußte zu verlegen, oder sie aus ihrer natürlichen Verwandtschaft mit den Anschauungen herauszureißen. Denn die generell-typischen Totalimpressionen sind psychologisch vollkommen bestimmt und hängen dennoch mit den singulär-individuellen Totalimpressionen aufs innigste zusammen; sie sind ja nichts anderes als in diesen enthaltene Gefühlsmomente. Wir vermögen daher auch ohne weiteres zu erklären, wie ein Gegenstand gemeint oder intendiert werden kann, ohne doch vorgestellt zu werden: indem nämlich seine Totalimpression, und speziell seine generell-typische Totalimpression, ohne eine entsprechende, *erfüllende* Vorstellung erlebt wird.

Es zeigt sich somit, daß unsere Auflösung des Bedeutungsproblems durchweg jener Verifikation fähig ist, deren allgemeines Schema wir in § 8 entworfen haben. Sie „hebt“ synthetisch die berechtigten Momente aller ihr vorangehenden Lösungsversuche in sich „auf“, ohne doch deren Mängel an sich zu tragen.

VERZEICHNIS

DER IN DIESEM HALBBANDE ANGEFÜHRTEN WERKE UND DER FÜR IHRE TITEL GEBRAUCHTEN ABKÜRZUNGEN

P. Abaelardi Opera, ed. Cousin. Paris 1849. (Abk. Opp.)

Derselbe, Ouvrages inédits, ed. Cousin (Collection de documents inédits sur l'histoire de la France, 2. Serie, Band 4). Paris 1836. (Abk. Ouvr. inéd.)

Alexander v. Aprodisias, Praeter Commentaria scripta minora, ed. Bruns. (Suppl. Aristotel. II. 1)

R. Ameseder, s. A. Meinong.

Ammonius Hermiae, In Porphyrii Isagogen, ed. Busse. (Comm. in Aristotelem Graeca IV. 3)

Aristotelis Opera, ed. Acad. Reg. Borussica.

J. v. Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta. (Abk. Arnim I, II, III)

R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. (Abk. Kr. d. r. Erf.)

H. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience. 3. Auflage. Paris 1901. (Abk. Données immédiates)

G. Berkeley, Works, ed. Fraser. Oxford 1901. (Abk. WW.)

A. Binet, L'étude expérimentale de l'intelligence. Paris 1903. (Abk. Intell.)

Kr. Birch-Reichenwald Aars, Zur psychologischen Analyse der Welt. Projektionsphilosophie. Leipzig 1900. (Abk. Psycholog. Anal.)

Boethius, De interpretatione, ed. Meiser.

B. Bolzano, Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837. (Abk. Wiss. L.)

H. Cohen, System der Philosophie. I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis. (Abk. Log.)

A. Comte, Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'homme. (Abk. Synthèse subjective)

H. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. (Abk. Psycholog.)

R. Cudworth, Systema intellectuale, latine vertit L. J. Moshemius. (Abk. Systema Intellectuale)

Dante Allighieri, La vita nuova, Il convito, Il canzoniere. Milano 1890. (Abk. Op. min.)

R. Descartes, Oeuvres, ed. Jules Simon. Paris 1850. (Abk. Oeuvres)

Derselbe, Principia philosophiae. (Abk. Princ. phil.)

P. Deussen, Die Sutra's des Vedanta, oder die Çârîraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Kommentare des Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig 1887. (Abk. Deussen, Sutra's)

J. Duns Scoti Opera omnia. Lugduni 1638. (Abk. Opp.)

Chr. v. Ehrenfels, Ueber Gestaltqualitäten, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band 14, S. 249 ff. (Abk. Gest. Qual.)

Epikur, s. H. Usener

L. Geiger, Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. Stuttgart 1868—72. (Abk. Sprache und Vernunft)

J. Geyser, Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn 1902. (Abk. Psycholog.)

H. Gomperz, Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen. Leipzig und Wien 1897. (Abk. Psych. log. Grundtats.)

Derselbe, Ueber einige psychologische Voraussetzungen der naturalistischen Kunst. Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung vom 14. und 15. Juli 1905. (Abk. Naturalistische Kunst)

Sir W. Hamilton, Lectures on metaphysics and Logic, ed. Mansel u. Veitsch. London 1865. (Abk. Lectures)

G. W. Fr. Hegel, Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. (Abk. WW.)

J. Fr. Herbart, Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. (Abk. WW.)

Th. Hobbes, Opera Latina, ed. Molesworth. (Abk. Opp. Lat.)

A. Höfler, Logik, unter Mitwirkung von A. Meinong. Philosophische Propädeutik I. (Abk. Logik)

W. v. Humboldt's Gesammelte Werke. Berlin 1848. (Abk. WW.)

D. Hume, Treatise of Human Nature, ed. Green and Grose. (Abk. Treatise)

E. Husserl, Logische Untersuchungen. Halle 1900—01. (Abk. Log. Unterss.)

Th. Huxley, Hume (English men of letters V). London 1881.

W. James, The principles of Psychology. London 1901. Zuerst 1890 erschienen. (Abk. Psych.)

W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion. Wien 1895. (Abk. Urteilsfunktion)

Derselbe, Der kritische Idealismus und die reine Logik. Wien und Leipzig 1905. (Abk. Idealismus)

I. Kant, Sämtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert. Leipzig 1838. (Abk. WW.)

W. T. Krug, System der theoretischen Philosophie. I. Teil: Logik oder Denklehre. Königsberg 1806. (Abk. Log.)

G. W. Leibniz, Philosophische Schriften, herausgegeben von Gerhardt. (Abk. WW.)

G. E. Lessing, Sämtliche Werke, ed. Lachmann-Maltzahn. (Abk. WW.)

Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. Leipzig 1901. (Abk. FWD.)

Derselbe, Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption. Leipzig 1902. (Abk. E. u. R.)

Derselbe, Grundzüge der Logik. Hamburg 1893. (Abk. Logik)

J. Locke, Works. London 1794. (Abk. WW.)

H. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3. Auflage. Leipzig 1876. (Abk. Mikr.)

E. Mach, Die Prinzipien der Wärmelehre. Leipzig 1896. (Abk. Wärmelehre)

E. Mally, s. A. Meinong.

E. Martinak, Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre. Leipzig 1901. (Abk. Psychol. Unterss.)

A. Meinong, Hume-Studien II. Wien 1882.
Derselbe, Ueber Annahmen. Leipzig 1902. (Abk. Annahmen)
Derselbe, Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Leipzig 1907. (Abk. Gegenstandstheorie)
A. Meinong, R. Ameseder, E. Mally, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, herausgegeben von A. Meinong. Leipzig 1904. (Abk. Grazer Untersuchungen)
Migne, Patrologia Latina.
J. Mill, Analysis of the phenomena of the human mind. A new edition with notes illustrative and critical by A. Bain, G. Findlater and G. Grote. Edited with additional notes by J. St. Mill. London 1869. (Abk. Anal.)
J. St. Mill. A System of Logic, ratiocinative and inductive. 5. Auflage. London 1862. (Abk. Log.)
Derselbe, An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings. 3. Auflage. London 1867. (Abk. Exam.)
Fr. Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache. Uebersetzt von E. Schneider. Leipzig 1888. (Abk. Denken i. L. d. Sprache)
M. Palágy, Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin 1903. (Abk. Log.)
J. Petzoldt, Einleitung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Leipzig 1900—04. (Abk. Einführung)
Platonis Dialogi, ed. Wohlrab.
Plotini Enneades, ed. Volkmann. (Abk. Enn.)
Porphyrii Isagoge, ed. Brandis. (Aristotelis Opera, ed. Acad. Reg. Boruss., Band IV)
Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium, ed. Busse. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV. 1)
C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig 1855—70. (Abk. Prantl I, II, III, IV)
Th. Ribot, La Psychologie des sentiments. Paris 1899. (Abk. Psych. des Sent.)
Derselbe, L'évolution des idées générales. (Abk. Id. gén.)
H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. (Abk. Grenzen)
G. J. Romanes, The origin of human faculty. (Abk. Origin of hum. fac.)
J. Royce, The religious aspect of philosophy. A critique of the bases of conduct and of faith. Boston 1900. Zuerst 1885 erschienen. (Abk. Religious Aspect)
Derselbe, The spirit of modern philosophy. An Essay in the form of lectures. Boston 1900. (Abk. Modern philosophy)
F. W. J. v. Schelling, Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1856. (Abk. WW.)
Fr. Schleiermacher, Dialektik. (Sämtliche Werke, 3. Abteilung, 4. Band, 2. Teil.) Berlin 1830. (Abk. Dial.)
A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben von Ed. Grisebach. (Abk. WW.)
Seneca, Opera, ed. Haase.

Chr. Sigwart, Logik. 2. Auflage. Freiburg i. Br. 1889. (Abk. Log.)
Ad. Smith, The theory of moral sentiments. 11. Auflage. London 1812. (Abk. Moral Sentiments)
H. Spencer, First Principles. London 1862.
B. Spinoza, Opera quae supersunt omnia, ed. Bruder.
Ch. H. Steinthal, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. (Abriß der Sprachwissenschaft I.) 2. Auflage. Berlin 1881. (Abk. Einleitg. in d. Psych.)
A. Stöhr, Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung. Leipzig und Wien 1905. (Abk. Log.)
H. Swoboda, Studien zur Grundlegung der Psychologie. Leipzig und Wien 1905. (Abk. Studien)
H. Taine, De l'intelligence. Paris 1870.
Thomas v. Aquino, Summa Theologiae. Turin 1888. (Abk. Summ. Theol.)
H. Usener, Epicurea. Leipzig 1882. (Abk. Usener)
Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1859. (Abk. Anthropolog.)
Chr. Wolff, Ontologie.
W. Wundt, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 1. Band. 3. Auflage. Stuttgart 1906. (Abk. Log. I)
Derselbe, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5. Auflage. Leipzig 1903. (Abk. Psycholog.)
Derselbe, Grundriß der Psychologie. 2. Auflage. Leipzig 1897. (Abk. Grundriß)
Derselbe, Völkerpsychologie. Leipzig 1900—06.

GEDRUCKT IN DER FROMMANNSCHEN BUCHDRUCKEREI IN JENA

HEINRICH GOMPERZ, WELTANSCHAUUNGSLEHRE.

Ein Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. I. Bd. Methodologie. Br. Mk. 13.—, in Halbfrz. geb. Mk. 15.—

Inhalt: Die Aufgabe der Weltanschauungslehre. Der Substanzbegriff. Der Identitätsbegriff. Der Relationsbegriff. Der Formbegriff. Die dialektische Methode. Die pathempirische Methode. Die Einteilung der Weltanschauungslehre.

Jahrbuch der Görresgesellschaft (Dr. C. Gutberlet): „Mit spekulativer Kraft, Scharfsinn in der Kritik, und einer seltenen Vertrautheit mit der philosophischen Literatur bestrebt sich der Verfasser über die herrschende empiristische, positivistische Richtung in der Philosophie hinwegzukommen und die Metaphysik zu einer allgemeinen Weltanschauungslehre zu erweitern."

HEINRICH GOMPERZ, DIE LEBENSAUFFASSUNG DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHEN UND DAS IDEAL DER INNEREN FREIHEIT.

Mit Anhang: Zum Verständnis der Mystiker. Br. Mk. 8.—, in Halbperg. geb. Mk. 10.—

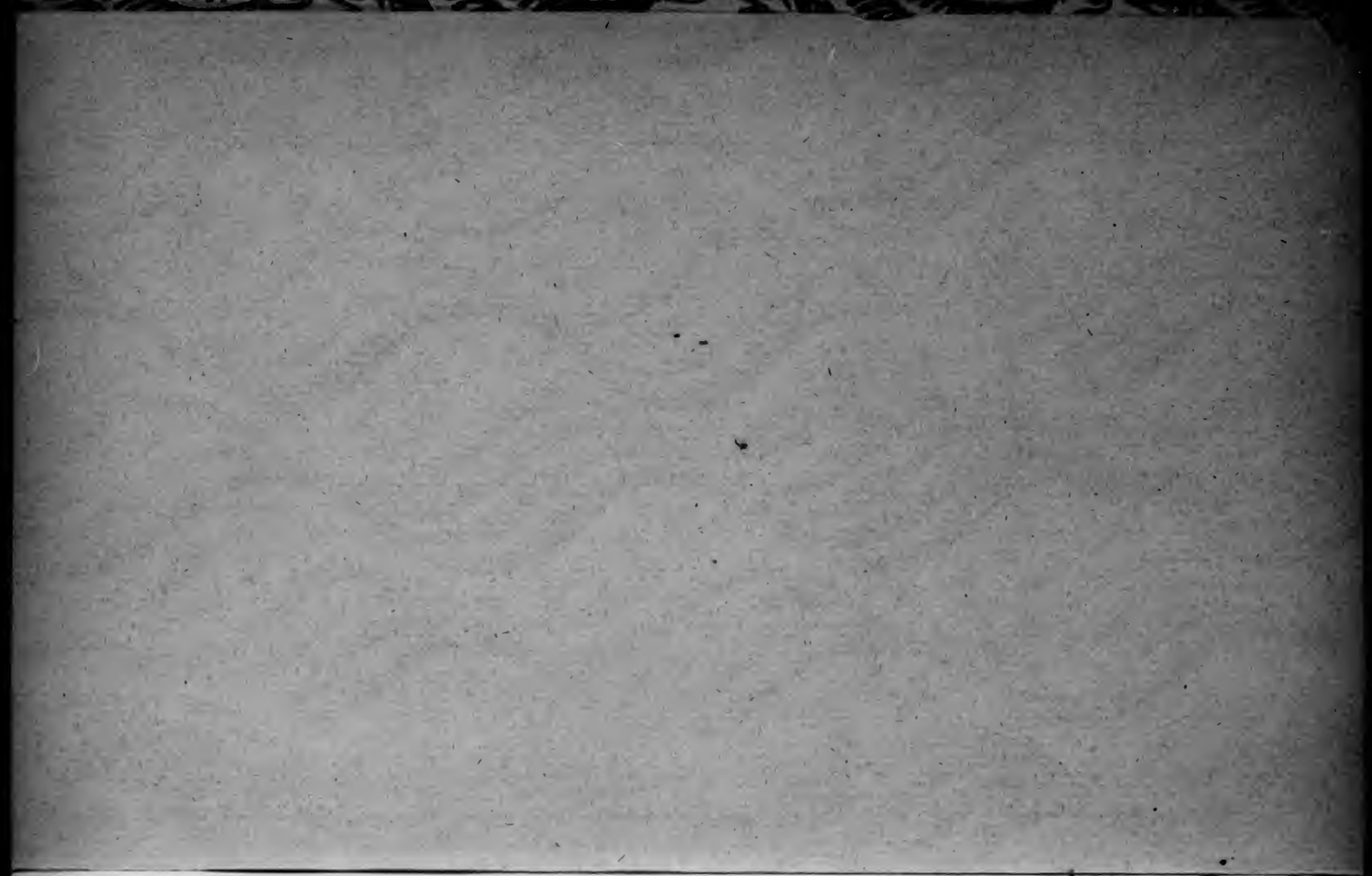
Inhalt: Das Ideal der inneren Freiheit. Die Lebensauffassung der Griechen. Vorsokratiker. Sokrates. Die Kyniker. Die Kyrenaiker. Platon. Die Stoa. Epikur und die Skepsis. Verfall und Ausgang der philosophischen Ethik der Griechen.

Monatsschrift für die Kirchliche Praxis (Otto Baumgarten): Eines der fesselndsten, persönlichsten Bücher, daraus besonders wir in christlicher Lebensluft Aufgewachsenen lernen können, wie edle und starke Geister ausserhalb derselben frei atmen, ist Heinrich Gomperz' Vortragsreihe: die Lebensauffassung der griechischen Philosophen. Indem er sie alle unter dem Gesichtspunkt des Ideals der inneren Freiheit betrachtet, gewinnt er einen ungemein innerlichen Aufriss der antiken Philosophie, deren einzelne Vertreter doch nicht zu blossen zufälligen Trägern der Entwickelung jenes Prinzips werden, da sie stark individuell charakterisiert und durch eine Fülle treffendster Beweisstellen in vorzüglicher Uebersetzung nahe gebracht werden.

HEINRICH GOMPERZ, DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT.

Br. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.50

Die Wartburg: Ein eigenartiges, nicht uninteressantes Buch, in dem der Verfasser der Form nach den Determinismus und den Indeterminismus bekämpft, eine „dritte Theorie" empfiehlt, nach der die Willensentscheidung weder ein bloß mögliches, noch ein notwendiges Ergebnis der vorhandenen Reize sind, sondern es sich dabei um bloße Wahrscheinlichkeit handelt. Gomperz steht dem eigentlichen Kausalitätsgesetze ablehnend gegenüber und bestreitet auch, daß auf dem Gebiete des Seelenlebens durchgängig Gesetzmäßigkeit herrsche. Der Sache nach stimmt er im wesentlichen mit dem modernen (relativen) Indeterminismus überein, der auf Folgerichtigkeit verzichtet.



COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010658858

110 G58 2 1
Gomperz
Weltanschauungslehre

E. STECHER

OCT 21 1940

VOLUME 2
PART 2

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Gompertz, Heinrich
V.2 Part2.

Bibliographic Irregularities in the Original Document
List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____Page(s) missing/not available:_____

_____Volumes(s) missing/not available:_____

_____Illegible and/or damaged page(s):_____

_____Page(s) or volumes(s) misnumbered:_____

_____Bound out of sequence:_____

_____Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from:_____
_____

_____Other: Could not locate it for filming.